إجماع الصحابة على تكفير تارك الصلاة

ترك الصلاة جُحوداً بها أو إنكاراً لها كفرٌ وخروجٌ عن مِلَّةِ الإسلام بإجماع المسلمين. ومن تركها كَسَلاً -مع إيمانه بها واعتقاده فرضيتها- فقد صرّح القرآن والحديث الصحيح بكفره ووجوب قتله. وعلى هذا إجماع الصحابة، وإنما حدث الخلاف من بعدهم.

أولا: من الكتاب:

قال تعالى في سورة التوبة: {فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين} (التوبة:١١). أي أن الله تعالى اشترط لثبوت الأخوة بيننا وبين المشركين، ثلاثة شروط: أن يتوبوا من الشرك، وأن يقيموا الصلاة، وأن يؤتوا الزكاة. فإن تابوا من الشرك، ولم يقيموا الصلاة، ولم يؤتوا الزكاة، فليسوا بإخوة لنا. والأخوة في الدين لا تنتفي إلا حيث يخرج المرء من الدين بالكلية. فلا تنتفي الأخوة الإيمانية بالفسوق والكفر دون الكفر، حتى وإن كان قتل المؤمن.

وهناك أدلة أخرى ذكرها ابن القيم بتوسع في كتابه "الصلاة وحكم تاركها".

ثانيا: من السنة:

١) أخرج مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله t، عن النبي r قال: «إن بين الرجل، وبين الشرك والكفر: ترك الصلاة». وعطف الشرك على الكفر، تأكيد قوي لكونه كافراً.

٢) أخرج أحمد وأصحاب السنن عن بريدة بن الحصيب t، قال: سمعت رسول الله r يقول: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة. فمن تركها، فقد كفر». والمراد بالكفر هنا، الكفر المخرج عن الملة. لأن النبي r، جعل الصلاة فصلا بين المؤمنين والكافرين. ومن المعلوم أن ملة الكفر غير ملة الإسلام، فمن لم يأت بهذا العهد فهو من الكافرين.

٣) وفي صحيح مسلم، عن أم سلمة t، أن النبي r قال: «ستكون أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع». قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا».

٤) وفي صحيح مسلم أيضاً، من حديث عوف بن مالك t، أن النبي r، قال: «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم». قيل: يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف؟ قال: «لا ما أقاموا فيكم الصلاة».

ففي هذين الحديثين الأخيرين، دليل على منابذة الولاة، وقتالهم بالسيف، إذا لم يقيموا الصلاة. ولا تجوز منازعة الولاة وقتالهم، إلا إذا أتوا كفرا صريحا، عندنا فيه برهان من الله تعالى، لما أخرجه الشيخان من قول عبادة بن الصامت t: «دعانا رسول الله r، فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا، أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا، ومكرهنا، وعسرنا، ويسرنا، وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله. قال: "إلا أن تروا كفرا بواحاً عندكم من الله فيه برهان"». وعلى هذا فيكون تركهم للصلاة —الذي علق عليه النبي r منابذتهم وقتالهم بالسيف— كفراً بواحاً عندنا فيه من الله برهان.

ولم يرد في الكتاب والسنة أن تارك الصلاة ليس بكافر أو أنه مؤمن. وغاية ما ورد في ذلك نصوص تدل على فضل التوحيد، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وثواب ذلك. وهي إما مقيدة بقيود في النص نفسه يمتنع معها أن يترك الصلاة، وإما واردة في أحوال معينة يعذر الإنسان فيها بترك الصلاة، وإما عامة فتحمل على أدلة كفر تارك الصلاة. لأن أدلة كفر تارك الصلاة خاصة، والخاص مقدم على العام.

ثالثاً: من الإجماع:

١— أخرج المروزي في "تعظيم قدر الصلاة" (٢|٨٧٧) واللالكائي في "اعتقاد أهل السنة" (٤|٨٢٩): من طريق يعقوب بن إبراهيم (ثقة فاضل) قال ثنا أبي (إبراهيم بن سعد، ثقة حجة) عن محمد بن إسحاق (جيد) قال: ثنا أبان بن صالح (ثقة ثبت) عن مجاهد أبي الحجاج (ثقة إمام) عن جابر بن عبد الله t قال: قلت له: «ما كان يفرق بين الكفر والإيمان عندكم من الأعمال على عهد رسول الله r؟». قال: «الصلاة».

وشغب البعض فقال: لعل بعض الصحابة كان لا يرى تكفير تارك الصلاة، ولم يعرف عنه جابر ولا نحن. أقول: هذا قول خبيث، لأن المراد منه إبطال الإجماع كلية. ثم إذا كان الصحابي لا يُقبل قوله بدعوى الإجماع، فمن الذي سيُقبل قوله؟!

وأخرج المروزي (٢ | ٨٧٥) والحارث في مسنده (كما في زوائد الهيثمي ص١٨١): عن إسماعيل بن عبد الكريم الصنعاني قال: حدثني إبراهيم بن عقيل بن معقل بن منبه، عن أبيه عقيل، عن وهب بن منبه، قال: وسألت جابراً (بن عبد الله t): «هل في المصلين من طواغيت؟». قال: «لا». وسألته: «هل منهم مشرك؟». قال: «لا». وأخبرني أنه سمع النبي r يقول: «بين الشرك والكفر ترك الصلاة». وسألته: «أكانوا يدْعون الذنوب شركاً؟». قال: «معاذ الله! ولم يكن يدعون في المصلين مشركاً».

وهذا إسناد رجاله ثقات، إلا أن ابن معين قد نفى سماع وهب من جابر، واعتبره صحيفة. لكن هذا يعتبر به في الشواهد، لما يتقوى بما قبله. وتأمل كيف نفى جابر كون الصحابة كانوا يسمون الذنوب شركاً. ففيه ردٌّ على من حمل الشرك هنا على شرك الذنب، لا شرك الكفر. وجابر t هو راوي الحديث «إن بين الرجل، وبين الشرك والكفر: ترك الصلاة». فهذا تفسير الحديث (وإن كان صريحاً لا يحتاج لتفسير).

٢– قال التابعي الجليل عبد الله بن شقيق العقيلي: «كان أصحاب محمد r لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر، إلا الصلاة». أخرجه الترمذي (#٢٦٢٢) والحاكم (١ | ٤٨ | ١٢) من طريق بشر بن المفضّل، عن سعيد بن إياس الجُرَيْري، عن عبد الله بن شقيق به. وصححه الحاكم على شرط البخاري ومسلم. وبشر قد سمع من الجريري قبل اختلاطه، كما ذكر ابن حجر في "هدي الساري" (ص٤٠٥).

والمعنى هو أن: الصحابة لا يعتقدون شيئاً من الأعمال الظاهرة تركه كفر غير الصلاة. فإن قيل: كيف هذا وهناك صور كثيرة من الكفر غير ترك الصلاة؟ فالجواب: أن المراد بالحديث تكفير تارك الصلاة، من جملة أعمال الجوارح الظاهرة، التي يسهل جداً تبينها في كل فرد. أما باقي أركان الإسلام فتبينها أصعب. فكيف تعرف أن الرجل يؤدي زكاته، مع علمك بأن صدقة

السر أفضل؟ وأما باقي أعمال الجوارح الظاهرة التي يكفر تاركها، فهي نادرة، وليست عامة في الأمة كعموم الصلاة، وذلك كمن رأى رجلاً يريد أن يقتل نبياً، وهو قادر على الدفاع عن النبي دون أن يلحقه أذى، فلم يفعل، –كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية– فهذا أمر نادر، وفي زمن مخصوص، وفي حق رجل معين. بخلاف الصلاة التي هي عامة في الأشخاص، والأزمنة، والأحوال.

قال المباركفوري في "تحفة الأحوذي" (٧ | ٣٧٠): «قول عبد الله بن شقيق هذا، بظاهره يدل على أنّ أصحاب رسول الله r كانوا يعتقدون أن ترك الصلاة كفر. والظاهر من الصيغة، أن هذه المقالة اجتمع عليها الصحابة، لأن قوله: "كان أصحاب رسول الله r" جمع مضاف، وهو من المشعرات بذلك».

٣– قال التابعي الإمام الحسن البصري: بلغني أن أصحاب رسول الله r كانوا يقولون: «بين العبد وبين أن يشرك، فيكفر: أن يدع الصلاة من غير عذر». أخرجه اللالكائي (٤ | ٨٢٩ #١٥٣٩)، وابن بطة في "الإبانة" (٨٧) والخلال في "السنة" (٤ | ١٤٢ #١٣٧٢).

٤– أخرج محمد بن نصْرٍ المرْوَزي في "الصلاة" (٢ | ٩٢٥ #٩٧٨): ثنا محمد بن يحيى (الذهلي، إمام ثبت) ثنا أبو النعمان (محمد بن الفضل السدوسي، الملقب بعارم: ثقة ثبت) ثنا حماد بن زيد (إمام ثبت فقيه) عن أيوب (تابعي ثبت من سادة الفقهاء) قال: «تَرْكُ الصلاة كُفْر، لا يُختلَفُ فيه». والذهلي قد سمع من عارم قبل اختلاطه، فهذا إسناد غاية في الصحة.

٥– وقال المروزي: سمعت إسحاق بن راهويه (الإمام الثبت المعروف، نظير أحمد بن حنبل) يقول: «صح عن النبي r: أن تارك الصلاة كافر. وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي r إلى زماننا هذا أن: تارك الصلاة عَمْداً من غير عُذر حتى يذهب وقتها، كافر».

٦– قال المروزي في "الصلاة" (٢ | ٩٢٥): «ذكرنا الأخبار المروية عن النبي r في إكفار تاركها، وإخراجه إياه من الملة، وإباحة قتال من امتنع من إقامتها. ثم جاءنا عن الصحابة t مثل ذلك، ولم يجئنا عن أحد منهم خلاف ذلك. ثم اختلف أهل العلم بعد ذلك...». ومعلوم أن محمد

بن نصر المروزي من أهل الاستقراء التام، والمعرفة الواسعة بأقوال أهل العلم، ومواضع الإجماع والنِّزاع، كما صرح بذلك أبو بكر الخطيب، فقد قال في "تاريخ بغداد" (٣ | ٣١٥): «كان من أعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم في الأحكام». قال الذهبي في "سير النبلاء" (١٤ | ٣٤) مؤيدًا ذلك: «يقال: إنه كان أعلم الأئمة باختلاف العلماء على الإطلاق».

٧- ذكر شيخ الإسلام في "شرح العمدة" (٢ | ٧٥) وابن القيم في "الصلاة" (ص٦٧) أن هذا هو إجماع الصحابة، لقول عمر بمحضر الصحابة دون إنكار عليه: "لا حظ في الإسلام، لمن ترك الصلاة" أو "لا إسلام لمن لم يصل".

٨- هذا ولم يستطع القائلون بعدم التكفير، أن يظفروا بصحابي واحد يقول بقولهم. بل ولم يصح لهم عن التابعين عن أحد غير الزهري، وهو من صغار التابعين.

قال ابن حزم المحلى (٢ | ٢٤٢): «ما نعلم لمن ذكرنا من الصحابة r مخالفاً منهم. وهم (أي أتباع المذاهب الأربعة) يشنِّعون بخلاف الصاحب إذا وافق أهواءهم. وقد جاء عن عمر، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وغيرهم من الصحابة r: أن من ترك صلاة فرضٍ واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها، فهو كافر مرتد».

وقد نقله المنذري في "الترغيب والترهيب" (١ | ٣٩٣) وزاد من الصحابة: «عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله، وأبا الدرداء، رضي الله عنهم». قال: «ومن غير الصحابة: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن المبارك، وإبراهيم النخعي، والحكم بن عتيبة، وأيوب السختياني، وأبو داود الطيالسي، وأبو بكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، وغيرهم».

وهذا هو قول جماهير أهل الحديث. وهو مذهب سعيد بن جبير، والحسن البصري، والشعبي، والأوزاعي، ونسب إلى محمد بن الحسن. وهو القول الصحيح للإمام الشافعي، كما ذكره ابن كثير في تفسير قوله تعالى: {فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات} (مريم:٥٩). ونقله الطحاوي عن الشافعي نفسه. ومعلومٌ أن الطحاوي (قبل أن يصير حنفياً)

أخذ الفقه الشافعي عن خاله المزني صاحب الإمام الشافعي. ولا يقال أنه خلط مذهب خاله بمذهب الشافعي، لأن المزني يذهب –مثله مثل الزهري وأبي حنيفة– إلى عدم قتل تارك الصلاة فضلاً عن تكفيره.

ويزعم البعض أن الشافعي ومالك يقولان بقتل تارك الصلاة، ولا يقولان بكفره. مع أنه ليس للشافعي، ولا لمالك، ولا لكثير من الأئمة نصوص في عدم تكفير تارك الصلاة. نعم، نصوا على قتل تارك الصلاة، وليس هذا معناه أنهم يرونه مسلماً. وكذلك هي حال مكحول وحماد بن زيد ووكيع بن الجراح. قال شيخ الإسلام في الفتاوى (٢٨ | ٣٠٨): «وأكثر السلف على أنه يُقتل كافراً، وهذا كله مع الإقرار بوجوبها».

فائدة: قال ابن القيم: «لا يختلف المسلمون أن ترك الصلاة المفروضة عمداً من أعظم الذنوب وأكبر الكبائر، وأن إثمه عند الله أعظم من إثم قتل النفس وأخذ الأموال، ومن إثم الزنا، والسرقة وشرب الخمر، وأنه متعرض لعقوبة الله وسخطه، وخزيه في الدنيا والآخرة».

حجج المعارضين:

فإن قال قائل: ألا يجوز أن تحمل النصوص الدالة على كفر تارك الصلاة على من تركها جاحدا لوجوبها؟ قلنا: لا يجوز ذلك لأن فيه محذورين:

الأول: إلغاء الوصف الذي اعتبره الشارع وعلق الحكم به. فإن الشارع علق الحكم بالكفر على الترك دون الجحود. ورتب الأخوة في الدين على إقامة الصلاة، دون الإقرار بوجوبها. لم يقل الله تعالى: فإن تابوا وأقروا بوجوب الصلاة، ولم يقل النبي r بين الرجل وبين الشرك والكفر جحد وجوب الصلاة. أو العهد الذي بيننا وبينهم الإقرار بوجوب الصلاة، فمن جحد وجوبها فقد كفر. ولو كان هذا مراد الله تعالى ورسوله لكان العدول عنه خلاف البيان الذي جاء به القرآن الكريم، قال الله تعالى: {ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء} (النحل:٨٩). وقال تعالى مخاطبا نبيه: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم}. (النحل:٤٤)

الثاني: اعتبار وصف لم يجعله الشارع مناطا للحكم: فإن جحود وجوب الصلوات الخمس موجب لكفر من لا يعذر بجهله فيه سواء صلى أم ترك.

فإن قال قائل: ألا يحتمل أن يراد الكفر في تارك الصلاة كفر بالنعمة لا كفر بالملة؟ أو أن المراد به كفر دون الكفر الأكبر؟ فيكون كقوله r: «اثنتان بالناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة في الميت» وقوله r: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر» وقوله r: «اثنتان في الناس هما بهم كفر» ونحو ذلك.

قلنا: هذا الاحتمال والتنظير له لا يصح لوجوه:

الأول: أن النبي r جعل الصلاة حَدًّاً فاصِلاً بين الكفر والإيمان، وبين المؤمنين والكفار. والحد يميز المحدود ويخرجه عن غيره. فالمحدودان متغايران لا يدخل أحدهما في الآخر.

الثاني: أن الصلاة ركن من أركان الإسلام، فوصف تاركها بالكفر يقتضي أنه الكفر المخرج من الإسلام. لأنه هدم ركناً من أركان الإسلام، بخلاف إطلاق الكفر على من فعل فعلاً من أفعال الكفر.

الثالث: أن هناك نصوصاً أخرى دلت على كفر تارك الصلاة كفرا مخرجا من الملة. فيجب حمل الكفر على ما دلت عليه لتتلاءم النصوص وتتفق.

الرابع: أن التعبير بالكفر مختلف. ففي ترك الصلاة قال: «بين الرجل وبين الشرك والكفر». فعبر بأل الدالة على أن المراد بالكفر حقيقة الكفر، بخلاف كلمة "كُفْر" منكراً أو كلمة "كَفَر" بلفظ الفعل. فإنه دال على أن هذا من الكفر، أو أنه كفر في هذه الفعلة. وليس هو الكفر المطلق المخرج عن الإسلام.

فإن قال قائل: ما هو الجواب عن الأدلة التي استدل بها من لا يرى كفر تارك الصلاة؟

قلنا: الجواب أن هذه الأدلة لم يأت فيها أن تارك الصلاة لا يكفر، أو أنه مؤمن أو أنه لا يدخل النار، أو أنه في الجنة. ونحو ذلك. ومن تأملها وجدها لا تخرج عن ثلاثة أقسام، كلها لا تعارض أدلة القائلين بأنه كفر.

القسم الأول: أحاديث ضعيفة غير صريحة حاول موردها أن يتعلق بها ولم يأت بطائل.

القسم الثاني: ما لا دليل فيه أصلا للمسألة. مثل استدلال بعضهم، بقوله تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء} (النساء:٤٨). فإن تارك الصلاة مشرك بنص الحديث النبوي الذي في الصحيح. كذلك فإن معنى قوله تعالى: {ما دون ذلك} ما هو أقل من ذلك، وليس معناه ما سوى ذلك، بدليل أن من كذب بما أخبر الله به ورسوله، فهو كافر كفراً لا يغفر له وليس ذنبه من الشرك.

القسم الثالث: عام مخصوص بالأحاديث الدالة على كفر تارك الصلاة. مثل قوله r في حديث معاذ بن جبل: «ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار». أو عام مقيد بما لا يمكن معه ترك الصلاة. مثل قوله r في حديث عتبان بن مالك: «فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله». فتقييد الإتيان بالشهادتين بإخلاص القصد، وصدق القلب، يمنعه من ترك الصلاة. فإذا كان صادقا في ابتغاء وجه الله، فلا بد أن يفعل ما يوصله إلى ذلك. ما ورد مقيدا بحال يعذر فيها بترك الصلاة. وما مر علي في هذا القسم أحاديث صحيحة أصلاً لأذكرها.

ثم يقال في الجمع بين أقوال الطرفين: أن من لم يصل ولا صلاة واحدة في حياته (مع إقراره بوجوبها) فلا يمكن تسميته بالمسلم. فتارك الصلاة كلية كفار. ومن ترك بعضها كسلاً، فهو في مشيئة الله. أما من طلب منه القاضي أن يصلي وإلا يُقتل، فأصر على ترك الصلاة حتى قُتِل، فهذا لا يجب أن يختلف أحد في كفره. لأنه لا يعقل أن يكون إصراره على ترك الصلاة من الكسل، وهو يتعرض للضرب والحبس ويعلم أنه سيُقتل إن لم يصل.

ولم يقل أحد من الصحابة في أن من يصر على ترك الصلاة حتى يُقتل: أنه فاسق غير كافر. قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢٢ | ٤٧): «وهذه الفروع لم تنقل عن الصحابة، وهي فروع فاسدة. فإن كان مقراً بالصلاة في الباطن، معتقداً لوجوبها، يمتنع أن يصر على تركها حتى يقتل، وهو لا يصلي. هذا لا يعرف من بني آدم وعادتهم. ولهذا لم يقع هذا قط في الإسلام، ولا يُعرف أن أحداً يعتقد وجوبها، ويقال له: "إن لم تصل وإلا قتلناك"، وهو يصر على تركها، مع إقراره بالوجوب. فهذا لم يقع قط في الإسلام. ومتى امتنع الرجل من الصلاة حتى يقتل، لم يكن في الباطن مقراً بوجوبها، ولا ملتزماً بفعلها، وهذا كافر باتفاق المسلمين».

فإذا تبين كفر تارك الصلاة بالدليل القائم السالم عن المعارض المقاوم، وجب أن تترتب أحكام الكفر والردة عليه، ضرورة أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

إجماع الصحابة على تكفير تارك الزكاة

حصل في زمن أبي بكر رضي الله عنه القتال لثلاث طوائف: الطائفة الأولى: من ارتد عن أصل الإسلام، إما عاد إلى عبادة الأوثان، وإما أقر بالشهادتين لكنه اتبع نبيا دجالا مثل مسيلمة الكذاب، وطليحة، والأسود العنسي، وأمثالهم، فهؤلاء لا خلاف بين المسلمين أنهم كفار مرتدون.

الطائفة الثانية: من جحد وجوب الزكاة، ورأى أن الزكاة شريعة في حق رسول الله r ثم بعد ذلك لا زكاة في الإسلام، فهؤلاء أيضاً بالإجماع المتحقق أنهم كفار؛ لأنهم جحدوا واجباً معلوماً من الدين بالضرورة بعد قيام الحجة عليهم. ولا نعلم أحداً من العرب صرح بجحد الزكاة.

الطائفة الثالثة وهي أكثر العرب: من لم يظهر جحد وجوب الزكاة، وإنما منعوا أداءها، وهم أهل شوكة ومنعة -أي: أهل قتال-. فهؤلاء لا خلاف في قتالهم لكن اختلف الفقهاء في تكفيرهم. فمنهم (كالشافعي) من جعل قتالهم من جنس البغاة، ومنهم من ألحقهم بالمرتدين، وقد نُقِل إجماع الصحابة على ذلك كما سيأتي.

ومن الأئمة من سلك قولا ثالثاً، فأعذر هؤلاء العرب خاصة في تأويلهم بأن لهم شبهة، ولم يقبل ذلك التأويل من أي قوم بعد عصر الصحابة لأن الأمر استقر بوجوب الزكاة. وهذا ما نص عليه فقهاء الشافعية، كما في شرح النووي على مسلم (١|٢٠٥) وفتح الباري (٨|٧٤٣) وحاشية الرملي (١|٣٣٨).

والقول الأول بعدم تكفير مانع الزكاة، لعل أول من قال به هو الإمام الشافعي، إذ رآى أن إن تسمية مانعي الزكاة مرتدون هو من باب المجاز والتغليب (!!) وأنهم بغاة ليسوا مرتدين، لأنهم لم يجحدوا وجوب الزكاة. وهذا باطل على التحقيق لأن الذين تبعوا مسيلمة والعنسي كانوا قبائل محدودة معروفة بأسمائها بينما امتنعت باقي القبائل عن أداء الزكاة فقط للصديق. وهذا القول، وإن لم يكن متعلقا بالإرجاء، فقد وجده الأشاعرة أنه جار على أصلهم في اشتراط الجحود للتكفير، فتلقّفوه ونقلوه في كتبهم. ولهذا لم يعرف كثير من المعاصرين غير هذا القول. ولم يثبت عن الصحابة أنهم تكلموا في مسألة الجحد أو الإقرار بالوجوب في حق مانعي الزكاة وتعليق الحكم عليهم بذلك. فهذه كما قال ابن تيمية -كما سلف-: فروع فاسدة لم تنقل عن الصحابة.

وأما القول الثاني فهو إجماع الصحابة على تكفير مانعي الزكاة بمجرد المنع، دون النظر إلى إقرارهم بالوجوب أو الجحد. ودليله حديث أبي هريرة قال: لما توفي النبي r واسْتُخْلِفَ أبو بكر، وكَفَر من كَفَر من العرب، قال عمر: «يا أبا بكر، كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله r: "أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله، عَصَم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابُهُ على الله"؟». قال أبو بكر: «والله لأقاتِلَنّ من فَرَّق بين الصلاة والزكاة. فإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله r لقاتلتهم على منعها». قال عمر: «فو الله ما هو إلا أن رأيت أنْ قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق». متفق عليه واللفظ للبخاري (#٦٩٢٤) في باب «قتل من أبى قبول الفرائض وما نُسبوا إلى الردّة» بكتاب «استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم».

ودليل تكفير أبي بكر t لمانعي الزكاة قوله «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة». حيث كان هؤلاء المرتدين يقيمون الصلاة ولا يؤدون الزكاة. وقد استقر إجماع الصحابة على كفر تارك الصلاة ووجوب قتله إن لم يتب، فدلت تسويته بين الصلاة والزكاة على أن مانعي الزكاة عنده كفار يجب قتالهم. ومن زعم أنه سوّى بين تارك الصلاة ومانع الزكاة في العقوبة (القتل) دون الحكم (الكفر) فقد أخطأ. فقد سوّى بينهما أبو بكر تسوية مطلقة تشتمل على الحكم والعقوبة. ويدل عليه قول أبي هريرة «وكفر من كفر من العرب». وهو اختيار البخاري كما ذكره في ترجمة الباب «وما نُسبوا إلى الرِدّة». وقد وافق الصحابة أبا بكر فيما ذهب إليه، فكان هذا إجماعاً منهم على كفر مانعي الزكاة. ونقل الأثرم فيمن ترك صوم رمضان هو مثل تارك الصلاة؟ فقال: "الصلاة آكد، ليس هي كغيرها"، فقيل له: تارك الزكاة؟ فقال: "قد جاء عن عبد الله (أي ابن مسعود): ما تارك الزكاة بمسلم، وقد قاتل أبو بكر عليها، والحديث في الصلاة". يقصد أن الحديث الصريح في تكفير تارك العمل إنما جاء في الصلاة، ومع ذلك يقاس عليها الزكاة لقول ابن مسعود ولقتال أبي بكر من امتنع عنها.

ولعل أعظم دليل على تكفير الصحابة لمانعي الزكاة أنه لم يُنقل أن الصحابة ساروا في قتال مانعي الزكاة سيرة تختلف عن سيرتهم في قتال سائر المرتدين، كقوم مسيلمة الكذاب وغيرهم. فدَلّ على أنهم لم يفرقوا بينهم، بخلاف ما صنع عَلِيّ بن أبي طالب في قتاله للبغاة في وقعة الجمل وصفين. إذ أخبر جيشه بأن لا يجهزوا على جريح وألا يتبعوا مُدْبراً (نيل الأوطار ٧|٣٥٣). قال ابن تيمية في منهاج السنة (٤|٤٩٦): «وقد تواتر عن عَلِيّ يوم الجمل لما قاتلهم أنه لم يتبع مدبرهم ولم يُجهز على جريحهم ولم يغنم لهم مالاً ولا سبى لهم ذرية». ولا يُعرف قط أن المسلمين قط قد طبقوا أحكام البغاة هذه قبل الفتنة الكبرى بعد مقتل عثمان t. بل من السلف من نقل الإجماع على أن قتال أبي بكر للمرتدين كان من جنس قتال الكفار، لا من جنس قتال البغاة.

وممن نقل إجماع الصحابة على تكفير مانعي الزكاة: الإمام أبو عُبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤هـ) في كتابه الإيمان (ص١٧): «والمصدق لهذا جهاد أبي بكر الصديق t بالمهاجرين

والأنصار على منع العرب الزكاة، كجهاد رسول الله r أهل الشرك سواء، لا فرق بينهما في سفك الدماء وسبي الذرية واغتنام المال، فإنما كانوا مانعين لها غير جاحدين بها». وممَّن نصَّ على ذلك: القاضي أبو يعلى الفراء حيث يقول في مسائل الإيمان (٣٣٠): «وأيضاً فإنه إجماع الصحابة، وذلك أنهم نسبوا الكفر إلى مانع الزكاة، وقاتلوه وحكموا عليه بالردة، ولم يفعلوا مثل ذلك بمن ظهرت منه الكبائر، ولو كان الجميع كفاراً لسَوّوا بين الجميع». وقال الجصَّاص الحنفي في تفسيره للآية [النساء:٦٥]: «وذلك يوجب صحة ما ذهب إليه الصحابة في حكمهم بارتداد من امتنع عن أداء الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم. لأن الله تعالى حكم بأن من لم يُسلم للنبي r وحكمه فليس من أهل الإيمان».

وقد نقل شيخ الإسلام اتفاق الصحابة على هذا فقال في الفتاوى (٢٨ | ٥١٩): «وقد اتفق الصحابة والأئمة بعدهم على قتال مانعي الزكاة وإن كانوا يصلون الخمس ويصومون شهر رمضان. وهؤلاء لم يكن لهم شبهة سائغة فلهذا كانوا مرتدين، وهم يقاتلون على منعها وإن أقروا بالوجوب كما أمر الله». وقال: «كان السلف قد سموا مانعي الزكاة مرتدين مع كونهم يصومون ويصلون ولم يكونوا يقاتلون جماعة المسلمين». وهناك قول آخر له نقله عنه علماء الدعوة النجدية، وهو قوله: «والصحابة لم يقولوا: أأنت مقرٌّ لوجوبها أو جاحد لها؟ هذا لم يعهد عن الخلفاء والصحابة بحال. بل قد قال الصديق لعمر: "والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله r لقاتلتهم على منعها"، فجعل المبيح للقتال مجرد المنع لا جحد الوجوب. وقد روي أن طوائف منهم كانوا يُقِرّون بالوجوب، لكن بخلوا بها. ومع هذا فسيرة الخلفاء فيهم سيرة واحدة: وهي قتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم والشهادة على قتلاهم بالنار، وسمّوهم جميعهم أهل الردّة».

وهنا نجد بعض الفقهاء قد فصّل في متى يكفر الممتنع عن الزكاة. فالإمام أحمد بن حنبل يرى أنه يكفر إن امتنع وحارب الإمام الذي يطالبه بذلك. أما الفرد الذي لم يمتنع ولم يقاتل، فإنه لا يكفر. وهذا له أدلته ومنها: "إنا آخذوها وشطر ماله" وحديث: "ما ينقم ابن جميل" وغيرها. ومن هنا روى الميموني عن الإمام أحمد أنه قالَ في من منعَ الزكاة وقاتلَ عليها –كما منعوا أبا

بكر وقاتلوا عليها-: "لم يورَث ولم يُصلَّ عليه، وإن منعها من بُخلٍ أو تهاون فلم يقاتل ولم يحارب على المنع ورث وصُلِّي عليه". لكن من المتأخرين من اعترض على هذا، بأن قتال الممتنع عن الزكاة، دلالة على تكذيبه بفرض الزكاة. فإذا كان المرء يُدعى إلى الزكاة فيأبى ذلك، ثم يسمعُ بالجيوش تحيش لقتاله على منعه، فيأبى ذلك، ثم يقاتل على ذلك، فهذا دليل على تكذيبه بها. أقول: هذا المعنى صحيح ويمكن تصوره في حق المعين الذي يُعرض عليه فعل الصلاة أو الزكاة، ويمتنع عن ذلك مع تهديده بالقتل. ولكن هذا المعنى لا يلزم في حق الجماعة الكبيرة الممتنعة إذا عُرض عليها القتال، فإن ورود المعنى في هذه الحال بعيد، خاصة مع قوة التأثير القبلي في زمن المرتدين والتعصب الجاهلي للأنساب، فمن المحتمل جداً أن ترفض القبيلة الكبيرة دفع الزكاة إلى الصحابة حميةً وتعصباً.

وإذا تدبرنا الحديث السابق نجد أن أبا بكر t وصف من أراد قتالهم «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه إلى رسول الله r لقاتلتهم على منعه»، لوجدنا عدد من الفوائد:

هؤلاء كانوا يشهدون بالشهادتين ويصلون.

الصحابة لم يختلفوا على قتال الممتنع عن الصلاة وأنه كافر حلال الدم والمال.

من هنا قاس الصديقُ الممتنعَ عن الزكاة (وهو ما شك به عمر) على الممتنع عن الصلاة (وهو ما يتفق الجميع على تكفيره).

في النهاية اقتنع الفاروق بهذه الحجة و أنه لا فرق بين الصلاة و الزكاة عند الإمتناع، {فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ}.

إن الصديق قد جعل المبيح للقتال مجرد المنع (لو منعوني عناقا...)، لا جحد الوجوب. فقضية الجحد والاعتقاد لم يأت عن الصحابة.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن عمر لم يوافق أبا بكر في تكفير مانعي الزكاة، بدليل أنه رَدّ السَّبْي إليهم في خلافته. وهذا خطأ، فإن رَدّ السبي لا يدل على مخالفة عمر لأبي بكر في تكفير

مانعي الزكاة، بدليل أنه رَدّ سبي غيرهم من المرتدين كقوم مسيلمة الكذاب وطليحة الأسدي. فهل خالف عمر في كُفْر هؤلاء؟! بل الصواب في هذا ما ذكره ابن تيمية في "منهاج السنة" (٦ | ٣٤٧-٣٤٩) أن عمر ردّ السبي لسائر المرتدين من العرب بسبب توبتهم ورجوعهم إلى الإسلام. قال ابن تيمية: «وأما قوله: "الخلاف السادس: في قتال مانعي الزكاة، قاتلهم أبو بكر، واجتهد عمر في أيام خلافته، فرد السبايا والأموال إليهم، وأطلق المحبوسين" . فهذا من الكذب الذي لا يخفى على من عرف أحوال المسلمين؛ فإن مانعي الزكاة اتفق أبو بكر وعمر على قتالهم، بعد أن راجعه عمر في ذلك... وهذا إذا وقع ليس فيه بيان اختلافهما، فإنه قد يكون عمر كان موافقًا على جواز سبيهم، لكن رد إليهم سبيهم، كما ردَّ النبيُّ r على هوازن سبيهم بعد أن قسمه بين المسلمين، فمن طابت نفسه بالرد وإلا عوضه من عنده لما أتي أهلهم مسلمين فطلبوا رد ذلك إليهم. وأهل الردة قد اتفق أبو بكر وعمر وسائر الصحابة على أنهم لا يُمَكَّنون من ركوب الخيل ولا حمل السلاح، بل يُتركون يتبعون أذناب البقر، حتى يُري الله خليفة رسوله والمؤمنين حُسن إسلامهم (الكلام عن قوم بزاخة أتباع طليحة كما رواه البرقاني في مستخرجه على شرط البخاري). فلما تبيّن لعمر حُسن إسلامهم ردّ ذلك إليهم، لأنه جائز».

ونقل ابن جرير الطبري أن عمر ردّ السبي في خلافته لتعظيم أمر العرب، فقال في "تاريخه" (٢ | ٣٠٤): «فلما وَلِيَ عمر رحمه الله قال: "إنه ليقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً، وقد وسَّع الله وفتح الأعاجم". واستشار في فداء سبايا العرب في الجاهلية والإسلام، إلا امرأة ولدت لسيّدها. وجعل فِداء كل إنسان سبعة أبعرة وستة أبعرة، إلا حَنِيفة كِنْدة فإنه خفّف عنهم لقتل رجالهم، ومَنْ لا يقدر على فِداء لقيامهم وأهل دَبَا. فتتبعت رجالُهم نساءَهم بكل مكان». وكما ترى فقد ردّ عمر جميع السبي للمرتدين التائبين، وحتى سَبْي الجاهلية بين العرب قبل الإسلام، كما رد النبي r على هوازن سبيهم بعد أن قسمه بين المسلمين. فلا دلالة في هذا على أنه خالف أبا بكر في تكفير مانعي الزكاة.

تحريم شد الرحال إلى قبر النبي

قال الفقيه ابن القاسم (صاحب مالك) في "المدونة الكبرى" (٢ | ٣٧٠): «قال مالك: وناس يقولون "زرنا قبر النبي r". قال (ابن القاسم): فكان مالك يكره هذا ويُعظِّمه أن يقال "إن النبي —عليه الصلاة والسلام— يُزار"».

قال القاضي المالكي عياض: «كراهة مالك له، لإضافته إلى قبر النبي (r)، لقوله (عليه الصلاة والسلام): "اللهم لا تجعل قبري وثناً يُعبَد. اشتد غضب الله على قومٍ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد". ينهى عن إضافة هذا اللفظ إلى القبر والتشبه بفعل ذلك، قطعا للذريعة، وحسماً للباب».

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٨ | ٣٤٢): «وقد كره الإمام مالك —وهو من أعلم الناس بحقوق رسول الله وبالسنة التي عليها أهل مدينته من الصحابة والتابعين وتابعيهم— كَرِهَ أن يقال: "زرت قبر رسول الله". ولو كان هذا اللفظ ثابتاً عن رسول الله معروفاً عند علماء المدينة، لم يَكره مالك ذلك. وأما إذا قال: "سَلَّمْتُ على رسول الله r"، فهذا لا يُكره بالاتفاق».

يقول الإمام مالك في "المدونة الكبرى" (٢ | ٤٧١): «من قال لله علي أن آتي المدينة أو بيت المقدس أو المشي إلى المدينة أو إلى بيت المقدس، فلا شيء عليه. إلا أن يكون نوى بقوله ذلك أن يصلي بمسجد المدينة أو مسجد بيت المقدس. فإن كانت تلك نيته، وجب عليه الذهاب إلى بيت المقدس أو إلى مسجد المدينة راكباً. ولا يجب عليه المشي إليه، وإن كان حلف بالمشي، ولا دم عليه».

فانظروا كيف حصر الإمام مالك سفر القربة إلى المدينة أو بيت المقدس فقط إذا كان بنية الصلاة في مسجديهما. وإلا فلا يجب عليه الوفاء بنذره، لأنه لا توجد قربة ينشأ لها سفرا إلى المدينتين إلا الصلاة في المسجدين. رغم أن النبي r مقبور في المدينة، وملاصق للمسجد. فلم يقل مالك "أو نوى زيارة قبره" كما يقرره كثير من متأخري المذاهب. وسبب فتوى مالك أن

المرء إذا التزم قربة وطاعة، لزمته، وعليه أن يأتيها. فإن لم يكن ما التزمه قربة (وإن كان حلالاً)، لا يلزمه. قال ابن عبد البر في التمهيد (٢ | ٦٢): «أصل مالك الذي لم يخالفه فيه أحد من أصحابه: أن من نذر ما فيه لله طاعة بما لا طاعة فيه، لزمه الوفاء بما فيه طاعة وترك ما سواه، ولا شيء عليه لتركه. وذلك كمن نذر أن يمشي إلى بيت المقدس للصلاة فيه، فينبغي له أن يقصد بيت المقدس لما في ذلك من الطاعة، وليس عليه قصده ماشياً إذ المشي لا طاعة فيه ولا هدي عليه».

وحتى نتأكد من فهمنا لكلام الإمام مالك –رغم وضوحه–، ننظر إلى فهم أصحابه المتقدمين (وليس المتأخرين). قال ابن عبد الهادي في "الصارم المنكي": «ولو نذر السفر إلى غير المساجد أو السفر إلى مجرد قبر نبي، أو صالح لم يلزمه الوفاء بنذر باتفاقهم، فإن هذا السفر لم يأمر به النبي r، بل قد قال: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد". وإنما يجب بالنذر ما كان طاعة. وقد صرح مالك –وغيره–، بأن من نذر السفر إلى المدينة النبوية: إن كان مقصوده الصلاة في مسجد النبي r، وفّى بنذره. وإن كان مقصوده مجرد زيارة القبر –من غير صلاة في المسجد–، لم يف بنذره. قال: لأن النبي r قال: "لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد".

ذكره إسماعيل بن إسحاق (قاضي القضاة المالكي الجهضمي، ت٢٨٢هـ) في "المبسوط". – ومعناه في "المدونة" و "الجلاب"، وغيرهما من كتب أصحاب مالك– يقول: "إن من نذر إتيان مسجد النبي r لزمه الوفاء بنذره، لأن المسجد لا يؤتى إلا للصلاة، ومن نذر إتيان المدينة النبوية فإن كان قصده الصلاة في المسجد وفى بنذره، وإن قصد شيئاً آخر مثل زيارة من بالبقيع أو شهداء أحد لم يف بنذره، لأن السفر إنما يشرع إلى المساجد الثلاثة". وهذا الذي قاله مالك وغيره، ما علمت أحد من أئمة المسلمين قال بخلافه، بل كلامهم يدل على موافقته. وقد ذكر أصحاب الشافعي وأحمد في السفر لزيارة القبور قولين: التحريم والإباحة. وقدماؤهم وأئمتهم قالوا: إنه محرم. وكذلك أصحاب مالك وغيرهم... فإذا حصل الاتفاق على أن السفر إلى القبور ليس بواجب ولا مستحب، كان من فعله –على وجه التعبد– مبتدعاً مخالفاً للاجتماع. والتعبد بالبدعة ليس بمباح».

والمقصود في هذا الموضوع بيان لفظ مالك، وإلا فالمسألة بحثها شيخ الإسلام بتوسع في كتابه العجاب "اقتضاء الصراط المستقيم".

وهذه مسألة أجمع السلف عليها ولم يختلفوا. قال الإمام العلامة محيي الدين محمد بير علي بن إسكندر البركوي الرومي الحنفي في "زيارة القبور" (ص١٨، ط دار الإفتاء). حاكياً إجماع المسلمين على بدعية السفر إلى زيارة القبور الأنبياء والصالحين: «... ومنها السفر إليها مع التعب الأليم والإثم العظيم. فإن جمهور العلماء قالوا: السفر إلى زيارة قبور الأنبياء والصالحين بدعة، لم يفعلها أحد من الصحابة والتابعين، ولا أمر بها رسول رب العالمين، ولا استحبها أحد من أئمة المسلمين. فمن اعتقد ذلك قربة وطاعة، فقد خالف الإجماع. ولو سافر إليها بذلك الاعتقاد، يحرم بإجماع المسلمين». والبركوي إمام معروف أحد كبار علماء الحنفية وأحد قضاة العثمانية. من أشهر كتبه "الطريقة المحمدية". فقد تهافت الحنفية عليه وشرحوه بعدة شروح. وقد ألف رسالة "زيارة القبور" قطع بها دار القبورية وقلع شبهاتهم.

أساسيات في الإسلام يجهلها كثير من العلماء

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد: فهذا المقال يعرض مفاهيم أساسية بعضها لا يتم الإسلام إلا بها، ومع ذلك يجهلها كثير من الناس بل كثير من العلماء نتيجة الهزيمة الفكرية أمام الفكر الغربي.

انحطاط المسلمين بسبب الهزيمة النفسية

معنى الولاء والبراء

الحد الفاصل بين موالاة وتولي الكفار

الجهاد والفتوحات الإسلامية

الجزية وأهل الذمة

قتل المرتد

الرق في الإسلام

تهنئة الكفار بأعيادهم

الأخطار التي يواجهها الإسلام اليوم – وبيان أشد أعداء الإسلام

لا شك أن أشدُّ خطر يواجه الأمة الإسلاميّة هو بعدها عن كتاب الله وسنة رسوله r، واستبدالهما بالقوانين الوضعيّة والمذاهب المنحرفة. وكلما كان المرء من السنة أبعد، كان من الشرك والبدعة أقرب. وسبب تفرق الأمة هو بعدها عن الإسلام، فإن الوحدة لا تكون إلا على الكتاب والسنة كما قال تعالى {وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} (١٠٣) آل عمران. لكن لو نظرنا

إلى أخطر الأفكار التي تهدد كيان الأمة الإسلامية، لوجدنا أخطرها وأكثرها ضرراً هو الفكر الغربي. نعم هناك أخطار أخرى كالفكر الشيعي مثلاً، لكنه محصور في مناطق معينة. وهناك الفكر الصوفي الذي يُقعد الأمة عن الجهاد، لكنه كذلك ليس واسع الانتشار في الغالب، وهو مدعوم من الاستعمار. فالخطر الحقيقي هو الغزو الفكري الصليبي للعالم الإسلامي. وهو المسؤول عن نشر الشهوات وزرع الخلاف. والعالم الصليبي في الحقيقة ليس أقوى من العالم الإسلامي ولا أكثر عدداً. لكن الذي يضعف المسلمين هو إعجابهم بحضارة الكفار الجاهلية وانهدام مفهوم الاستعلاء عندهم. وهذا كله ناتج عن الجهل بأهم جزء من عقيدة التوحيد: توحيد الحاكمية الذي منه مفهوم الولاء والبراء. وسنرى أن الكثير من الإشكاليات الفكرية التي يستصعب فهمها بعض المسلمين اليوم، وربما يخجلون بها أمام الغربيين، لم تكن مشكلة أبداً عند المتقدمين.

والإسلام يدعو المسلم لأن يفخر بدينه ويعتز به، بل يستعلي به على غير المسلمين. يقول الله تعالى: {وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ} (١٣٩) سورة آل عمران. والإيمان اعتقاد وقول وعمل، لا كما يعتقد بعض العوام أن الإيمان في القلب فقط! فمن كان مؤمناً، فهو خير من أحسن كافر. {أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ؟! (٣٥) مَا لَكُمْ؟ كَيْفَ تَحْكُمُونَ!} سورة القلم. يقول الكاتب النمساوي "محمد أسد" عن انحطاط المسلمين: «ليس لنا للنجاة من عار هذا الانحطاط الذي نحن فيه سوى مخرج واحد؛ علينا أن نُشعر أنفسنا بهذا العار، بجعله نصب أعيننا ليل نهار! وأن نَطعم مرارته... ويجب علينا أن ننفض عن أنفسنا روح الاعتذار الذي هو اسم آخر للانهزام العقلي فينا، وبدلاً من أن نُخضع الإسلام باستخذاء للمقاييس العقلية الغربية، يجب أن ننظر إلى الإسلام على أنه المقياس الذي نحكم به على العالم. أما الخطوة الثانية فهي أن نعمل بسنة نبينا على وعي وعزيمة... يجب على المسلم أن يعيش عالي الرأس، ويجب عليه أن يتحقّق أنه متميز، وأن يكون عظيم الفخر لأنه كذلك، وأن يعلن هذا التميز بشجاعة بدلاً من أن يعتذر عنه !».

فالذي يحاول أن يعتذر للإسلام، ويخجل من تعاليم إسلامية، هو شخص مهزوم فكرياً أمام الجاهلية. وهذا غير الذي يدافع عن الإسلام، ويوضح مفاهيم أخطأ الناس في فهمها، أو يتدرج في طرح الإسلام عليهم حسب عقولهم. وليس اللوم على هؤلاء، لكن اللوم على من يتمنى في قرارة نفسه أن الله لم ينزل حكم كذا وكذا. فهذا أضر الناس على الإسلام. وقد يؤدي خجله من بعض تعاليم الإسلام أن ينكر هذه التعاليم. فيزعم أن الجهاد دفاعي فقط، وأن تعدد الزوجات مكروه، وأن حرية الكفر مكفولة بالإسلام، وأمثال ذلك. وهذا إنما يكون عن قناعة، أو عن ظن بأن من مصلحة الإسلام تحديث الناس بهذا وإن كان خطأ. لكن الإسلام يوجب على المسلم أن يقول الحق، ويُبلّغ الدعوة كما هي، دون أن يكون مسؤولاً عن النتائج. قال تعالى: {وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ...} (٢٩) سورة الكهف. وهذا نوح عليه السلام من أهل العزم من الرسل لبث في الدعوة قرابة ألف سنة، فما آمن معه إلا القليل جداً. فهل يُلام على ذلك؟ اللهم لا، فإن مسؤولية الرسل ومسؤولية المسلمين هي البلاغ فقط {وَمَا عَلَيْنَا إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ} (١٧) سورة يس، ولسنا مسؤولين عن النتائج.

يقول الشهيد سيد قطب في "في ظلال القرآن": «عن قتادة أن ناساً من كفار قريش قالوا للنبي r: "إن سرّك أن نتبعك، فاطرد فلانا وفلانا" ناسا من ضعفاء المسلمين. فقال الله تعالى {وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...} (٥٢) سورة الأنعام. فرغم أن إسلام زعماء الكفر وقادته مما لا يختلف في كونه مصلحة عظيمة للدعوة، بل هو نصر وفتح كبير لها، ورغم أن مفسدة طرد وإبعاد هؤلاء النفر المستضعفين يظهر لأكثر العقول أنها أقل بكثير من مصلحة إسلام زعماء الكفر، إلا أن الله سبحانه وتعالى بيّن أن تلك المصلحة ملغاة، لا اعتبار لها، إذا جاءت من هذا الطريق. كما بين تعالى أن حفظ دين هؤلاء النفر المستضعفين: هو المصلحة الحقيقية».

ويقول في تفسيره لسورة الحج (٤ | ٢٤٣٥): «إن كلمة "مصلحة الدعوة" يجب أن ترتفع من قاموس أصحاب الدعوات، لأنها مزلة، ومدخل للشيطان يأتيهم منه حين يعز عليهم أن يأتيهم من ناحية مصلحة الأشخاص! ولقد تتحول "مصلحة الدعوة" إلى صنم يتعبدون أصنامه

وينسون معه منهج الدعوة الأصيل! إن على أصحاب الدعوة أن يستقيموا على نهجها ويتحروا هذا النهج، دون التفات إلى ما يعقبه هذا التحري من نتائج قد يلوح لهم أن فيها خطراً على الدعوة وأصحابها! فالخطر الوحيد الذي يجب أن يتقوه هو خطر الانحراف عن النهج لسبب من الأسباب، سواء كان هذا الانحراف كثيراً أو قليلاً. والله أعرف منهم بالمصلحة، وهم ليسوا بها مكلفين. إنما مكلفون بأمر واحد، أن لا ينحرفوا عن المنهج وأن لا يحيدوا عن الطريق».

ويقول في كتابه "معالم في الطريق": «وليس في إسلامنا ما نخجل منه، وما نضطر للدفاع عنه. وليس فيه ما نتدسّس به للناس تدسُّساً، أو ما نتلعثم في الجهر به على حقيقته.. إن الهزيمة الروحية أمام الغرب وأمام الشرق وأمام أوضاع الجاهلية هنا وهناك هي التي تجعل بعض الناس.. المسلمين.. يتلمس للإسلام موافقات جزئية من النظم البشرية، أو يتلمس من أعمال "الحضارة" الجاهلية ما يسند به أعمال الإسلام وقضاءه في بعض الأمور... إنه إذا كان هناك من يحتاج للدفاع والتبرير والاعتذار فليس هو الذي يقدم الإسلام للناس. وإنما هو ذاك الذي يحيا في هذه الجاهلية المهلهلة المليئة بالمتناقضات وبالنقائض والعيوب، ويريد أن يتلمس المبررات للجاهلية. وهؤلاء هم الذين يهاجمون الإسلام ويلجئون بعض محبيه الذين يجهلون حقيقته إلى الدفاع عنه، كأنه متهم مضطر للدفاع عن نفسه في قفص الاتهام!».

قال العلامة المعلمي في "الأنوار الكاشفة" (ص٢٥): «إن أضرّ الناس على الإسلام والمسلمين هم "المحامون الاستسلاميون"، يطعن الأعداء في عقيدة من عقائد الإسلام، أو حكم من أحكامه، ونحو ذلك، فلا يكون عند أولئك المحامين من الإيمان واليقين والعلم الراسخ بالدين والاستحقاق لعون الله وتأييده ما يثبتهم على الحق ويهديهم إلى دفع الشبهة، فيلجئون إلى الاستسلام بـ"نظام": ١- ونظام المتقدمين: التحريف. ٢- ونظام المتوسطين: زعم أن النصوص النقلية لا تفيد اليقين، والمطلوب في أصول الدين اليقين. فعزلوا كتاب الله، وسنة رسوله عن أصول الدين. ٣- ونظام بعض العصريين: التشذيب». رحم الله العلامة المعلمي، ماذا لو عاش ليرى القرضاوي؟

يقول الشيخ المنجد: «ومن عجائب الأمور أننا أصبحنا في زمن نرى فيه أناساً من المسلمين، يستحون أن يذكروا آيات الجهاد وأحاديثه أمام أصدقائهم من الكفار! وتحمّر وجوههم خجلاً من ذكر أحكام الجزية والاسترقاق وقتل الأسرى... وودوا لو محوا تلك الآيات والأحاديث من القرآن والسنة حتى لا ينتقدهم العالم المتخلف في مبادئه، الذي يزعمون أنه متحضر! وإذا لم يستطيعوا محوها، عمدوا إلى تأويلها وتحريفها ولي أعناقها حتى توافق أهواء ساداتهم. -ولا أقول حتى توافق أهواءهم، فإنهم أضعف من أن تكون لهم أهواء، وأشد جهلاً- بل أهواء سادتهم ومعلميهم من المبشرين والمستعمرين أعداء الإسلام».

وقال د. محمد حسين في "الإسلام والحضارة الغربية" (ص٤٧): «أما الوسيلة الأخرى التي اتخذها الاستعمار لإيجاد هذا التفاهم المفقود [بين المسلمين والمستعمرين] وعمل على تنفيذها فهي أبطأ ثماراً من الوسيلة الأولى [تربية العلمانيين]، ولكنها أبقى آثاراً، كما لاحظ اللورد لويد. وهي تتلخص في: تطوير الإسلام نفسه، وإعادة تفسيره؛ بحيث يبدو متفقاً مع الحضارة الغربية، أو قريباً منها، وغير متعارض معها على الأقل، بدل أن يبدو عدواً لها، أو معارضاً لقيمها وأساليبها».

معنى الولاء و البراء

الولاء والبراء هو صلب الإيمان، وبه يظهر الفرق بين الصادق والكاذب. فالولاء هو موالاة المؤمنين ومحبتهم ونصرتهم. والبراء هو البراءة من الكفار. وهذا المفهوم يجسده قول الله تعالى: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ ...} (٢٩) سورة الفتح، وقوله: {... أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ...} (٥٤) المائدة.

الجهاد والفتوحات الإسلامية

جهاد الطلب (أي الجهاد الهجومي) فرض على المسلمين لفرض نظام الإسلام ونشر العدل في الأرض. على أن بعض المهزمين نفسياً من المعاصرين، جعلوا الجهاد للدفاع عن النفس فقط.

يقول وهبة الزحيلي في كتابه آثار الحرب (ص٦٥): «ليس من أهداف الإسلام أن يفرض نفسه على الناس فرضا حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة، إذ أن كل ذلك محاولة فاشلة ومقاومة لسنة الوجود ومعاندة للإرادة الإلهية». وهذا القول هو من باب الهزيمة الفكرية التي أدت إلى إساءة فهم أهم مقاصد الإسلام. ألم يقرأ الشيخ قول الله تعالى: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ} (٣٣) سورة التوبة. فالله يريد أن يظهر دينه على سائر الأديان، وسيفعل ذلك بلا ريب. هذه هي الإرادة الإلهية كما يصرح بها القرآن. وبعض الناس يظنون هذا مخالفاً لقوله تعالى : {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...} (٢٥٦) سورة البقرة. وليس هناك من تناقض قط. فالإسلام لا يجبر الناس على الدخول فيه، لكنه يسعى بكل قوة أن يفرض نفسه على الناس فرضاً بمعنى أنه يصبح هو الدين المهيمن وتصبح شريعته هي المسيطرة الحاكمة دون غيرها، وأما من لم يعتنق الإسلام فعليه أن يكون من أهل الذمة أي مواطن من الدرجة الثانية. وليس في هذا ظلم له، بل هو من باب إنزال الناس منازلهم التي يستحقونها.

يذكر الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني في كتابه القيّم "أجنحة المكر الثلاثة: التبشير، الإستشراق، الإستعمار"، الفصل الثامن <خطط العدو لغزو الإسلام – بتفريغه من مضامينه الصحيحة>: «–٤–محاولات الغزاة إلغاء ركن الجهاد في سبيل الله: ... وبحثوا عن سر هذه المقاومة العنيدة المستمرة، والفداء الذي لم ينقطع؛ فوجدوا أن من أركان الإسلام لنشره وصيانته وحماية المسلمين وبلادهم من أي تسلط غير إسلامي، ركن الجهاد في سبيل الله، الذي يغذيه في قلب المسلم إيمانه الراسخ بما أعد الله للمجاهدين في سبيله من أجر عظيم عنده، فهو إن لم يظفر برضوان الله والجنة يحركه الأمل بأن ينال الحسنيين أو إحداهما: النصر والجنة. ولذلك وجه الاستعماريون جهوداً عظيمة في خطة عظيمة متعددة الشُّعَب، لغزو هذا الركن العملي الخطير من أركان الإسلام، وإضعاف أثره في صفوف المسلمين، وهدم بواعثه في قلوبهم.

وفكروا وقدروا وخططوا، ثم استخدموا لهدمه عدة أسلحة، وعملوا على إلغائه ورفعه رفعاً كليّاً، وجربوا أن ينشروا بين المسلمين عقائد جديدة تفسر نصوص الإسلام بحسب أهوائها وتنادي

بالإخوة الإنسانية، دون تفريق بين الأديان القائمة وتفسر الإسلام بأنه واحد من هذه الأديان المنتشرة في الأرض، يدعو إلى المحبة، وإلى التآخي العام بين البشر، مهما كانت مذاهبهم واتجاهاتهم وأعمالهم ومعتقداتهم، ولا يفرض نفسه على الناس فرضاً، وما هو بدين قتال وسفك دماء، وأما القتال الذي حصل في صدر الإسلام فقد كان عملية مرحلية فقط، انتهى دورها بانتشار الإسلام في العالم، وأضافوا إلى هذا التغيير في مفهوم الإسلام أخلاطاً اعتقادية أخرى تنسف الإسلام من أساسه . أهـ (ط دار القلم – ص ٢٠٩).

ثم ذكر صـ(٢١٨): «–٥– محاولة حصر ركن الجهاد في سبيل الله بالدفاع فقط: ولما لم تظفر القوى المعادية للإسلام برفع ركن الجهاد في سبيل الله من عقول المسلمين وقلوبهم، اتخذوا لهدم هذا الركن سلاحاً آخر، ألا وهو سلاح مهاجمة الإسلام عن طريق المستشرقين، وذلك باتهامه بأنه لم ينتشر بالدعوة والتبشير، والإقناع بأنه حق، وإنما انتشر بالسيف، وإكراه الناس عليه. وقد استطاعت هذه الفرية التي أطلقها المستشرقون أن تستدرج بعض المسلمين الغيورين على إسلامهم، وأن تبرر لبعض عملاء الاستشراق من المسلمين، أن يدافعوا عن فكرة الجهاد في سبيل الله بنظريات تنادي بأن الحروب الإسلامية لم تكن إلا حروب دفاعية فقط، فهدموا بذلك شطر من هذا الركن، واستفادت من هدمه القوى المعادية للإسلام فوائد عظيمة».

الجزية وأهل الذمة

الجزية في اللغة مشتقة من مادة (ج ز ي)، تقول العرب: "جزى، يجزي، إذا كافأ عما أسدي إليه"، والمعنى في المصطلح الإسلامي: هي قدر من المال يدفعه من هو قادر على القتال من النصارى و اليهود (أهل الذمة) في بلاد المسلمين حزاءً للمسلمين على حمايتهم، ويعفى منه الكهول و النساء و الأطفال و العجزة و المعاقين و اللذين يقاتلون في صفوف المسلمين. ويفرض على المسلمين دفع الزكاة التي تؤخذ من الأغنياء وترد على الفقراء والمساكين. والإسلام لم يكن أول من أخذ الجزية، فهي قانون عند كل الأمم بمن فيهم اليهود (يشوع ١٠ | ١٦) والنصارى (متّى ٢٤ | ١٧–٢٧) (متى ١٦ | ٢١–٢٢) (رومية ١ | ٧–١٣).

قال الإمام مالك في الموطأ: "مضت السنة أن لا جزية على نساء أهل الكتاب، ولا على صبيانهم، وأن الجزية لا تؤخذ إلا من الرجال الذين قد بلغوا الحلم، وليس على أهل الذمة ولا على المجوس في نخيلهم ولا كرومهم ولا زروعهم ولا مواشيهم صدقة".

والمقصود من الجزية هو الخضوع للدولة الإسلامية وأحكامها، أي أحكام أهل الذمة. أما ما يشيعه بعض المستشرقون بأن الضغط المالي للجزية هو سبب إسلام النصارى، فكذب يفتقر لدليل. فقد كان كان الكاثوليك يفرضون الجزية على أرثوذكس مصر قبل أن يفتحها المسلمون، فما سمعناهم يقولون: إن الأرثوذكس تركوا طائفتهم إلى الكاثوليكية؛ هربًا من الجزية بل العكس، نجدهم يتفننون في ذكر صبر وصمود الأرثوذكس على عقيدتهم. وقبل ذلك أيام الوثنية يؤلف النصارى الحكايات الطوال عن بسالتهم في مواجهة عصر الاستشهاد، حين ألقاهم الرومان للأسود الجائعة وأحرقوهم في الميادين. نسي هؤلاء أن الجزية في الإسلام لم تزد في كل تاريخها عن أربع دنانير، وتراوحت في أغلب أحوالها بين دينار ودينارين. بل يقول المؤرخ بنيامين كما نقل عنه آدم متز في الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: "إن اليهود في كل بلاد الإسلام يدفعون دينارًا واحدًا". ويقول دربير في كتابه "المنازعة بين العلم والدين": "إن المسلمين ما كانوا يتقاضون من مقهوريهم إلا شيئًا ضئيلاً من المال لا يقارن بما كانت تتقاضاه منهم حكوماتهم الوطنية". وبمثله، شهد ول ديورانت في قصة الحضارة بقوله: "ويُعفى منها الرهبان، والنساء، والذكور الذين هم دون البلوغ، والأَرِقَّاء، والشيوخ، والعَجَزة، والعُمي، والشديد الفقر"، ليس هذا فحسب، بل تسقط الجزية عند العجز عن سدادها.

بل هذا ما يقر به النصارى أنفسهم. يقول د. نبيل لوقا بباوي (قبطي): «إن الجزية التي فرضت على غير المسلمين في الدولة الإسلامية بموجب عقود الأمان التي وقعت معهم، إنما هي ضريبة دفاع عنهم في مقابل حمايتهم والدفاع عنهم من أي اعتداء خارجي، لإعفائهم من الاشتراك في الجيش الإسلامي حتى لا يدخلوا حرباً يدافعون فيها عن دين لا يؤمنون به. ومع ذلك فإذا اختار غير المسلم أن ينضم إلى الجيش الإسلامي برضاه فإنه يعفى من دفع الجزية». ويتابع د. لوقا قوله: «إن الجزية كانت تأتي أيضاً نظير التمتع بالخدمات العامة التي تقدمها الدولة

للمواطنين مسلمين وغير مسلمين، والتي ينفق عليها من أموال الزكاة التي يدفعها المسلمون بصفتها ركناً من أركان الإسلام. وهذه الجزية لا تمثل إلا قدرا ضئيلا متواضعاً لو قورنت بالضرائب الباهظة التي كانت تفرضها الدولة الرومانية على المسيحيين في مصر، ولا يعفى منها أحد. في حيث أن أكثر من ٧٠٪ من الأقباط الأرثوذكس كانوا يعفون من دفع هذه الجزية. فقد كان يُعفى من دفعها: القُصّر والنساء والشيوخ والعجزة وأصحاب الأمراض والرهبان».

فالمقصود من الجزية ليس المال بحد ذاته بل الخضوع المعنوي والقانوني للدولة الإسلامية وشرائعها. يقول إبن حزم في مراتب الإجماع: إن الشروط المشترطة على أهل الذمة في عقد الجزية هي: "عليهم أن يعطوا أربعة مثاقيل ذهبا في انقضاء كل عام قمري وصرف كل دينار اثنا عشر درهما، وأن لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا ديرا ولا صومعة، ولا يجددوا ما خرب منها، ولا يمنعوا المسلمين من النزول في كنائسهم، وبيعهم ليلا ونهارا ويوسعوا أبوابها للنازلين، ويضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثة، وأن لا يأووا جاسوسا، ولا يكتموا غشا للمسلمين، ولا يعلموا أولادهم القرآن، ولا يمنعوا أحدا منهم الدخول في الإسلام، ويوقروا المسلمين ويقوموا لهم من المجالس، ولا يتشبهوا بهم في شيء من لباسهم ولا فرق شعرهم، ولا يتكلمون بكلامهم ولا يتكنوا بكناهم، ولا يركبوا على السروج، ولا يتقلدوا شيئا من السلاح ولا يحملوه مع أنفسهم ولا يتخذوه، ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمر من مسلم، ويجزوا مقادم رءوسهم، ويشدوا الزنانير، ولا يظهروا الصليب، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يطرحوا في طريق المسلمين نجاسة، ويخفوا النواقيس وأصواتهم، ولا يظهروا شيئا من شعائرهم، ولا يتخذوا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، ويرشدوا المسلمين ولا يطلعوا عليهم عدوا، ولا يضربوا مسلما ولا يسبوه ولا يستخدموه، ولا يسمعوا مسلما شيئا من كفرهم، ولا يسبوا أحدا من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، ولا يظهروا خمرا ولا نكاح ذات محرم، وأن يسكنوا المسلمين بينهم، فمتى أخلوا بواحدة من هذه الشروط، اختلف في نقض عهدهم وقتلهم وسبيهم وأخذ أموالهم" (إنتهى)

فالعلماء الذين يريدون استبدال الجزية بضريبة تطبق على جميع المواطنين بدون شروط الذمة، لم يفهموا الغاية من الجزية نفسها!

قتل المرتد

إن قتل المرتد إذا لم يتب من ردته، حكم ثابت في أحاديث صحيحة لا مطعن فيها، وعمل بها الصحابة رضي الله عنهم في زمن الخلفاء الراشدين، وبعد عهدهم رضي الله عنهم، وأطبق عليها جماهير أهل العلم، ونقلوا عليه الإجماع في المذاهب الإسلامية المعتبرة. وهو مما يحسم تذب ضعاف الإيمان، ويجعلهم يظهرون لأمتهم ولغيرها الثبات على مبدأ الإسلام العظيم. لكن بعض أهل الجهل من المهزومين فكرياً أمام الغرب قد زعموا أن المسلم إذا غير دينه إلى غيره من الأديان لا يقتل من أجل ذلك، ويمكن عقابه تعزيرا.

والذي روي عن عمر رضي الله عنه هو حبسه ثلاثة أيام واستتابته قبل قتله رجاء أن يتوب، وليس ترك قتله مطلقا، المحلى (١١|١٩١) التمهيد (٥|٣٠٧) مصنف ابن أبي شيبة (٥|٥٦٢) وكذلك المنقول عن إبراهيم النخعي هو قتل المرتد والمرتدة على حد سواء كما رجح ابن حجر في فتح الباري (١٢|٢٦٨) وقوله عن المرتد " يستتاب أبدا" أنه إذا تكررت منه الردة، يستتاب في كل مرة. فالإجماع صحيح ليس فيه مطعن.

ويجب أن يُعلم هنا أن لا حرية مطلقة بلا قيد ولا شرط في أي مجتمع من المجتمعات البشرية. وعلى هذا فإذا كان للإنسان حرية الاعتقاد فهذا لنفسه، ولكن ليس من لوازم حرية الاعتقاد التي يريدها و يتمتع بها أن يكره الناس عليها أو يدعوهم إليها، لأنه إذا كان من حق الإنسان أن يضِلَّ هو، فليس من حقه أن يُضِلَّ غيره. ودار الإسلام: دولة فكرية عقائدية فأقصى ما يطمح المخالفون لعقيدتها أن يُسمح لهم بالعيش في ظل هذه الدولة ولا يصارحوها بمخالفتهم لعقيدتها التي قامت عليها دولتهم. فهل نطالب الدولة الإسلامية بأن تسمح لمن يخالفها بالدعوة إلى ما يناقض العقيدة الإسلامية ويسفه أصولها وتبقى الدولة الإسلامية تحميه؟ الارتداد تحلل من الالتزامات، ولا يمكن أن يتحلل فرد من التزاماته نحو ربه والمجتمع، لأن ترك الالتزامات نحو الخالق هي في الوقت ذاته التزامات نحو نفس المرتد وجماعته التي يعيش فيها، فهو بتحلله خطر على بقية المجتمع، فالارتداد لا يدخل في نطاق الحرية الشخصية.

والعجيب أن النصارى يطعنون في الإسلام بسبب حكم الردة، ويتناسون أن عندهم الحكم ذاته! افتح سفر الخروج (عند النصارى) (١٩ | ٢٠) فستجد «كل من ذبح لآلهة إلا الرب، فقتله حلال». وهذا الكلام يوافقه العقل، فالله عز وجل هو من منح الإنسان الحياة وهو سبحانه يشرع لنا سلب هذه الحياة –التي هي ملكه أساساً– لحصول الشرك الذي ينافي الغاية التي من أجلها خلق الخلق. والشرك أعظم جريمة يرتكبها بشر. وفي سفر الخروج طبعة البروتستانت (٣٢ | ٢٨) يوجد ذكر قتل ٣٠٠٠ من اللاويين لارتدادهم عن ملة موسى، وهذا بعض النص: «قال الرب إله إسرائيل: على كل واحد منكم أن يحمل سيفه ويطوف المحلة من باب إلى باب فيقتل أخاه وصديقه وجاره». وفي التثنية أيضاً في حكم من دعاك لعبادة غير الله (١٣ | ٦): «فلا ترضى له أو تسمع له ولا تشفق عليه ولا ترق له ولا تستره بل قتلاً تقتله ترجمه بالحجارة حتى تموت».

إن الكنيسة قد بقيت تؤكد على عدم اعتناق أي دين غير المسيحية واستخدمت القمع في ذلك، حتى جاءت الثورة الصناعية والتي أزاحت الكنيسة عن حيز السياسة بعد قرون من التسلط، وبعد أن كانت الكنيسة عائق أمام التطور الصناعي في أوروبا. فما ما عرفت أوروبا الحضارة إلا بعد أن نبذت الكنيسة ووضعتها جنباً في زاوية ضيقة. وبالعكس: ما عرف العرب الحضارة إلا بعد الإسلام.

وهناك مقال طويل لبسام جرار أنصح به يناقش به الماركسيين في حد الردة.

الرق في الإسلام

كان الرق قبل الإسلام من الأمور الطبيعية عند سائر الشعوب واستمر كذلك إلى القرن الثامن عشر. وجاء الإسلام فلم يمنع الرق لكنه ضيق كل مداخله، وأبقى واحداً فقط هو الجهاد في سبيل الله. وشجع على تحرير العبيد وجعل هذا من أكثر ما يتقرب به الإنسان إلى ربه. وبينما كان العبد يُعامل بوحشية كالحيوان، جاء الإنسان فأعطاه حقوقه الإنسانية. فأمر السادة أن يحسنوا معاملتهم للرقيق: {وبالوالدين إحساناً * وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى *والجار الجنب * والصاحب بالجنب *وابن السبيل *وما ملكت أيمانكم * إن الله لا

يحب من كان مختالاً فخورا}. وليقرر أن العلاقة بين السادة والرقيق ليست علاقة الاستعلاء والاستعباد، أو التسخير أو التحقير، فهم أخوة للسادة. قال رسول الله r: «إخوانكم خولكم .. فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم وليلبسه مما يلبس. ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»، أخرجه البخاري. وقال: «من قتل عبده قتلناه، ومن جدع عبده جدعناه، ومن أخصى عبده أخصيناه»، متفق عليه. وهذه ضمانات إسلامية لم يصل إليها تشريع للرقيق في التاريخ كله.

والشبهة التي تدخل على بعض المسلمين اليوم، أن الرق لم يعد موجوداً في هذا العصر. فيدعي بعضهم أنه منسوخ ولا يجوز العودة إليه، لأن الإسلام أراد إلغاء الرق بالتدريج. وقام بعض الفقهاء بحذف أحكام الرق من كتب الفقه. وهذا كله خطأ فادح، لأن أحكام النسخ لا ينسخها إلا مشرعها وهو الله تعالى، ولا وحي بعد رسول الله r، فلا مجال لنسخ الرق. ولو أراد الله إلغاء الرق لأخبر بذلك، لكن هؤلاء المتأثرين بأنظمة الغرب لم يعرفوا حكمة الرق في الإسلام فظنوه نوعاً من الاسترقاق الروماني القديم، وشتان. إن الحكمة من الاسترقاق هي إعطاء آخر فرصة للكافر الحربي لأجل أن يتبد له الإيمان. وفي هذا أعظم فوز له حيث سينجو من عذاب الله. وبيان ذلك أن الحرب بين المسلمين والكفار إذا انتهت ووقع بأيدي المسلمين أسرى، ورأى الإمام المصلحة في استرقاقهم وتوزيعهم على الجنود كغنائم حرب، فإن هذا الصنيع سيترتب عليه أن يعيش هذا الرقيق الكافر في بيت إسلامي، وفي مجتمع إسلامي، وسيُعامل معاملة حسنة. وسينظر بهدوء وروية وبتؤدة معاني الإسلام التي يسمعها ويراها مطبقة. والغالب أن هذا النظر الهادئ سيقوده إلى أعظم فوز على الإطلاق وهو الإيمان المؤدي الظفر برضا الله والنجاة من النار. فيكون الأسر والاسترقاق سبباً له لهذا الفوز العظيم. ثم استرداد حريته سيكون سهلاً له، إذ أن هناك تشريع إسلامي مرغوب فيه وهو مكاتبة الرقيق على أن يسمح له سيده بالعمل وبجمع مبلغاً من المال يقدمه لسيده فداءاً له لعتقه. ومن مصارف الزكاة معونة هؤلاء المكاتبين. ولذلك تجد أن نسبة كبيرة من علماء التابعين كانوا في الأصل عبيداً كفاراً تم أسرهم

في الفتوحات، فأُعجبوا بالإسلام وأسلموا، ثم نالوا حريتهم وصاروا من كبار العلماء. منهم عطاء، وعكرمة مولى ابن عباس، ونافع مولى ابن عمر، وغيرهم كثير جداً.

الحد الفاصل بين موالاة و تولي الكفار

قال الشيخ علي بن خضير: تولي الكفار: هذا كفر أكبر وليس فيه تفصيل، وهو أربعة أنواع:

محبة الكفار لدينهم: ...ومن أجل توجهاتهم وعقائدهم؛ فهذا كافر كفر تولي، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم}، فإن من معاني " ولي " أي ؛ المحب، قاله ابن الاثير في النهاية (٥ | ٢٢٨).

تولي نصرة وإعانة: فكل من أعان الكفار على المسلمين فهو كافر مرتد، كالذي يعين النصارى أو اليهود اليوم على المسلمين، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم}، ومن أراد الإطالة فليرجع إلى كتاب الشيخ ناصر الفهد المسمى بـ "التبيان في كفر من أعان الأمريكان"، فإنه من أحسن ما كتب في هذا الباب، ولا يُهوّلنك أمر أهل الإرجاء. (أقول: وهذا غير حالة استعانة المسلمين بكفار).

تولي تحالف: فكل من تحالف مع الكفار وعقد معهم حلفا لمناصرتهم، ولو لم تقع النصرة فعلا، لكنه وعد بها وبالدعم وتعاقد وتحالف معهم على ذلك، قال تعالى: {ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم}، وهذا حلف كان بين المنافقين وبعض يهود المدينة. قال القاسم بن سلام في الغريب (٣ | ١٤٢): «إنه يقال للحليف "ولي"»، وقاله ابن الأثير في النهاية (٥ | ٢٢٨). ومثله عقد المحالفات لمحاربة الجهاد والمجاهدين، وهو ما يسمونه زورا "الإرهاب".

تولي موافقة: كمن جعل الديمقراطية في الحكم مثل الكفار وبرلمانات مثلهم ومجالس تشريعية أو لجان وهيئات، مثل صنيع الكفار، فهذا تولاهم، وهذا قد بينه أئمة الدعوة النجدية أحسن بيان، بل ألف فيه الكتب فيمن وافق المشركين والكفار على كفرهم وشركهم، فقد ألف سليمان

بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب كتاب "الدلائل" المسمى "حكم موالاة أهل الإشراك"، وألف حمد بن عتيق كتاب "النجاة والفكاك من موالاة المرتدين وأهل الإشراك".

وكل هذه الأنواع الأربعة يكفر بمجرد فعلها، وليس كما يقول أهل الإرجاء. أما الموالاة فهي قسمان:

١) قسم يسمى التولي: وهو الأقسام التي ذكرنا قبل هذا، وأحيانا تسمى الموالاة الكبرى أو العظمى أو العامة أو المطلقة، وهذه كلمات مترادفة للتولي.

٢) موالاة صغرى أو مقيدة: وهي كل ما فيه إعزاز للكفار من إكرامهم أو تقديمهم في المجالس أو اتخاهم عمالا ونحو ذلك، فهذا معصية، ومن كبائر الذنوب، قال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة}، فسمى إلقاء المودة موالاة ولم يكفرهم بها بل ناداهم باسم الإيمان. وهذه الآية فسرها عمر فيمن اتخذ كاتبا نصرانيا لما أنكر على أبي موسى الأشعري.

كذا قال وفي بعض كلامه نظر.

تهنئة الكفار بأعيادهم

قام عمرو خالد بحضور الاحتفال بأعياد الميلاد مساء الأحد ٦-١-٢٠٠٨، في كاتدرائية الأقباط بالقاهرة، لتهنئة الأقلية القبطية المصرية بعيد الميلاد. قال خالد: «أتيت بمبادرة شخصية، فلم يدعني أحد. والحقيقة أنني جئت إلى مقر الكاتدرائية المرقسية لكي أبدأ التنفيذ العملي لبرنامجي: دعوة للتعايش». وأعرب عن اعتقاده أن «بداية هذا التعايش تتمثل في مشاركتنا للإخوة الأقباط في أفراحهم». وأسوء من هذا أن ١٣٨ من علماء السوء يهنئون قداسة البابا بنديكتوس (الذي تطاول على النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى الإسلام!) بعيد الميلاد. ثم لحقهم عملاء آخرون فبلغت اللائحة ٣٠٠ شخص حالياً.

هؤلاء قوم أثرت فيهم الهزيمة الفكرية حتى اعتادوا على الذل، وسهلت عليهم المهانة، فترى الكافر يشتمهم ويسفه دينهم ويصرح بعداوته لهم، وهم يبشون في وجهه ويتزلفون له ويوادونه...

لكن من خالفهم من المؤمنين يسلقونه بألسنة حداد، ويرمونهم بالتخلف والإرهاب والتشدد وأمثال ذلك. فهؤلاء أذلة على الكافرين أعزة على المؤمنين. ولو كان عندهم محبة حقيقية لنبينا محمد عليه أتم الصلاة والتسليم، لما وادّوا وعظموا عدوه وشاتمه بنديكتوس لعائن الله عليه وعلى قومه. {لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم}. فلا عجب أبداً في انحطاط المسلمين. وهل تخلف المسلمون إلا بسبب هذه العقليات الانهزامية؟ وهل نستغرب دعم الغرب (عن طريق الإعلام) لهؤلاء العملاء ومحاربتهم لخصومهم من العلماء الصادقين؟ وهل نستغرب سبب اختيار مجلة التايمز الأميركية (المملوكة من اليهود) لعمرو خالد كأكثر شخصية مؤثرة في العالم الإسلامي؟

عمرو خالد هو المقدِّم الرئيسي لما يسمى بالإسلام الموديرن. لقد تحدى هذا المحاسب المغرور كل علماء الإسلام وأصر أن يذهب مع صاحبه الجفري الصوفي إلى الدنمارك ليلتقي بشاتمي نبينا عليه الصلاة والسلام. وبالرغم أنه عاد بخفي حنين إلا أنه يظن أنه انتصر! ويستشهد بمقال التايم على صحة منهجه. كأنك الأنوك ما قرأ قول الله تعالى {ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم}. بل لو فكر بعقله لعرف أن تصنيفه مع الفاجرة نانسي عجرم هو ذم لا مدح. لكنه ما يزال مفتخراً بمقال التايمز (المملوكة من شركة تايمز ورنر اليهودية) ويطير فرحاً لمجرد أن الغرب ذكره. فسبحان الله كيف يهدي من يشاء ويضل من يشاء. والذي كتب المقالة في مدحه في التايمز هي العاهرة (باعترافها) المرتدة أسرا نوماني. ولا عجب أن أعداء الإسلام يعرفوننا أكثر مما نعرف أنفسنا ويعرفون جيدا من يصلح لتصدر الإعلام ممن يجب محاربته. يقول أحد الكتاب: «إن اهتمام الغرب بعمرو خالد رهن بالنموذج الإسلامي الذي يبحث الغرب عن ترويجه والتسويق له في المرحلة المقبلة ضمن استراتيجية معروفة لنقل المعركة داخل الإسلام نفسه. طبعا في هذا الإطار لن يجد الغرب أفضل من "الأخ" عمرو خالد الذي يقدم ما أسميته في دراسة نشرتها عنه قبل أربعة أعوام: "الدايت إسلام" أو " الإيركونديشن إسلام"... إسلام منزوع المقاومة وبلا أي نفس نضالي.. إسلام الرفاهية الذي أقصى ما يطمح

له هو "أسلمة" الغرب وتوطين أفكاره وقيمه الأساسية في العالم الإسلامي بعد أن يكسوها بديباجات إسلامية!».

ويُذكر أن تهنئة الكفار بأعيادهم الدينية حرام بالإجماع ومن كبائر الذنوب. وروى البيهقي بإسناد مرسل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «لا تدخلوا على المشركين في كنائسهم يوم عيدهم فإن السخطة تنزل عليهم». وأخرج البخاري في التاريخ الكبير (٤ | ١٤) عن عمر بإسناد ضعيف: «اجْتَنِبُوا أَعْدَاءَ اللَّهِ فِي عِيدِهِمْ». وروى البيهقي في السنن الكبرى (٩ | ٣٩٢): أخبرنا أبو طاهر الفقيه، أنبأ أبو بكر القطان، ثنا أحمد بن يوسف، ثنا محمد بن يوسف (بن واقد)، قال: ذكر سفيان (الثوري) عن عوف (بن أبي جميلة)، عن الوليد أو أبي الوليد (لم أعرفه) , عن عبد الله بن عمرو، قال: «من بنى ببلاد الأعاجم وصنع نيروزهم ومهرجانهم وتشبه بهم حتى يموت وهو كذلك حشر معهم يوم القيامة». وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب , ثنا الحسن بن علي بن عفان، ثنا أبو أسامة، ثنا عوف، عن أبي المغيرة (مجهول)، عن عبد الله بن عمرو، قال: " من بنى في بلاد الأعاجم فصنع نوروزهم ومهرجانهم وتشبه بهم حتى يموت وهو كذلك حشر معهم يوم القيامة ". وهكذا رواه يحيى بن سعيد , وابن أبي عدي , وغندر , وعبد الوهاب , عن عوف , عن أبي المغيرة , عن عبد الله بن عمرو من قوله. وهذا قول فقهاء الإسلام في كل عهد إلى وقتنا المعاصر حين ظهر المنهزمون فكرياً.

جاء في "فيض القدير" (٤ | ٥١١): «وقال أبو حفص الحنفي: "من أهدى فيه بيضة لمشرك تعظيما لليوم كفر". وكان السلف يُكثرون فيه الاعتكاف بالمسجد. وكان علقمة يقول: «اللهم إن هؤلاء اعتكفوا على كفرهم ونحن على إيماننا فاغفر لنا"». وجاء في مختصر الواضحة (وهو من أمهات الكتب عند المالكية القدامى): «ألا ترى أنه لا يحلّ للمسلمين أن يبيعوا للنصارى شيئاً من مصلحة عيدهم، لا لحماً ولا إداماً ولا ثوباً، ولا يُعارون دابة ولا يُعانون على شيء من دينهم. لأن ذلك من التعظيم لشركهم وعونهم على كفرهم. وينبغي للسلاطين أن ينهوا المسلمين عن ذلك. وهو قول مالك وغيره، لم أعلم أحداً اختلف في ذلك». وقال الإمام الرباني

ابن القيم: «فصل في تهنئتهم بزوجة أو ولد أو قدوم غائب أو عافية أو سلامة من مكروه ونحو ذلك. وقد اختلفت الرواية في ذلك عن أحمد فأباحها مرة ومنعها أخرى. والكلام فيها كالكلام في التعزية والعيادة ولا فرق بينهما. ولكن ليحذر الوقوع فيما يقع فيه الجهال من الألفاظ التي تدل على رضاه بدينه، كما يقول أحدهم متعك الله بدينك أو نيحك فيه أو يقول له أعزك الله أو أكرمك، إلا أن يقول أكرمك الله بالإسلام وأعزك به ونحو ذلك، فهذا في التهنئة بالأمور المشتركة. وأما التهنئة بشعائر الكفر المختصة به، فحرام بالاتفاق. مثل أن يهنئهم بأعيادهم وصومهم، فيقول عيد مبارك عليك، أو تهنأ بهذا العيد ونحوه. فهذا إن سلم قائله من الكفر، فهو من المحرمات. وهو بمنزلة أن يهنئه بسجوده للصليب، بل ذلك أعظم إثما عند الله وأشد مقتا من التهنئة بشرب الخمر وقتل النفس وارتكاب الفرج الحرام ونحوه. وكثير ممن لا قَدْرَ للدين عنده يقع في ذلك، ولا يدري قبح ما فعل. فمن هنّأ عبداً بمعصية أو بدعة أو كفر، فقد تعرض لمقت الله وسخطه. وقد كان أهل الورع من أهل العلم يتجنبون تهنئة الظلمة بالولايات، وتهنئة الجهّال بمنصب القضاء والتدريس والإفتاء، تجنبا لمقت الله وسقوطهم من عينه».

أما النصارى فهم كفار بالإجماع. والكفار يكونون إما من المشركين أو من أهل الكتاب. ولا اعتبار للأخوة إلا مع المسلمين فقط لقوله تعالى {إنما المؤمنون إخوة}. والشك بكفر غير المسلم كفر بالإجماع. قال القاضي عياض في كتابه "الشفا": «ولهذا نكفِّر كل من دان بغير ملة المسلمين من الملل، أو وقف فيهم، أو شكّ، أو صحَّح مذهبهم، وإن أظهر مع ذلك الإسلام، واعتقده، واعتقد إبطال كل مذهب سواه، فهو كافر بإظهاره ما أظهر من خلاف ذلك». وقد قال محمد بن عبد الوهاب في "نواقض الإسلام": «من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم أو صحح مذهبهم : كفَرَ إجماعاً». ثم قال: «ولا فرق في جميع هذه النواقض بين الهازل والجاد والخائف، إلا المكره. وكلها من أعظم ما يكون خطراً، ومن أكثر ما يكون وقوعاً».

أخيرا، لقد طالبت معظم الهيئات القبطية البابا شنودة ألا يتقبل تهاني المسلمين بعد أحداث الفتنة الطائفية الأخيرة والتي تُثار من جانب الأقباط في نفس التوقيت من كل عام. وبعد ذلك نجد شخص يعتبره البعض قدوة يذهب إليهم. فأين عزة المسلم بإسلامه؟ {ولِلهِ العِزَّةُ ولِرَسُولِهِ

وللمومنينَ ولكن المنافقين لا يعلمون}. دع عنك التحريم القطعي ومخالفة الإجماع... هؤلاء أذلة محتقرون في كل أعراف البشر. والحمد لله الذي عافانا مما ابتلاهم به وفضل أهل السنة على أهل البدع تفضيلاً كثيراً.

ديمقراطية فرعون

بسم الله الرحمن الرحيم

قد يستغرب البعض هذا العنوان. هل فرعون ديمقراطي؟ أليس فرعون طاغية؟

نعم، فرعون طاغية من الطغاة، لكنه ديمقراطي بمقياس الديمقراطية الغربية. وكان له مجلس شعب (كونغرس)، ويحتاج لتصديق هذا المجلس على قراراته لينفذها. بل يأتمر بأمره {فَمَاذَا تَأْمُرُونَ} (الشعراء:من٣٥). قال فرعون عن موسى {وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ} (غافر:٢٦). فهو يطلب من المجلس إعطاءه الصلاحيات لقتل موسى عليه السلام. وكان المؤمن الذي يخفي إيمانه يدافع عن موسى في هذا المجلس. وبعد صراع ونقاش، قام المجلس بالأغلبية الديمقراطية بإعطاء فرعون الصلاحيات للحرب على الإسلام. {فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ} (الزخرف:٥٤).

قد يسأل البعض: ألم يدع فرعون الألوهية؟ {وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي} (القصص:من الآية ٣٨) {فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الأَعْلَى} (النازعات:٢٤). ونقول نعم، لكن الذي يسأل هذا السؤال لم يفهم معنى ادعاء فرعون للألوهية. فهو يريد أنه المشرع الأعلى، وأنه وحده الذي يطاع، وأن أوامره فوق كل أمر. أي تماماً كما يفعل طغاة اليوم. وليس مقصوده أنه خالق الكون، فهذا لو ادعاه لا يصدقه عليه أحد. بل إن فرعون وقومهم كانوا من الوثنيين المشركين عبدة الأصنام، وكان مجلس الشيوخ يطالب فرعون بحماية دينهم. {وَقَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَونَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ} (الأعراف:١٢٧). ولاحظ كلمة {آلهتك}. فهو يعبد الأصنام مثل قومه.

لقد كان فرعون يتظاهر بالديمقراطية أول الأمر. نعم، كان ديمقراطيا يناقش الحجج ويقول {قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ} (الأعراف:١٠٦)، ويطلب من خصمه

المناظرة أمام سائر الناس {فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لا نُخْلِفُهُ نَحْنُ ولا أَنتَ مَكَانًا سُوًى} (طه:من٥٨) ولكن حين بدأ التغير يطال نظامه تغير منطقه وتبدلت أفعاله. فليس هناك نظام يفرط في هيكله ويرضى الانقلاب عليه فقط لأن الشعب أراد ذلك. هذه حقيقة لا يغفل عنها إلا السذج.

إن فرعون لا يقبل الحوار إلا إذا كان في صالحه، فإذا أحس بالهزيمة استعمل لغة البطش والتنكيل. فالفراعنة لا يعرفون غير هذه اللغة: {قَالَ لَئِنْ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنْ الْمَسْجُونِينَ} (الشعراء:٢٩). ومع ادعاء الديمقراطية والحرية، فهو يسيطر على أجهزة الإعلام، فلا يسمح لها أن تبث شيء يهدد وجوده {قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ} (غافر:من٢٩). ومن هنا فقد قام فرعون بدعوة جميع السحرة كي يقارعوا موسى الحجة بالحجة، ولكن على طريقتهم؛ فهم آلاف في مقابل موسى. ومن خلال هذه النهاية التي انتهت بإيمان السحرة الذين جيء بهم ليكونوا عونًا لفرعون، فجُنَّ جنونه، فاتهمهم بالعمالة والتبعية لموسى، وتوعَّدهم بعقاب شديد {قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنتُم بِهِ قَبْلَ أَن آذَنَ لَكُمْ؟؟} (الأعراف: من١٢٣)، فتحدوه بإيمانهم وقبلوا أن يلقوا ربهم شهداء.

أليست ديمقراطية اليوم تشبه ديمقراطية فرعون؟ {أَتَوَاصَوْا بِهِ؟ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ} (الذاريات:٥٣).

المصلوب الذي قتله اليهود وادعوا أنه المسيح

قال الله تعالى عن اليهود: {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً (١٥٧) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً} (النساء ٤ | ١٥٨).

فتضمن هذا عدة مسائل أهمها: أن اليهود لم يقتلوا المسيح عيسى عليه السلام، بل لم يصلبوه أصلاً، إنما رفعه الله إليه دون أن يمسوه. والذي صُلِبَ هو شخص آخر. فهذا الذي يقرره القرآن بكل وضوح. ومسألة الصلب قد اختلفت فيها طوائف من البشر اختلافاً عظيماً، من اليهود والنصارى، فجاء القرآن فأظهر الحق وأبطل أكثر الذي كانوا فيه يختلفون، وترك ذكر بعض التفاصيل لعدم أهميتها. فأهم الأقوال التي قيلت في الصلب، بالترتيب بحديث يكون الأرجح في الآخر:

١- المسيح قد صُلِبَ وقُتِل، وهو قول عامة اليهود والنصارى اليوم. وقد ذكر القرآن ادعاء اليهود بأنهم قد قتلوا عيسى عليه السلام، وكَذَّبهم ولعنهم لأجل ذلك القول. أما النصارى فقد اختلفوا أول أمرهم في هذه المسألة. ومن الثابت أن كثيراً من الطوائف النصرانية ظلت تعتقد طوال القرون الأولى بأن المسيح عليه السلام لم يُعلّق على الصليب قط.

٢- المسيح قد صُلِبَ لكنه لم يُقتَل. وهو قول قديم، تبناه بعض النصارى المعاصرين (والقاديانية) تحت نظرية الإغماء. فيقولون بأن المسيح قد عُلّق على الصليب، لكن أحد الناس قد قدم إليه خرقة مغمورة بالخل، فأغمي عليه وحسب الناس أنه قد مات، ثم تم تهريبه، ومات ميتة طبيعية بعد زمن! والقرآن قد نفى القولين الأول والثاني بقوله {وما قتلوه وما صلبوه}. فلم يحدث له قتل ولا حتى مجرد صلب.

٣- بعد أن رفع الله المسيح إليه، لم يجده اليهود، فادعوا أنهم صلبوه ثم قتلوه. ويؤيد هذا ما جاء في إنجيل يوحنا (٧ | ٣٤-٣٥) من تحدي عيسى عليه السلام لليهود: "فقال لهم يسوع

إنا معكم زمانا يسيرا بعد ثم أمضي إلى الذي أرسلني. ستطلبونني ولا تجدونني وحيث أكون أنا، لا تقدرون أنتم أن تأتوا". والجواب أن هذا التحدي لا يقتض أن اليهود لم يصلبوا أحداً مكانه. كما أن القرآن قد قرر بأنهم قتلوا وصلبوا رجلاً آخر اشتبه على الناس {وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم}.

٤- اليهود أحد تلاميذ المسيح الذين افتدوا نبيهم بأنفسهم. فادعى التلميذ بأنه هو المسيح عندما طلبه الجنود. فشبه الأمر لليهود بأن ظنوا أنهم صلبوا المسيح و قتلوه. وإلى هذا ذهب ابن عباس رضي الله عنه. رواه النسائي وابن أبي حاتم من طريق أبي معاوية، عن الأعمش، عن المِنْهَال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، وهو إسناد صحيح، وأظن قتادة ومجاهد وابن جريج أخذوا هذا منه. وذكره ابن منبه في روايتين متناقضتين في سياق قال عنه ابن كثير: "سياق غريب جدّاً". وذكره ابن إسحاق عن "رجل كان نصرانيا فأسلم". والظاهر أن هذه الرواية مأخوذة من أهل الكتاب، والله أعلم. وقد رجحها بعض المفسرين كابن كثير. و يؤيد هذه القصة ما ورد في إنجيل توما الذي تعود نسخه لعام ١٤٠م تقريباً، لكنه غير معترف به عند النصارى اليوم. ويظهر أن من نصارى العرب من كان يقول بتلك الرواية، فأخذها ابن عباس منهم.

٥- ادعى إنجيل برنابا (١١٢:١٥) أن المسيح قد أعلن بأنه سوف يحيا إلى نحو منتهى العالم، وأن جبريل قد أخبره بخيانة تلميذه يهوذا. ثم أعلن يسوع أن الله سيصعده من الأرض وسيغير منظر الخائن (يهوذا) حتى يظنه كل أحد أنه يسوع. فظنه اليهود بأنه هو المسيح عليه السلام فصلبوه و قتلوه. وبالرغم من أن هذه النظرية لا تتعارض مع القرآن، فهي معتمدة على كتاب للنصارى، لا نصدقه ولا نكذبه طالما لم يعارض الكتاب والسنة، وإن كان أصدق أناجيل النصارى الموجودة اليوم وأقلها تحريفاً.

٦- صلب اليهود واحدا من الناس و ادعوا أنه هو المسيح بن مريم عليه السلام ليشبهوا الأمر على الناس بعد أن نجى الله نبيه. و هذا التفسير هو ما ذهب إليه ابن حزم و غيره. و يضيف ابن حزم في شرح جملة {شبه لهم} قائلاً (١|٧٧): "إنما هو إخبار عن الذين يقولون

بتقليد أسلافهم من النصارى و اليهود: أنه عليه السلام قتل و صلب. فهؤلاء شُبِّهَ لهم القول. أي أُدخلوا في شبهة منه. و كان المشبِّهون لهم شيوخ السوء في ذلك الوقت و شُرَطهم المِدَّعون لهم أنهم قتلوه و صلبوه، و هم يعلمون أنه لم يكن ذلك. و إنما أخذوا من أمكنهم، فقتلوه و صلبوه في استتارٍ و منعٍ من حضور الناس. ثم أنزلوه و دفنوه تمويهاً على العامة الذين شُبِّهَ لهم الخبر". و ذهب قريباً من هذا الاستنتاج: النصراني ملمن في كتابه "تاريخ الديانة النصرانية" حيث يقول: "إن تنفيذ الحكم كان وقت الغلس، وإسدال ثوب الظلام، فيستنتج من ذلك إمكان استبدال المسيح بأحد المجرمين الذين كانوا في سجون القدس منتظرين تنفيذ حكم القتل عليهم كما اعتقد بعض الطوائف، وصدقهم القرآن".

والملاحظ اتفاق الأناجيل على أن الذين جاءوا للقبض على المسيح لم يكونوا على علم بشكله. فقد احتاجوا لعلامةٍ من يهوذا الذي أسلمه ليعلموا من هو الشخص المطلوب. يقول إنجيل مرقس (١٤ | ٤٤-٤٦): "وكان مسلمه قد أعطاهم علامة قائلا الذي اقبّله هو هو. أمسكوه وامضوا به بحرص. فجاء للوقت وتقدم إليه قائلا يا سيدي يا سيدي، وقبّله. فألقوا أيديهم عليه وامسكوه". أما إنجيل يوحنا فيوضح بجلاء أن الشخص المقبوض عليه هو من ادعى أنه المسيح عليه السلام حيث لم يعلم الجنود و لا خدام اليهود شكله. يقول يوحنا (١٨ | ٣-٥): "فأخذ يهوذا الجند وخداما من عند رؤساء الكهنة والفريسيين، وجاء إلى هناك بمشاعل ومصابيح وسلاح. فخرج يسوع -وهو عالم بكل ما يأتي عليه- وقال لهم: من تطلبون؟ أجابوه: يسوع الناصري. قال لهم يسوع: أنا هو. وكان يهوذا مسلمه أيضا واقفا معهم".

والذي يؤكده القرآن كذلك أن الذين قتلوه لم يكونوا يعرفون شكله. قال ابن تيمية: "وكذلك عند أهل الكتاب أنه اشتبه بغيره، فلم يعرفوا من هو المسيح من أولئك، حتى قال لهم بعض الناس أنا أعرفه فعرفوه". ومعنى {ولكن شُبّهَ لَهُمْ} أي: شُبّه لهم الأمر. أو بمعنى آخر: ليس المقتول و المصلوب هو المسيح و لكن شُبّه لهم أنه المقتول و المصلوب. قال الشوكاني في "فتح القدير": "وقيل: لم يكونوا يعرفون شخصه، وقتلوا الذين قتلوه، وهم شاكون فيه". ومعنى {وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً} إما "وما قتلوا ظنهم يقيناً" (أي الضمير في قتلوه يعود إلى الظن وليس إلى عيسى)،

أو "وما قتلوا عيسى قتلاً يقيناً". وفي كلا الحالين فالمعنى هو أنهم قتلوا رجلاً لم يتيقنوا أنه عيسى بل كانوا يظنون ظناً أنه هو.

وأنا أرجح القول الأخير الذي أيده ابن حزم، مع أني لا أجزم ببطلان القولين السابقين له. وعلى هذا يكون رجوع الفاعل في فعل "شُبّه" إلى اليهود، لا إلى الله عز وجل. فاليهود هم الذين ادعوا صلب وقتل المسيح عليه السلام بعد أن رفعه الله، وهم الذين لبّسوا على الناس. ذلك أنه لا حاجة لإلقاء الشبه على أحد أصحاب عيسى عليه السلام بعد أن رفعه الله إليه. وأي فائدة في ذلك؟ وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة إليه؟ أما أن يقع هذا ليهوذا من باب العقوبة له فممكن، لكن ادعاء إلقاء الشبه على نبي لا يخلوا من إشكال. يقول الرازي: "إن جاز أن يقال: أن الله تعالى يلقي شبه إنسان على إنسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة، فإنا إذا رأينا زيداً فلعله ليس بزيد، ولكنه ألقى شبه زيد عليه، وعند ذلك لا يبقى النكاح والطلاق والملك، وثوقاً به".

{وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا} (النساء ٤ | ١٥٩) أي بعض أهل الكتاب سيؤمنون به وبحقيقة نجاته من الصلب، قبل موت عيسى عليه السلام في آخر الزمان عند نزوله، كما تواترت بذلك الأحاديث.

بقي أن نعرف كيفية رفع عيسى عليه السلام. والصواب أن هذا تم بجسده وروحه في حال يقظته. والتوفي المذكور لا يمكن أن يكون هو النوم أو الموت. قال الله تعالى: {وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ (١١٦) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} (المائدة ٥ | ١١٧).

فقوله {فلما توفيتني} تشير إلى تغيّر من الحالة الأولى وهي وجوده بينهم {ما دُمتُ فيهم}. فالتوفي هنا هو الرفع إلى السماء. ومحالٌ أن يكون هو النوم، لأن معنى الآية أن عيسى عليه

السلام كان شهيداً عليهم في حال وجوده معهم، فلما توفاه الله، لم يكن شهيدا عليهم بعد ذلك. وقد كان ينام النوم الطبيعي قبل التوفي، فلم يكن ذلك مانعا لهمن الشهادة عليهم. فدل هذا على أن المقصود بالوفاة هنا غير النوم. والكلام على النصارى قبل نزوله في آخر الزمان ثم موته، كما دلت الأحاديث المتواترة. فظهر أن المراد غير الموت كذلك. وقد دلت على هذا الآية الأخرى كذلك.

قال الله عز وجل: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا...} (آل عمران ٣ | ٥٥). معنى ذلك: إني قابضك من الأرض، فرافعك إليّ. والتَّوَفِّي في اللغة: أَخْذُ الشَّيْءِ وَافِياً تَامّاً، فهو بمعنى القبض والاستيفاء. يقال:"توفَّيت من فلان ما لي عليه"، بمعنى: قبضته واستوفيته. ومن ثَم استُعمل بمعنى الإماتة. لكن المقصود بالآية هو المعنى الأصلي، أي: قابضك من الأرض حيًّا إلى جواري، وآخذُك إلى ما عندي بغير موت، ورافعُك من بين المشركين وأهل الكفر بك .فليست هي وفاة الموت ولا وفاة النوم بل هي القبض من الدنيا واستيفاء الأجل الأول.

وذكر الرفع بعد ذكر التوفي هو من باب تعيين النوع، لا من باب التكرار. وهو كذلك توكيد على أن الرفع هو بالجسد والروح معاً. قال الرازي: «إن التوفي أخذ الشيء وافياً. ولما علم الله إن من الناس من يخطر بباله أن الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على أنه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه إلى السماء بروحه وبجسده». وعلى هذا اتفقت أقوال السلف. وقد روي عن الحسن البصري من أكثر من وجه. واختاره الفراء وابن قتيبة وغيرهما من اللغويين، واختاره ابن جرير الطبري. قال ابن زيد: «متوفيك: قابضك». قال ابن جريج: «فرفعه إياه إِلَيْهِ توفيه إياه، وتطهيره من الذين كفروا».

أما تفسير الوفاة بالموت، فلم يصح عن أحد من السلف. وقد جاء في صحيفة الوالبي عن ابن عباس، وهذا إسنادٌ ضعيف. وقال به وهب بن منبه، وليس ممن يُعتد به لأن عامة علمه من الإسرائيليات. والعجيب هو قول ابن كثير: «وقال الأكثرون: المراد بالوفاة هاهنا: النوم"». مع أن هذا لم يصح عن أحد من السلف. والإسناد إلى الحسن ضعيف. بل نقل شيخ الإسلام

الإجماع على رفع عيسى بجسده فقال في بيان تلبيس الجهمية (٢ | ٤١٩): «وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إليه في السماء». ومن قبله ابن عطية (ت٥٤٢هـ) إذ قال في تفسيره المحرر الوجيز (٣ | ١٤٣): «أجمعت الأمة على ما تضمنه الحديث المتواتر من أن عيسى في السماء حي، وأنه سينزل في آخر الزمان».

وقال بعض السلف وأهل اللغة: في الآية تقديم وتأخير، تقديره: إني رافعك إليّ ومطهِّرك من الذين كفروا، ومتوفيك بعد ذلك. فتكون الفائدة في إعلامه بالتوفي تعريفه أن رفعَه إلى السماء لا يمنع من موته. ولا شك أن هذا جائزٌ لغةً وشرعاً، لكنه خلاف ظاهر الآية. والله أعلم.

من هم الجن والشياطين؟ وما هو تأثيرهم علينا؟

قال الإمام ابن حزم الأندلسي في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (٥ | ١١١) عن الجن: «وهم أجسام رقاق صافية هوائية لا ألوان لهم. وعنصرهم النار، كما أن عنصرنا التراب، وبذلك جاء القرآن. قال الله عز وجل: {والجان خلقناه من قبل من نار السموم}. والنار والهواء عنصران لا ألوان لهما، وإنما حدث اللون في النار المشتعلة عندنا لامتزاجها برطوبات ما تشتعل فيه من الحطب والكتان والأدهان وغير ذلك. ولو كانت لهم ألوان، لرأيناهم بحاسة البصر. ولو لم يكونوا أجساما صافية رقاقا هوائية، لأدركناهم بحاسة اللمس.

وصح النص بأنهم يوسوسون في صدور الناس، وأن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم. فوجب التصديق بكل ذلك حقيقة. وعلمنا أن الله عز وجل جعل لهم قوة يتوصلون بها إلى قذف ما يوسوسون به في النفوس. برهان ذلك قول الله تعالى {من شر الوسواس الخناس، الذي يوسوس في صدور الناس، من الجنة والناس}. ونحن نشاهد الإنسان يرى من له عنده ثار، فيضطرب وتتبدل أعراضه وصورته وأخلاقه وتثور ناريته. ويرى من يحب، فيثور له حال أخرى ويبتهج وينبسط. ويرى من يخاف، فتحدث له حال أخرى من صفرة ورعشة وضعف نفس. ويشير إلى إنسان آخر بإشارات يحل بها طبائعه، فيغضبه مرة ويخجله أخرى ويفزعه ثالثة ويرضيه رابعة. وكذلك يحيله أيضا بالكلام إلى جميع هذه الأحوال. فعلمنا أن الله عز وجل جعل للجن قوى يتوصلون بها إلى تغيير النفوس والقذف فيها بما يستدعونها إليه. نعوذ بالله من الشيطان الرجيم ووسوسته ومن شرار الناس. وهذا هو جريه من ابن آدم مجرى الدم، كما قال (أبو تمام) الشاعر: وَقَد كُنتُ أَجري في حَشاهُنَّ مَرَّةً * كجري معين الماءِ في قُضُبِ الآسِ.

وأما الصرع فإن الله عز وجل قال {الذي يتخبطه الشيطان من المس}. فذكر عز وجل تأثير الشيطان في المصروع، إنما هو بالمماسة. فلا يجوز لأحد أن يزيد على ذلك شيئاً ومن زاد على هذا شيئاً، فقد قال ما لا علم له به، وهذا حرام لا يحل. قال عز وجل: {ولا تقف ما ليس

لك به علم}. وهذه الأمور لا يمكن أن تعرف البتة إلا بخبر صحيح عنه r. ولا خبر عنه –عليه السلام– بغير ما ذكرنا. وبالله تعالى التوفيق. فصح أن الشيطان يمس الإنسان الذي يسلطه الله عليه، كما جاء في القرآن، يثير به طبائعه السوداء والأبخرة المتصاعدة إلى الدماغ، كما يخبر به عن نفسه كل مصروع بلا خلاف منهم. فيُحدث الله عز وجل له الصرع والتخبط حينئذ كما نشاهده. وهذا هو نص القرآن، وما توجبه المشاهدة. وما زاد على هذا، فخرافات من توليد العزامين والكذابين. وبالله تعالى نتأيد».

خرافات المس الشيطاني

اختلف العلماء في مسألة مس الشيطان للإنسان. فبداية يجب النظر في مسألة: ما المقصود بمس الشيطان للإنسان؟ لأن إنكار المس أو إثباته، متعلق بتعريفه وبيانه. فإن قيل بأن مس الشيطان هو القدرة على التعذيب النفسي بالوسوسة في صدر الإنسان، كان هذا المعنى صحيحاً. وبذلك يجب على كل مسلم أن يؤمن بمشروعية مس الشيطان لبني آدم. وأما من زعم بأن مس الشيطان هو القدرة على السيطرة على جسم الإنسان، بحيث يفقد الإنسان إرادته، ويتكلم الشيطان على لسانه، ويأمر جسده بفعل الفواحش والجرائم، وعقل الإنسان يكون مقيداً مأسوراً لا يقدر على شيء في جسده، فهذه من الخرافات العتيقة التي يجب محاربتها.

قال الإمام ابن حزم الأندلسي في أحد "رسائله" (٣|٢٢٨): «أما كلام الشيطان على لسان المصروع، فهذا من مخاريق العزامين (يعني بهم الراقون الذين يستعملون العزائم و هي الرقى). و لا يجوز إلا في عقول ضعفاء العجائز. و نحن نسمع المصروع يحرك لسانه بالكلام، فكيف صار لسانه لسان الشيطان؟ إن هذا لتخليط ما شئت. و إنما يلقي الشيطان في النفس يوسوس فيها، كما قال تعالى {يُوَسْوِسُ في صدور الناس} و كما قال تعالى {إلا إذا تَمَنَّى ألقى الشيطان في أُمْنِيَّتِهِ}. فهذا هو فعل الشيطان فقط. و أما أن يتكلم على لسان أحد، فحِمقٌ عتيقٌ و جُنونٌ ظاهرٌ. فنعوذ بالله من الخذلان و التصديق بالخرافات».

وسنذكر الأدلة على أقوال كل فريق مع التعليق عليها.

أدلة من قال بأن الشيطان يدخل جسم الإنسان ويؤذيه بالوسوسة فقط

دليل:

قول الله تعالى: }وَإِماّ يَنزَغَنّكَ مِنَ الشّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ إِنّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِنّ الّذِينَ اتّقَواْ إِذَا مَسّهُمْ طَائِفٌ مّنَ الشّيْطَانِ تَذَكّرُواْ فَإِذَا هُم مّبْصِرُونَ{. وقوله عز وجل: }ادْفَعْ بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ السّيّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ * وَقُلْ رّبّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشّياطِينِ * وَأَعُوذُ بِكَ رَبّ أَن يَحْضُرُون}. وقوله جل وعلى: {وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السّيّئَةُ ادْفَعْ بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنّهُ وَلِيّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقّاهَا إِلاّ الّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقّاهَآ إِلاّ ذُو حَظّ عَظِيمٍ * وَإِمّا يَنزَغَنّكَ مِنَ الشّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ إِنّهُ هُوَ السّمِيعُ الْعَلِيمُ{.

فمن المفسرين من فسر نزغ الشيطان بالغضب. ومنهم من فسره بمس الشيطان بالصرع ونحوه، وهذا لا يستقيم البتة مع الآيات التي قبلها. ومنهم من فسره بالهم بالذنب. ومنهم من فسره بإصابة الذنب. وقوله {تذكروا} أي عقاب الله وجزيل ثوابه ووعده ووعيده، فتابوا وأنابوا واستعاذوا بالله ورجعوا إليه من قريب، {فإذا هم مبصرون} أي قد استقاموا وصحوا مما كانوا فيه.

دليل:

قول الله تعالى: {وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم...} سورة إبراهيم:٢٢.

الآية صريحة في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والإيذاء والقتل، وأن الله تعالى لم يجعل له سلطاناً وسبيلاً على الناس إلا أن يوسوس في صدورهم. قال الإمام الطحاوي في "شرح الآثار": «الناس إنما أمروا بالاستعاذة من الشيطان، فيما جعل له سلطان عليهم -وهي الوسوسة- لتحبيب الشر وتكريه الخير وإنساء ما يذكرون وتذكير ما ينسون. وأما إعثار دوابهم وإهلاك

أموالهم، فلا سبب له فيها». وقال الإمام الطبري في تفسيره (١٣ | ٢٠٢): حدثنا يونس (ثقة) قال أخبرنا ابن وهب (ثقة) قال: قال ابن زيد: «خطيب السُّوء: إبليس الصادق. أفرأيتم صادقاً لم ينفعه صدقه؟ {إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان} أَقْهَرُكُمْ به {إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي} قال أَطَعْتُمُونِي {فلا تلوموني ولوموا أنفسكم} حين أطعتموني...».

فلم يجعل الله لإبليس سلطاناً يقهر به بني آدم ويجبرهم على المعاصي. وإنما يوسوس لهم ويدعوهم للمعاصي فيطيعونه. ولو احتج علينا الجاني بأن الشيطان كان قد ركبه وسيطر عليه وقت الجريمة، لما قبلنا ذلك منه. لو كان الشيطان قادراً على الصرع، فلماذا لا يصرع جميع المؤمنين ويصرف همته إلى العلماء والزهاد وأهل العقول مع شدة عداوته لهم، ولماذا لم يغصب أموالهم، ويفسد أحوالهم، ويفشي أسرارهم، ويزيل عقولهم؟ وكل ذلك ظاهر الفساد. فإن قيل أن الشيطان لا يتمكن إلا من ضعفاء الإيمان، فلماذا لم يشك الكفار المعاصرون من احتلال الجن لأجسامهم؟ هل سمعتم بملك أو رئيس اليوم قد احتل الجن جسمه وصار يتخبط به ويتكلم على لسانه؟

دليل:

قول الله تعالى: {وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ} (٤١) سورة ص. وقوله عز وجل: {وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ} (٨٣) سورة الأنبياء.

ولا شك أبداً أن نبي الله أيوب –عليه السلام– لا يمكن أن يتلبسه الشيطان. فهذا يدل ضرورة على أن مس الشيطان هنا ليس التلبس والسيطرة. وإلى هذا ذهب المفسر الأندلسي ابن حيان إذ قال: «والضر هو المرض، وله أسبابٌ طبيعية ظاهرة في البدن. فنسب ما به من المرض –المستند إلى أسبابه الطبيعية– إلى الشيطان». وقال أحد المفسرين: «الشيطان لا يصرع الإنسان على الحقيقة. ولكن من غلب عليه المرة السود، أو ضعف عقله، ربما يخيل الشيطان إليه أمورا

هائلة، ويوسوس إليه، فيقع الصرع عند ذلك من فعل الله. ونسب ذلك إلى الشيطان مجازا، لما كان ذلك عند وسوسته».

وجاء في تفسير "الكشاف" للزمخشري: «والنصب: تثقيل نصب، والمعنى واحد، وهو التعب والمشقة. والعذاب: الألم، يريد مرضه وما كان يقاسي فيه من أنواع الوصب. وقيل: الضرّ في البدن، والعذاب في ذهاب الأهل والمال. فإن قلت: لم نسبه إلى الشيطان، ولا يجوز أن يسلطه الله على أنبيائه ليقضي من إتعابهم وتعذيبهم وطره، ولو قدر على ذلك لم يدع صالحاً إلا وقد نكبه وأهلكه، وقد تكرّر في القرآن أنه لا سلطان له إلا الوسوسة فحسب؟ قلت: لما كانت وسوسته إليه وطاعته له فيما وسوس سبباً فيما مسه الله به من النصب والعذاب، نسبه إليه. وقد راعى الأدب في ذلك، حيث لم ينسبه إلى الله في دعائه، مع أنه فاعله ولا يقدر عليه إلا هو. وقيل: أراد ما كان يوسوس به إليه في مرضه من تعظيم ما نزل به من البلاء، ويغريه على الكراهة والجزع، فالتجأ إلى الله تعالى في أن يكفيه ذلك بكشف البلاء، أو بالتوفيق في دفعه ورده بالصبر الجميل».

وقال ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير": «النصب والعذاب هما الماسان أيوب. ففي سورةَ الأنبياء (٨٣) {أني مسني الضر}. فأسند المسّ إلى الضر. والضرّ هو النصب والعذاب. وتردّدت أفهام المفسرين في معنى إسناد المسّ بالنُّصب، والعذاب إلى الشيطان. فإن الشيطان لا تأثير له في بني آدم بغير الوسوسة، كما هو مقرر من مُكرر آيات القرآن. وليس النُّصب والعذاب من الوسوسة، ولا من آثارها (قلت: وفي ذلك نظر، لأن الوسوسة من الممكن أن تؤدي إلى المرض النفسي). وتأولوا ذلك على أقوال تتجاوز العشرة، وفي أكثرها سماجة. وكلها مبني على حملهم الباء في قوله: {بِنُصبٍ} على أنها باء التعدية لتعدية فعل {مَسَّنِي}، أو باء الآلة مثل: "ضربه بالعصا"، أو يؤوّل النُّصب والعذاب إلى معنى المفعول الثاني من باب "أعطى". والوجه عندي: أن تحمل الباء على معنى السببية، بجعل النُّصْب والعذاب مسببين لمسّ الشيطان إياه، أي مسنّي بوسواس سببه نُصْب وعذاب. فجعل الشيطان يوسوس إلى أيوب بتعظيم النُّصْب والعذاب عنده، ويلقي إليه أنه لم يكن مستحقاً لذلك العذاب، ليلقي في نفس أيوب

سوء الظن بالله أو السخط من ذلك. أو تحمل البَاء على المصاحبة، أي مسّني بوسوسة مصاحبة لضرّ وعذاب. ففي قول أيوب {أني مسَّني الشيطانُ بنُصبٍ وعذابٍ} كناية لطيفة عن طلب لطف الله به ورفع النُّصب والعذاب عنه، بأنهما صارا مدخلاً للشيطان إلى نفسه، فطلب العصمة من ذلك، على نحو قول يوسف عليه السّلام: {وإلاَّ تصرف عنّي كيدَهن أَصْبُ إليهن وأكنْ من الجاهلين} (يوسف: ٣٣). وتنوين «نصب وعذاب» للتعظيم أو للنوعية، وعدل عن تعريفهما لأنهما معلومان لله».

وقال الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب": «الشيطان لا قدرة له البتّة على إيقاع الناس في الأمراض والآلام، والدليل عليه وجوه الأول: أنا لو جوزنا حصول الموت والحياة والصحة والمرض من الشيطان، فلعل الواحد منا إنما وجد الحياة بفعل الشيطان، ولعل كل ما حصل عندنا من الخيرات والسعادات، فقد حصل بفعل الشيطان، وحينئذٍ لا يكون لنا سبيل إلى أن نعرف أن معطي الحياة والموت والصحة والسقم، هو الله تعالى الثاني: أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يسعى في قتل الأنبياء والأولياء، ولم لا يخرب دورهم، ولم لا يقتل أولادكم الثالث: أنه تعالى حكى عن الشيطان أنه قال: {وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي} (إبراهيم: ٢٢) فصرح بأنه لا قدرة له في حق البشر إلا على إلقاء الوساوس والخواطر الفاسدة، وذلك يدل على قول من يقول إن الشيطان هو الذي ألقاه في تلك الأمراض والآفات، فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يقال إن الفاعل لهذه الأحوال هو الله تعالى لكن على وفق التماس الشيطان؟ قلنا فإذا كان لا بد من الاعتراف بأن خالق تلك الآلام والأسقام هو الله تعالى، فأي فائدة في جعل الشيطان واسطة في ذلك؟ بل الحق أن المراد من قوله: {أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ} أنه بسبب إلقاء الوساوس الفاسدة والخواطر الباطنة كان يلقيه في أنواع العذاب والعناء، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في أن تلك الوساوس كيف كانت وذكروا فيه وجوهاً الأول: أن علته كانت شديدة الألم، ثم طالت مدة تلك العلة واستقذره الناس ونفروا عن مجاورته، ولم يبق له شيء من الأموال ألبتة. وامرأته كانت تخدم الناس وتحصل له قدر القوت، ثم بلغت نفرة الناس عنه إلى أن منعوا امرأته من الدخول عليهم ومن الاشتغال بخدمتهم،

والشيطان كان يذكره النعم التي كانت والآفات التي حصلت، وكان يحتال في دفع تلك الوساوس، فلما قويت تلك الوساوس في قلبه خاف وتضرع إلى الله، وقال: {أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ} لأنه كلما كانت تلك الخواطر أكثر كان ألم قلبه منها أشد. الثاني: أنها لما طالت مدة المرض جاءه الشيطان وكان يقنطه من ربه ويزين له أن يجزع فخاف من تأكد خاطر القنوط في قلبه فتضرع إلى الله تعالى وقال: {أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ}، الثالث: قيل إن الشيطان لما قال لامرأته: "لو أطاعني زوجك أزلت عنه هذه الآفات" فذكرت المرأة له ذلك، فغلب على ظنه أن الشيطان طمع في دينه، فشق ذلك عليه، فتضرع إلى الله تعالى وقال: {أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ}».

دليل:

ما رواه البخاري (#٥٦٥٢)، ومسلم (#٢٥٧٦)، عن عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس: «ألا أريك امرأة من أهل الجنة»؟ قلت: «بلى». قال: «هذه المرأة السوداء أتت النبي r فقالت: "إني أصرع، وإني أتكشف، فادع الله لي". قال: "إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت الله أن يعافيك"؟ فقالت: "أصبر"، فقالت: "إني أتكشف فادع الله لي أن لا أتكشف"، فدعا لها».

فلو كان الشيطان هو الذي يتلبسها، ويتكلم على لسانها وقت صرعتها، ويستولي على جسدها وعقلها، لم يكن رسول الله r ليتركه يصرعها ويتلبسها. ولكان دعا لها بلا شك. لكنه بَيَّنَ لها أن الأفضل لها أن تصبر وأن لا يدعو لها. وإلا فالتخلص من الشيطان والاستعاذة بالله من وسوساته أمر واجب ومندوب، ولا يؤجر المرء على ترك ذلك! والخصوم يدعون أن قراءتهم للقرآن تطرد الجني المتلبس، وهذه صحابية تصلي مع رسول الله r وتسمع قراءته. فكيف لا يطرد هذا الشيطان المتلبس، لو كان هو سبب الصرع كما يزعمون؟

دليل:

ما رواه البخاري (#٢٠٣٥، #٢٠٣٨، #٢٠٣٩) ومسلم (#٢١٧٥) عن صفية بنت حيي زوج النبي r قالت: كان النبي r معتكفاً، فأتيته أزوره ليلاً، فحدثته، ثم قمت لأنقلب، فقام ليقلبني، وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد، فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي r أسرعا، فقال النبي r: «على رسلكما، إنها صفية بنت حيي». فقالا: «سبحان الله يا رسول الله»! فقال r: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شراً، أو شيئاً».

ومعنى الحديث أن رسول الله r قد خشي أن يوسوس الشيطان لهما ويقذف في أذهانهما سوء ظن، فوضح لهما أن التي معه صفية بنت حيي. قال الإمام الشافعي: «أراد –عليه السلام– أن يُعلّم أمته التبرّي من التهمة في محلها، لئلا يقعا في محذور. وهما كانا أتقى لله من أن يظنا بالنبي r شيئاً. والله أعلم». فهذا الحديث فيه دليل على أن الشيطان يدخل في الإنسان ويجري مجرى الدم، ويلقي في ذهنه الوسوسات وخواطر الشر. وهذا محل إجماع بين العلماء. قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى (٢٤|٢٧٦): «ودخول الجن في بدن الإنسان ثابت باتفاق أئمة أهل السنة والجماعة». ويدل عليه أيضاً حديث عند مسلم: «إذا تثاءب أحدكم فليمسك بيده، فإن الشيطان يدخل».

دليل:

ما رواه النسائي (٨|٢٨٣) وأحمد (٣|٤٢٧) من طريق عبد الله بن سعيد عن صيفي عن أبي اليسر كعب بن عمرو السَّلمي t قال: «كان رسول الله r يقول: "اللهم إني أعوذ بك من التردي والهدم، والغرق والحريق، وأعوذ بك أن يتخبطني الشيطان عند الموت، وأعوذ بك أن أموت في سبيلك مدبراً وأعوذ بك أن أموت لديغاً"». هذا حديث حسنه شيخنا عبد القادر الأرناؤوط –رحمه الله– في تحقيقه لكتاب جامع الأصول (٤|٣٦١).

قال الخطابي: «استعاذته –عليه السلام– من تخبط الشيطان عند الموت هو: أن يستولي عليه الشيطان عند مفارقته الدنيا، فيضلّه ويحول بينه وبين التوبة، أو يعوقه عن إصلاح شأنه والخروج من مظلمة تكون قبله، أو يؤسه من رحمة الله تعالى، أو يكره الموت ويتأسف على حياة الدنيا،

فلا يرضى بما قضاه الله من الفناء والنقلة إلى دار الآخرة، فيختم له بسوء، ويلقى الله وهو ساخط عليه». وواضح جداً من الحديث أن هذا عن الوسوسة النفسية لا غير.

دليل:

ما رواه أحمد والترمذي وأبو داود والنسائي من طريق جعفر بن سليمان (رافضي ضعيف) عن علي بن علي الرفاعي عن أبي المتوكل الناجي عن أبي سعيد الخدري t قال: كان رسول الله r إذا قام من الليل كبَّر، ثم يقول: «سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك»، ثم يقول: «الله أكبر كبيراً»، ثم يقول: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، من همزه، ونفخه ونفثه».

إلا أن في الحديث ضعفاً. قال أبو داود في سننه (١|٢٠٦): «هذا الحديث يقولون هو عن: علي بن علي عن الحسن مرسلاً. الوهم من جعفر». وقال الترمذي: «حديث أبي سعيد أشهر حديث في الباب، وقد تكلم في إسناده». وقال أحمد: «لا يصح هذا الحديث». وقال بن خزيمة (١|٢٣٨): «لا نعلم في الافتتاح "سبحانك اللهم" خبراً ثابتاً عند أهل المعرفة بالحديث. وأحسن أسانيده حديث أبي سعيد». ثم قال: «لا نعلم أحداً ولا سمعنا به، استعمل هذا الحديث على وجهه». ورواه عن جبير بن مطعم، وأعله بالاضطراب. ورواه أحمد من حديث أبي أمامة، وفي إسناده من لم يسم. وعن أنس نحوه، رواه الدارقطني، وفيه الحسين بن علي بن الأسود فيه مقال. وله طريق أخرى ذكرها بن أبي حاتم في العلل عن أبيه وضعفها.

أدلة من قال بأن الشيطان يدخل يسيطر على جسد الإنسان ويتكلم بلسانه

دليل:

ما أخرجه ابن ماجه (٢|١١٧٤ #٣٥٤٨): حدثنا محمد بن بشار ثنا محمد بن عبد الله الأنصاري حدثني عيينة بن عبد الرحمن حدثني أبي عن عثمان بن أبي العاص قال: لما استعملني رسول الله r على الطائف جعل يعرض لي شيء في صلاتي حتى ما أدري ما أصلي. فلما رأيت ذلك رحلت على رسول الله r، فقال: «ابن العاص»؟ قلت: «نعم يا رسول الله». قال: «ما

جاء بك»؟ قلت: «يا رسول الله، عرض لي شيء في صلاتي حتى ما أدري ما أصلي». قال: «ذاك الشيطان، أدنه». قال: فدنوت منه، فجلست على صدور قدمي. قال: فضرب صدري بيده وتفل في فمي، وقال: «اخرج عدو الله»، ففعل ذلك ثلاث مرات. ثم قال: «الحق بعملك». فقال عثمان: «فلعمري ما أحسبه خالطني بعد».

وهذا حديث ضعيف. فقد أخرجه ابن ماجة من طريق محمد بن عبد الله الأنصاري، وقد كان ثقة في أول أمره. لكن قال أبو داود: «تغير تغيرا شديداً»! وله من الحديث ما أنكره العلماء، كما تجد في ترجمته في كامل ابن عدي. والحديث الذي في صحيح مسلم مقدم عليه. ثم إن الحديث ليس صريحاً في التلبس، إذا جمعنا بينه وبين الروايات الأخرى (هذا على فرض أنه صحيح).

ففي صحيح مسلم (١ | ٣٤١ #٤٦٨): حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا أبي، حدثنا عمرو بن عثمان، حدثنا موسى بن طلحة، حدثني عثمان بن أبي العاص الثقفي: أن النبي r قال له: «أُمّ قَوْمَكَ». قلت: «يا رسول الله. إني أجد في نفسي شيئاً». قال: «ادْنُهْ». فجلّسني بين يديه، ثم وضع كفه في صدري بين ثديي، ثم قال: «تحوّل». فوضعها في ظهري بين كتفي، ثم قال: «أُمّ قومك. فمن أَمّ قوماً فليخفف، فإن فيهم الكبير وإن فيهم المريض وإن فيهم الضعيف وإن فيهم ذا الحاجة. وإذا صلى أحدكم وحده، فليُصلّ كيف شاء».

وجاء في باب آخر في صحيح مسلم (٤ | ١٧٢٨ #٢٢٠٣): حدثنا يحيى بن خلف الباهلي، حدثنا عبد الأعلى، عن سعيد الجريري، عن أبي العلاء: أن عثمان بن أبي العاص أتى النبي r فقال: «يا رسول الله. إن الشيطان قد حال بيني وبين صلاتي وقراءتي، يلبسها علي». فقال رسول الله r: «ذاك شيطان يقال له خنزب. فإذا أحسسته، فتعوذ بالله منه، واتفل على يسارك ثلاثاً». قال: «ففعلت ذلك، فأذهبه الله عني».

قال الإمام النووي: «وقوله "أجد في نفسي شيئاً"، قيل: يحتمل أنه أراد الخوف من حصول شيء من الكبر والإعجاب له بتقدمه على الناس، فأذهبه الله تعالى ببركة كف رسول الله r ودعائه. ويحتمل أنه أراد الوسوسة في الصلاة، فإنه كان موسوساً، ولا يصلح للإمام الموسوس».

أقول: فروايتي مسلم –كما قال النووي– تُبيّن أن عثمان بن أبي العاص كان موسوساً. والوسوسة غير التلبس. والذي يجعلني أجزم بأن الروايات الثلاث هي حادثة واحدة:

١) ما ورد من كلام عثمان t في تعليقه على الحادثة في رواية ابن ماجه «فقال عثمان: فَلَعَمْرِي ما أَحْسِبُهُ خَالَطَنِي بَعْدُ». وفي رواية مسلم «فعلت ذلك فاذهبه الله عني».

٢) كما أن الذي جعلني أجزم بأنها حادثة واحدة أن رواة الحادثة عن عثمان مختلفون، فقد يكون كل منهم رواها بالمعنى. ففي رواية ابن ماجه، الذي روى الحادثة عن عثمان هو: عبد الرحمن بن جوشن الغطفاني. وفي رواية مسلم، الذي روى الحادثة عن عثمان هو: موسى بن طلحة، وفي رواية مسلم الثانية: أبو العلاء.

٣) وعثمان وفد على النبي r في سنة تسع، أي قبل وفاة النبي r بفترة قصيرة.

٤) وأن الشيطان كان يحول بينه وبين صلاته بمعنى: جعل بينه وبين كمال الصلاة والقراءة حاجزاً من وسوسته المانعة من رُوح العبادة وسرّها، وهو الخشوع.

٥) ثم إن المشهور عند من يقولون بمثل هذا الأمر –أن الجن يتلبس الأنس– أن السبب في التلبس هو بعد الإنسان عن الله وكثرة الذنوب والمعاصي. وعثمان t صحابي وإمام قومه. فهل مثل هذا يتلبسه الشيطان؟!

ونستنتج مما سبق أن هذا الحديث يتحدث عن دخول الشيطان إلى ابن آدم ليوسوس له في صدره. وهذه حقيقة قرآنية لا نقاش فيها. إنما موضوعنا عن المس الشيطاني، بمعنى أن الشيطان يصبح هو المسيطر الكامل على الجسد، وهو الذي يتكلم ويتحرك ويحس. وهذا من الخرافات. ولو صح لادعى المجرم أنه وقت الجريمة كان الشيطان قد تلبسه، فهو غير مسؤول عن جسمه!

دليل:

وما أخرجه أحمد (٤ | ١٧٠): من طريق عبد الرحمن بن عبد العزيز (شيخ مضطرب الحديث) عن يعلى بن مرة t قال: لقد رأيت من رسول الله r ثلاثاً ما رآها أحد قبلي ولا يراها أحد

بعدي، لقد خرجت معه في سفر حتى إذا كنا ببعض الطريق مررنا بامرأة جالسة معها صبي لها. فقالت: «يا رسول الله. هذا صبي أصابه بلاء وأصابنا منه بلاء، يؤخذ في اليوم ما أدري كم مرة». قال: «ناولينه». فرفعته إليه، فجعلته بينه وبين واسطة الرَّحل. ثم فَغَرَ فاه، فنفث فيه ثلاثاً، وقال: «بسم الله، أنا عبد الله، اخسأ عدو الله». ثم ناولها إياه. فقال: «ألقينا في الرجعة في هذا المكان فأخبرينا ما فعل». قال: فذهبنا، ورجعنا، فوجدناها في ذلك المكان معها شياه ثلاث، فقال r: «ما فعل صبيك»؟ فقالت: «والذي بعثك بالحق، ما حسسنا منه شيئاً حتى الساعة، فاجترر هذه الغنم». قال: «انزل فخذ منها واحدة ورُدَّ البقية».

وهو حديث لا يصح. وقد أخرجه أحمد كذلك عن وكيع عن الأعمش عن المنهال بن عمرو عن يعلى. والمنهال بن عمرو ضعيف غمزه يحيى القطان. واختلف فيه رأي ابن معين، والصواب ما وافق الجمهور. فيكون ليس فيه توثيق معتبر. ولذلك اعتمد ابن حزم تضعيفه. ويقوي ذلك وجود مناكير له مع قلة حديثه. أي لا يمكن أن تغتفر له المناكير لقلة ما روى. وفي كل الأحوال فهو لم يسمع من يعلى بن مرة، فالحديث منقطع. وله شاهد ضعيف جداً، أخرجه الطبراني في الأوسط (٩ | ٥٢): من طريق محمد بن طلحة بن عبد الرحمن التيمي (ضعيف) ثنا عبد الحكيم بن سفيان بن أبي نمر (مجهول) عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر (جيد) عن جابر بن عبد الله. وأخرجه الدارمي (١ | ٢٢): عن عبيد الله بن موسى عن إسماعيل بن عبد الملك (ضعيف يقلب الحديث) عن أبي الزبير عن جابر. وكأن الحديث أصله عن عبد الحكيم، فقلبه إسماعيل هذا.

دليل:

قتل الجني لفتى من المسلمين في عهد رسول الله r. أخرجه مسلم (#٢٢٣٦). ومحاولته لقطع الصلاة على رسول الله r وخنقه –عليه الصلاة والسلام– له. أخرجه البخاري (#٤٦١) (#١٢١٠) ومسلم (#٥٤١). ومجيء الشيطان للرسول r –وهو في الصلاة– بشهاب من النار ليجعله في وجهه. أخرجه مسلم (#٥٤٢). وسرقته للطعام ونحوه من المسلمين. أخرجه البخاري (#٢٣١١) (#٣٢٧٥).

والجواب أن الجن بإمكانها التشكل على شكل مخلوقات أخرى، كالأفاعي وكالإنس كذلك. وعندما تتشكل بأشكال هذه المخلوقات، فإنه يجري عليها نفس القوانين الفيزيائية والطبيعية التي تجري على تلك الأجسام. فيمكن عندها رؤية الجني الذي تشكل في شكل أفعى، كما في الحديث الأول. ولما قتله الفتى المسلم، مات الجني، وانتقم أصحابه الجن بأن أسقطوا الرمح على الفتى فقتلته. وأما في القصص الأخرى فقد كان الجني متلبساً على شكل رجل من الناس، كما نص الحديث الأخير. وقد رآه أبو هريرة r طبعاً على شكل أنسي. ولو كان الجني باقياً على شكله الأصلي الجني، لاستحال على أي بشر أن يراه. الدليل على ذلك قول الله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ} (٢٧) سورة الأعراف. فالجن ترانا، ونحن لا يمكن أن نراهم. فإذا تشكلوا على أشكالنا، رأينا أشكالهم البشرية (وليس الجنية) وجرت عليهم النواميس الطبيعية التي تجري على البشر.

ولم ينكر أحد أن الجني بإمكانه أن يتشكل بشكل أنسي ويؤذي ابن آدم، كما يؤذي ابن آدم للآدمي الأخر. فهذا لا خلاف بيننا وبينهم فيه. لكن أين هذا من تلبس الجني لجسد الإنسي، وسيطرته عليه، وتكلمه بلسانه. وشتان ما بين الأمرين.

دليل:

روى البخاري (#٤٢٧٤) قال: حدثني عبد الله بن محمد، حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي r قال: «ما من مولود يولد، إلا والشيطان يمسه حين يولد فيستهل صارخاً من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها». ثم يقول أبو هريرة: واقرؤوا إن شئتم {وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم}.

وجاء الحديث عند مسلم (#٢٣٦٦) عن ابن أبي شيبة عن عبد الأعلى عن معمر، بنحوه لكن في لفظه " إلا نَخَسَهُ الشيطان". قلت: أخطأ عبد الأعلى أو ابن أبي شيبة في لفظة "نخسه". ولفظ عبد الرزاق (عند البخاري ومسلم) عن معمر "يمسه"، وهو أثبت عن معمر، وكذلك لفظ عبد الواحد بن زياد، عن معمر مثل عبد الرزاق. كما أن هذا اللفظ يوافق لفظ

شعيب عن الزهري (عند البخاري ومسلم). فهذا الصواب من لفظ الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة. وجاء الحديث من رواية أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة بلفظ "يطعن بإصبعه". رواه عن أبي الزناد شعيب عند البخاري (#٣٠٤٤) والمغيرة عند أحمد (٢١ | ٣٩٩)، ونحوه سفيان عند الحميدي (٢ | ٣٧٥). ولم أستطع الترجيح بين الإسنادين فكلاهما في غاية الصحة. فيكون لفظ "مسه" الشيطان أي "طعنه بإصبعه". فهذا المس لا علاقة له البتة بالصرع والجنون.

قال ابن حجر في فتح الباري (١٢ | ٤٠٥): «ظاهر الخبر أن إبليس مُمَكَّنٌ من مَسِّ كل مولودٍ عند ولادته ، لكن من كان من عباد الله المخلصين لم يضره ذلك المس أصلاً. واستثنى من المخلصين مريم وابنها، فإنه ذهب يمس على عادته، فحيل بينه وبين ذلك. فهذا وجه الاختصاص، ولا يلزم منه تسلطه على غيرهما من المخلصين». فإيذاء الشيطان للمولود عند ولادته هو خاص بوقت الولادة فقط، ولا يتعدى لغيره. ولنا أن نسألهم: لو أن الشيطان قدر على نخس الإنسان وإيذائه في كل وقت، فلم لا يصرع جميع المؤمنين؟ ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لأهل الإيمان؟ ولم لا يغصب أموالهم، ويفسد أحوالهم، ويفشي أسرارهم، ويزيل عقولهم؟

دليل:

{الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (٢٧٥) سورة البقرة.

قالوا: معنى الآية أن الذي يأكل الربا يقوم حين يبعث يوم القيامة مثل المصروع الذي يتخبطه الشيطان من المس. والمس عندهم هو سيطرة الشيطان على جسد الآدمي، فيجعله يتخبط مصروعاً.

والجواب عليهم هو في قوله تبارك وتعالى: {وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ} (٤١) سورة ص. فهل الشيطان تلبس أيوب عليه السلام؟ وهل يجوز عندهم

أن يسيطر الشيطان على جسد نبي من المرسلين فيجعله يتخبط كالمجانين (والعياذ بالله)؟ وماذا يقولن أيضاً عن قوله تعالى {إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ} (٢٠١) سورة الأعراف؟ وهل هؤلاء تلبسهم الشيطان؟!

وقد اختلف المفسرون في تفسير تلك الآية. فمنهم من فسرها كما سبق. ومنهم من فسرها بأن المس هو وسوسة الشيطان وتزيين الباطل لهم، وبذلك تكون الآية تتحدث عن الحياة الدنيا وليس الآخرة. ومنهم من فسر المس بأنه التخبط والصرع والجنون، لكنهم جعلوها كذلك في الحياة الدنيا، وهو ظاهر الآية وليس من قول مرفوع صحيح يخرج المعنى عن الظاهر. قال رشيد رضا في تفسير المنار: «وأما قيام آكل الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، فقد قال ابن عطية في تفسيره: "المراد تشبيه المرابي في الدنيا بالمتخبط المصروع كما يقال لمن يصرع بحركات مختلفة: قد جن". أقول: وهذا هو المتبادر، ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه، وقالوا: "إن المراد بالقيام القيام من القبر عند البعث، وأن الله تعالى جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين". ورووا ذلك عن ابن عباس وابن مسعود. بل روى الطبراني من حديث عوف بن مالك مرفوعاً: "إياك والذنوب التي لا تغفر: الغلول، فمن غل شيئاً أتي به يوم القيامة، والربا. فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنونا يتخبط". والمتبادر إلى جميع الأفهام ما قاله ابن عطية، لأنه إذا ذكر القيام، انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال. ولا قرينة تدل على أن المراد به البعث. وهذه الروايات لا يسلم منها شيء من قول في سنده، وهي لم تنزل مع القرآن، ولا جاء المرفوع منها مفسراً للآية. ولولاها لما قال أحد بغير المتبادر الذي قال به ابن عطية، إلا من لم يظهر له صحته في الواقع. وكان الوضاعون الذين يختلقون الروايات، يتحرَّون في بعضها ما أشكل عليهم ظاهره من القرآن، فيضعون لهم رواية يفسرونه بها. وقلَّما يصح في التفسير شيء».

ومنهم من قال أن ربط الشياطين بمسألة الصرع، قد جاء ليكون تصوير المرابي على أبشع صورة عند العرب. جاء في "تفسير البحر المحيط" لأبي حيان: «وأبدى لأكل الربا صورة تستبشعها العرب على عادتها في ذكر ما استغربته واستوحشت منه، كقوله: {طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءوسُ

الشَّياطِينِ}. وقول الشاعر: "ومسنونة زرق كأنياب أغوال". وقول الآخر: "خيلاً كأمثال السعالي شرّباً". وقول الآخر: "بخيل عليها جنّة عبقريّة". ولا ضير في ذلك، لأنه مجرد تشبيه خالٍ عن الحُكمِ حتى يكون خطأً غير مطابقٍ للواقع. وقد ورد نظير ذلك فيما حكاه الله عن أيوب (عليه السلام) إذ قال: {أني مسني الشيطان بنصب وعذاب} وإذ قال: {أني مسني الضر وأنت ارحم الراحمين}. والضر هو المرض، وله أسبابٌ طبيعية ظاهرة في البدن. فنسب ما به من المرض —المستند إلى أسبابه الطبيعية— إلى الشيطان».

وإلى قريب من هذا ذهب الزمخشري في "الكشاف" فقال: «{لاَ يَقُومُونَ} إذا بعثوا من قبورهم {إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ} أي المصروع. وتخبط الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرع. والخبط الضرب على غير استواء كخبط العشواء، فورد على ما كانوا يعتقدون. والمس: الجنون. ورجل ممسوس، وهذا أيضاً من زعماتهم، وأن الجنيَّ يمسه فيختلط عقله، وكذلك جن الرجل: معناه ضربته الجنّ ورأيتهم لهم في الجن قصص وأخبار وعجائب، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات. فإن قلت: بم يتعلق قوله: {مِنَ الْمَسِّ}؟ قلت: بـ{لاَ يَقُومُونَ}، أي لا يقومون من المسّ الذي بهم إلا كما يقوم المصروع. ويجوز أن يتعلق بيقوم، أي كما يقوم المصروع من جنونه. والمعنى أنهم يقومون يوم القيامة مخبلين كالمصروعين، تلك سيماهم يعرفون بها عند أهل الموقف. وقيل الذين يخرجون من الأجداث يوفضون، إلا أكلة الربا فإنهم ينهضون ويسقطون كالمصروعين، لأنهم أكلوا الربا فأرباه الله في بطونهم حتى أثقلهم، فلا يقدرون على الإيفاض».

قال الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب": «أما قوله تعالى: {لاَ يَقُومُونَ} فأكثر المفسرين قالوا: المراد منه القيام يوم القيامة، وقال بعضهم: المراد منه القيام من القبر. واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين، فوجب حمل اللفظ عليهما. أما قوله تعالى: {إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ} ففيه مسائل: المسألة الأولى: التخبط معناه الضرب على غير استواء. ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدي فيه: إنه يخبط خبط عشواء. وخبط البعير للأرض بأخفافه. وتخبطه الشيطان إذا مسّه بخبل أو جنون، لأنه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش.

وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة، ويقال: به خبطة من جنون. والمس الجنون، يقال: مس الرجل فهو ممسوس وبه مس. وأصله من المس باليد، كأن الشيطان يمس الإنسان فيجنه، ثم سمي الجنون مساً، كما أن الشيطان يتخبطه ويطؤه برجله فيخبله، فسمي الجنون خبطة، فالتخبط بالرجل والمس باليد. ثم فيه سؤالان: السؤال الأول: التخبط تفعل، فكيف يكون متعدياً؟ الجواب: تفعل بمعنى فعل كثير، نحو تقسمه بمعنى قسمه، وتقطعه بمعنى قطعه. السؤال الثاني: بم تعلق قوله {مِنَ الْمَسِّ}. قلنا: فيه وجهان أحدهما: بقوله {لاَ يَقُومُونَ} والتقدير: لا يقومون من المس الذي لهم إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني: أنه متعلق بقوله {يقوم} والتقدير لا يقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس. المسألة الثانية: قال الجبائي: الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل، لأن الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم. ويدل عليه وجوه: أحدها: قوله تعالى حكاية عن الشيطان {وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي} (إبراهيم: ٢٢) وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والإيذاء (...). الرابع: أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لأهل الإيمان، ولم لا يغصب أموالهم، ويفسد أحوالهم، ويفشي أسرارهم، ويزيل عقولهم؟ وكل ذلك ظاهر الفساد.

واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين الأول: ما روي أن الشياطين في زمان سليمان بن داود –عليهما السلام– كانوا يعملون الأعمال الشاقة، على ما حكى الله عنهم أنهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابي وقدور راسيات (قال محمد الأمين: قدرتهم على ذلك لا تعني قدرتهم على صرع الإنسان، فتأمل). والجواب عنه: أنه تعالى كلفهم في زمن سليمان، فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال، وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام. والثاني: أن هذه الآية وهي قوله {يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ} صريح في أن يتخبطه الشيطان بسبب مسّه. والجواب عنه: أن الشيطان يمسّه بوسوسته المؤذية التي يحدث عندها الصرع، وهو كقول أيوب عليه السلام {أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ} (ص:

٤١). وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة: لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع وغلبة السوداء عليه، بحيث يخاف عند الوسوسة، فلا يجترىء، فيصرع عند تلك الوسوسة، كما يصرع الجبان من الموضع الخالي. ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين وأهل الحزم والعقل، وإنما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ (يعني المرضى النفسيين). فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب. وذكر القفال فيه وجه آخر، وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن، فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا. وأيضاً من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقبيح شيء، أن يضيفوه إلى الشيطان، كما في قوله تعالى: {طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ} (الصافات: ٦٥).

المسألة الثالثة: للمفسرين في الآية أقوال. الأول: أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنوناً، وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا، فعرفه أهل الموقف لتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا. فعلى هذا معنى الآية: أنهم يقومون مجانين، كمن أصابه الشيطان بجنون. والقول الثاني: قال ابن منبه: يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين –لقوله {يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ سِرَاعاً} (المعارج: ٤٣)– إلا آكلة الربا فإنهم يقومون ويسقطون، كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس. وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا، فأرباه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم. فهم ينهضون، ويسقطون، ويريدون الإسراع، ولا يقدرون. وهذا القول غير الأول لأنه يريد أن آكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن، وهذا ليس من الجنون في شيء. ويتأكد هذا القول بما روي في قصة الإسراء أن النبي r انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع، فقلت: يا جبريل من هؤلاء؟ قال: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ}. والقول الثالث: أنه مأخوذ من قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ} (الأعراف: ٢٠١). وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله، فهذا هو المراد من مس الشيطان. ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخبطاً، فتارة الشيطان يجره إلى النفس والهوى، وتارة الملك يجره إلى الدين والتقوى. فحدثت

هناك حركات مضطربة، وأفعال مختلفة. فهذا هو الخبط الحاصل بفعل الشيطان. وآكل الربا لا شك أنه يكون مفرطاً في حب الدنيا متهالكاً فيها، فإذا مات على ذلك الحب، صار ذلك الحب حجاباً بينه وبين الله تعالى. فالخبط الذي كان حاصلاً في الدنيا بسبب حب المال، أورثه الخبط في الآخرة، وأوقعه في ذلّ الحجاب. وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلنا».

دليل:

جاء في حديث جابر في البخاري: «خَمِّروا الآنية وأَوكوا الأسقية وأجيفوا الأبواب وَاكْفِتُوا صبيانكم عند العشاء فإن للجن انتشاراً وخَطفة. وأطفئوا المصابيح عند الرُّقاد (النوم) فإن الفُوَيْسِقَةَ (الفارة) ربما اجترَّت الفتيلة فأحرقت أهل البيت». وهذا الحديث فيه أن شياطين الجن تنتشر في الليل وقد تتشكل بشكل حيوانات مؤذية أو بأشكال بشرية فتؤذي بني آدم، أو أنها قد تدل دواب الأرض على إيذاء البشر. قال ابن حجر في الفتح: «والأصل في جميع ذلك يرجع إلى الشيطان، فإنه هو الذي يسوق الفأرة إلى حرق الدار».

على أن البعض توهم معنى الحديث بأن الجن تخطف البشر في الليل! واستشهدوا بقصة طويلة رواها العراقيون (باختلاف ألفاظهم) عن أبي نضرة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى مرسلاً، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أن رجلاً من الأنصار (أي الصحابة) خطفته الجن وهو ذاهب لصلاة العشاء! وتذكر الأسطورة تفاصيل حول سبي الجن له لسنين إلى أن أتاه جن أنس فأعتقوه. وفي الأسطورة كذلك أن الجن يأكلون الفول! ثم عاد فوجد عمر قد زوج امرأته من رجل آخر. وقد جاءت الأسطورة في مرسل يحيى بن جعدة (قاص مكة) كذلك مختصرة جداً، وهي أجدر أن تكون من القصص التي تحكيها الأمهات لأطفالهن لتخيفهن من الخروج ليلاً.

نعم، للقصة أصل صحيح وهو حكم عمر في المفقود، رواه ثقات المدينة بالإسناد المتصل، بغير تلك الخرافات. قال ابن عبد البر في "التمهيد": «وقد روى معناه المدنيون في المفقود، إلا أنهم لم يذكروا معنى اختطاف الجن للرجل». ومعلومٌ أن ابن أبي ليلى لم يسمع من عمر شيئاً ولم يره أصلاً. قال ابن المديني: «لم يثبت عندنا من جهة صحيحة أن ابن أبي ليلى سمع من عمر».

وكان شعبة ينكر أنه سمع من عمر. بل روى عن الحكم عن ابن أبي ليلى قال: «ولدت لست (سنين) بقين من خلافة عمر». وقال ابن معين: «لم ير عمر رضي الله عنه». فقيل له: «الحديث الذي يروى: "كنا مع عمر نتراءى الهلال" وقوله: "سمعت عمر يقول صلاة الجمعة ركعتان..." ». فقال: «ليس بشيء».

ومثل هذه الأسطورة لو صحت لرواها المدنيون وتناقلوها. على أن الزنادقة أرادوا الطعن في الدين فجعلوا من تلك الأسطورة حديثاً مرفوعاً، فيه أن هذا الرجل كان رجلاً صالحاً في الجاهلية اسمه "خرافة"! وأن الجن كانت بعد عودته تتسمع الخبر من السماء فتأتيه به قبل وقوعه، فيقال أصدق الحديث حديث خرافة. وأحسب أننا بغنى عن بيان كذب تلك الخرافة.

دليل:

أخرج أحمد (٤|٣٩٥ #١٩٥٤٦): عن عبد الرحمن ثنا سفيان عن زياد بن علاقة عن رجل (مجهول) عن أبي موسى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فناء أمتي بالطعن والطاعون». فقيل: «يا رسول الله هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون». قال: «وخز أعدائكم من الجن وفي كل شهداء».

وقد اضطرب زياد بن علاقة في هذا الحديث اضطراباً شديداً يفضي إلى ترك حديثه. فقد روى الحديث الطبراني في الأوسط (٨|٢٣٩) من طريق معتمر: سمعت بن أرطأة، يحدث عن زياد بن علاقة، عن كردوس بن عباس الثعلبي، عن أبي موسى الأشعري ... الحديث. وثم قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن زياد بن علاقة عن كردوس إلا الحجاج (بن أرطأة)، تفرد به معتمر. ورواه أبو بكر النهشلي (عند أبي يعلى ١٣|١٥٧ #٧٢٢٦) عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن أسامة بن شريك. ورواه الثوري ومسعر وإسرائيل عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحارث عن أبي موسى». وأخرجه في الأوسط (٣|٣٦٧ #٣٤٢٢) والصغير (١|٢١٩ #٣٥١) بذكر يزيد بن الحارث بدلاً من عبد الله. وأخرجه أحمد (٤|٤١٣ #١٩٧٢٣): من طريق أبي بلج قال حدثناه أبو بكر بن أبي موسى الأشعري عن أبيه عبد الله بن قيس، مرفوعاً. وهذا من مناكير أبي بلج.

هذا حديث أبي موسى، وقد جاء من حديث ابن عمر كذلك. رواه الطبراني في الأوسط (٢|٣٧٦ #٢٢٧٣) و الصغير (١|٩٥) وقال: «لم يروه عن إبراهيم بن أبي حرة إلا بشر إلا عبد الله بن عصمة». وعبد الله بن عصمة النصيبي: مجهول، قال ابن عدي: «رأيت له أحاديث أُنكرها... ولم أر للمتقدمين فيه كلام». وقد جاء من حديث أمنا عائشة. أخرجه الطبراني في الأوسط (٥|٣٥٣ #٥٥٣١) من طريق يوسف بن ميمون (منكر الحديث جداًَ) عن عطاء عن بن عمر عن عائشة مرفوعاً. وأخرجه أبو يعلى (٨|١٢٥ #٤٦٦٤) من طريق معتمر بن سليمان قال: سمعت ليثا (ضعيف) يحدث صاحب له (مجهول) عن عطاء عن عائشة. وكأن المجهول هو ابن ميمون.

ومعلوم أن الطاعون له جرثومة معلومة تصيب الغدد البلغمية وتسبب الوفاة. وقد تأول الشيخ رشيد رضا الجراثيم بأنها أحد أنواع الجن، وفيه تكلف. والبعض تأول بأن وخز الجن يكون بإعانتها على نقل تلك الجراثيم إلى جسم الإنسان، وهو محتمل. لكن الأولى أن لا يشتغل بتأويل الحديث الضعيف.

أنواع الصرع

١- الصرع العضوي: أما الصرع العضوي فمعروف في كتب الأطباء. وأحد أسبابه أن تنمو بعض النسج حول الغدد والمراكز العصبية، فتضغط عليها. وهذا الضغط قد يتسبب من حين لآخر، بجنون وفقدان وعي جزئي، فتجد المصروع المريض يتخبط بغير هدى، وربما نطق بكلام غير مفهوم. وقد يتغير صوته كذلك نتيجة الضغط على أعصاب الحنجرة واللسان. وبسبب فقدانه لإدراكه الذهني خلال فترة الصرع، فإنه لا يشعر بالألم إلا بعد خروجه من صرعته، تماماً كحال السكران شديد السكرة. وقد يبلغ الضغط على المراكز العصبية حداً يجعله يفقد الوعي ويغمى عليه. وله عدة حالات، ولها علاج كيماوي أو جراحي.

٢- الصرع النفسي: يحصل الصرع النفسي نتيجة معاشرة أو مشاهدة الإنسان السليم للمصروعين، أو عندما يوهم المعالج المريض بأنه مصاب بمس من الجان. عندها تحصل لهذا الإنسان فكرة ثم وسوسه ثم وهم، فيتوهم بأنه مصاب بالمس. وربما تستغل بعض الشياطين هذا

الوهم بأن تتسلط على عقله حتى تجعله يظن أن الأمر حقيقة. وما يكاد أن يقرأ عليه الراقي، حتى يسقط ويصرخ ويتخبط بالأقوال والأفعال ويتقمص تصرفات المصاب بالمس وقت القراءة، فيترك الحليم حيران.

إن مرض الوهم إذا أصاب الإنسان كان أخطر عليه من المرض الحقيقي. لأن مرض الصرع يزول بفضل الله بالعلاج والدواء، أما مريض الوهم، فهو في دوامة لا تنتهي، ويحتاج إلى طبيب نفسي. فإذا تملك الوهم بإنسان بأن به مساً من الجن أو أنه مسحور، يتشوش فكره وتضطرب حياته، وتختل وظائف الغدد، وتظهر عليه بعض علامات المس أو السحر.، وربما يحدث له تشنجات أو إغماء. ويسمى في علم النفس الحديث "الإيحاء الذاتي".

تجد من يصرع وقت القراءة، ويقول "أنا الجني الفلاني، وأنا خادم سحر، ولن أخرج حتى يحصل كذا وكذا". و طبعاً الذي يتكلم الإنسان وليس الجني، وهو يمثل على الراقي بأنه جني. والغاية من هذا الصرع التمثيلي في الغالب من أجل أن يعامل هذا الإنسان معاملة خاصة، ويلفت أنظار مَنْ حوله إليه، أو حتى يستجاب لطلباته، أو لتعرضه لمشاكل أو لصدمات عاطفية أو نفسية، أو لينسب أفعاله القبيحة إلى تسلط الشياطين عليه (وهو كثير) أو لغاية أخرى.

يقول الجاحظ: بلغنا عن عقبة الأزدي أنه أتي بجارية قد جنت في الليلة التي أراد أهلها أن يدخلوها إلى زوجها، فعزم عليها، فإذا هي قد سقطت. فقال لأهلها: «أخلو بي بها». فقال لها: «أصدقيني عن نفسك وعلي خلاصك». فقالت: «إنه قد كان لي صديق! وأنا في بيت أهلي. وإنهم أرادوا أن يدخلوا بي على زوجي، ولست ببكر. فخفت الفضيحة. فهل عنك من حيلة في أمري؟». فقال: «نعم». ثم خرج إلي أهلها، فقال: «إن الجني قد أجابني إلى الخروج منها، فاختاروا من أي عضو تحبون أن أخرجه من أعضائها. واعلموا أن العضو الذي يخرج منه الجن، لا بد وأن يهلك ويفسد. فإن خرج من عينها عميت، وإن خرج من أذنها صُمت، وإن خرج من فمها خرست، وإن خرج من يدها شلت، وإن خرج من رجلها عرجت، وإن خرج

من فرجها ذهبت عذرتها». فقال أهلها: «ما نجد شيئاً أهون من ذهاب عذرتها». فأخرج الشيطان من فرجها، فأوهمهم أنه فعل، ودخلت المرأة على زوجها. اهـ.

وانظر هذا الرابط:

http://islamonline.net/fatwaapplication/arabic/display.asp?hFatwaID=103965

خرافات السحر والجن

حقيقة السحر

تعريفه: هو في الأصل (أي في اللغة) عبارة عما لطف وخفي سببه. لكنه في الاصطلاح الشائع هو أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع. وهو بالتعريف اللغوي واسع جداً، ويشمل مثلا قوة الخطابة كما في الأثر: "إن من البيان لسحراً" أي للطفه وحسنه استمال القلوب.

أنواع السحر

١– السحر الأسود، وهو الاستعانة بالشياطين لتلقي وساوسها في أذهان الناس (المراد سحرهم) فيتخيلون أشياء على غير حقيقتها. فقد يرون الحبال والعصي كأنها أفاعي تسعى. وقد تسبب لهم مرضاً نفسياً. وقد يتسبب هذا أيضاً بالتفريق بين المرء وزوجه. وقد يتوهم المسحور أموراً لم تحصل ولم يفعلها. وقد يتوهم كذلك آلاماً شديدة رغم عدم وجود أي ألم أو مرض عضوي، وهو ما يسميه الأطباء بالمرض النفسي، وهو يؤدي في حالات قليلة إلى تأثيرات عضوية مادية بسبب الوهم النفسي.

وهذا هو السحر المنهي عنه في شرائع الأنبياء كلهم. وقد أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة، أما أكابر الفلاسفة فإنهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية، سواء قصدوا منها الجن، أم أرواح الأموات (أي ما يسميه الغربيون بالأرواح الشريرة). إلا أن الاستعانة بأرواح الأموات غير ممكن. فالروح لها في عالم البرزخ ما يشغلها عنا. ولكن الشياطين (أي كفار الجن) كثيراً ما يزعمون أنهم أرواح الأموات، كما يحصل للقبوريين المستغيثين بقبور الأولياء. حيث تكلمهم الشياطين بصوت ذلك الولي لتلبس عليهم دينهم.

ويكون استدعاء الشياطين عادة عن طريق تعويذات معينة، يعرفها السحرة على قدر معرفتهم. وهناك كتب مطبوعة موجودة في الأسواق، وبعضها –للأسف الشديد– يباع أمام المساجد المشهورة! وقد يكون السحر للاستعانة بالجن لمعرفة مكان مسروقات مثلاً أو لمعرفة الغيب. ويسمى هذا بضرب المندل. وهو حرام كذلك.

هذا ولا يكون السحر إلا تخيلات وأوهام يلقيها الساحر. قال الله تعالى: {سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ} [الأعراف: ٦٦] يعني موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى. وقال تعالى: {يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى}. فهي لم تسعَ قط، لكن الناس تخيلوا أنها تسعى بتأثير السحر.

وقد زعم المشركون أن السحر هو حقيقة وليس مجرد تخيلات. أي زعموا أن معجزات الأنبياء هي من السحر. وهذا كذب لأن كل المعجزات محسوسة حقيقية، بينما السحر لا يكون إلا وهماً كما تقدم تعريفه. فلذلك لما رأى سحرة موسى كيف أن الأفعى قد ابتلعت حبالهم وعصيهم على وجه الحقيقة، عرفوا أن هذا نبي حقاً وليس بساحر كما ظنوا أول الأمر. لأن الساحر – مهما بلغت مهارته– لا يمكنه قلب حقيقة الأشياء. وهذا شيء يبدو أنه لم يفهمه فرعون وجنوده.

وكذلك زعم اليهود أن السحر حقيقة. وزعموا أن سليمان –عليه السلام– كان ملكاً ولم يكن نبياً. وأما تسخير الجن والطير والريح والقطر له وكثير من معجزاته ومن مُلكه الذي لم يؤت مثله أحد من العالمين، كل ذلك زعم اليهود أنه سحر وليس من المعجزات. وزعموا أن أحد الشياطين تحايل عليه وأخذ خاتمه، وبذلك سيطر على ملكه كله وصار يحكم بأمره ويأتي زوجاته. وهذا كله من خرافاتهم قاتلهم الله. فإن تلك المعجزات الظاهرة يستحيل أن تكون سحراً، لأن السحر ليس إلا إيهام الناس بشيء لم يحدث. ولما كانت معجزات سليمان –عليه السلام– بمن المحسوسات التي يستحيل إنكارها، كانت ولا بد من المعجزات التي لا يقدر عليها إلا الأنبياء، ويستحيل أن تكون سحراً.

وقد كذبهم الله تعالى في نسبتهم السحر لسليمان –عليه السلام– فقال جلّ وعلا: {وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ

السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ} (البقرة: ١٠٢). فنفى الله نسبة السحر إلى سليمان ونسبه إلى الشياطين.

٢- التضليل (Misdirection) ويستعمل كثيراً في ألعاب الخفة، وهو الشائع فيما يسمى اليوم بالاستعراضات السحرية.

٣- الخداع البصري (Optical Illusion) وهذا علاوة على استعماله من قبل بعض السحرة المعاصرين، فإنه يستعمل بكثرة في الأفلام السينمائية الحديثة.

٤- استعمال العلم والتقنية الحديث، وبخاصة الرياضيات الهندسية. وقد يعتمد كذلك على الكيمياء والفيزياء والإضاءة وأمثال ذلك. والقيام بهذا السحر أمام المثقفين يتطلب قاعات مجهزة بأجهزة مكلفة، لكن بعض الدجالين يستغل الجهلة البعيدين عن الحضارة، فأتيهم باختراعات علمية معروفة لدينا (كالمصباح الكهربائي) فيزعم مثلاً أن وجهه منير. وأمثال ذلك سمعنا منه الكثير.

ويتضح من هذا الشرح أن النوع الأول من السحر هو المحرم، وتحريمه يصل إلى درجة الكفر. أما الأنواع الأخرى فلا تتعدى خفة يد، واستعمال لعلوم طبيعية. وليس في ذلك محرم ما لم تكن الغاية منه دنيئة.

المساجد التي تُبنى بالربا

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال تعالى: {يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا} (المؤمنون:٥١)، وقال تعالى: {يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم} (البقرة:١٧٢)، ثم ذكر الرجل يطيل السفر، أشعث أغبر، يمدّ يديه إلى السماء: يا رب يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغُذّي بالحرام، فأنّى يُستجاب له؟" رواه مسلم في صحيحه.

كثيراً ما نرى في بلاد الغرب مساجد تبنى من أموال حرام. فترى على رأس إدارة المسجد: رجل يبيع الخمر في محطة الوقود التي يملكها، وترى رجل يملك شركة قروض ربوية، و آخر يعتمد عمله على الاقتراض الربوي من البنوك. يعتقد الجاهلون أن هؤلاء هم قادة المجتمع لأنهم الذين يتكلمون ويبنون المساجد ويتحكمون بمن يعيّنوا من الأئمة. لكن الأمر كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم –وصدق رسول الله–: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلماء. فإذا لم يبق عالما، اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسُئِلوا فأفتوا بغير عِلم، فضلوا وأضلوا" (متفق عليه).

وإذا تبرع واحد من هؤلاء بشيء من هذا المال الحرام ليعمر بها مسجداً، توالت عليه التشكرات وظنه الناس من الأولياء المحسنين، ونسوا أن الله طيّبٌ لا يقبل إلا طيّباً، وأن المصلحة –كل المصلحة– إنما هي باتباع ما شرعه الله... فلا أجر لمن تصدق بمال حرام. وعجبي لا ينقطع ممن يظن نفسه مأجور على دفع الربا. فهل الربا حلال حتى يتصدق المرء به؟ أم يوهمه الشيطان بأن بإمكانه تقديم رشوة إلى الله (سبحانه وتعالى عما يصفون)؟ ومثال هذا في مصر ظاهرة الراقصات الزانيات اللواتي يقمن بما يسمى بـ"موائد الرحمن" في رمضان، فيقدّمن طعاماً للفقراء، وتظن الواحدة منهن أن هذا يكفر عنها الإثم. كفار قريش في الجاهلية كانوا أفقه من هؤلاء!

عندما قاموا بإعادة إعمار المسجد الحرام، اشترطوا على أنفسهم أن لا يكون ذلك إلا من مال حلال، مع قلة ذلك مما أدى لأن يعمروا الكعبة أصغر من حدودها. وذلك لعلمهم بأن الله لا يأجرهم على التصدق بالمال الحرام، ولا يريد ذلك.

وأنقل لكم قصة تاريخية عن بناء مسجد الذخيرة في القاهرة. وقد أنشأه ذخيرة الملك جعفر متولي الشرطة سنة ٥١٦هـ. وكان ظالماً غشوماً، يقبض الناس من الطريق، فيقيدهم ويستعملهم في بناء المسجد بغير أجرة. ولم يعمل فيه منذ أنشأه إلاّ صانع مكره، أو فاعل مقيد. فقام أحد الناس بكتابة هذه الأبيات على المسجد:

بنى مسجداً لله من غيرِ حِلِّهِ .... وكانَ بحمدِ اللَّهِ غيرَ موفق

كَمُطعِمَةِ الأيتام مِن كدِّ فرجِها .... لكِ الويلُ لا تزني ولا تتصدّقي

قال ابن المأمون في تاريخه عن هذا الرجل: "وكان قد أبدع في عذاب الجناة وأهل الفساد ، وخَرَجَ عن حُكْمِ الكِتَابِ، فابتُليَ بالأمراض الخارجة عن المعتاد، ومات بعدما عجل الله له ما قدّمه، وتجنب الناس تشييعه والصلاة عليه، وذُكِرَ عنه في حالتي غسله وحلوله بقبره ما يُعيذ الله كلّ مسلم من مثله". وقد نُسِبت الأبيات لإسماعيل بن عمَّار الأسدي (٦٠ – ١٤٠):

بنى مسجداً بنيانُه من خيانةٍ ... لَعَمري لَقِدماً كنتَ غير مُوفَّقِ

كصاحبة الرُّمَّان لما تصدّقت ... جَرت مثلاً للخائِن المتصدِّقِ

يقولُ لها أهلُ الصلاح نَصيحةً ... لكِ الويلُ لا تزني ولا تتصدّقي

نسأل الله السلامة.

كما أن من الأمور المبتدَعة التي شاعت هذه الأيام هي زخرفة المساجد. فمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بني من طين، وأرضه كانت تراباً وحجارة، حتى أنه لما ينزل المطر يسجد رسول الله –بأبي وأمي هو– في الطين. أما السقف فلم يكن موجوداً أول الأمر (يعني كأنهم يصلون في البرية). وهذا شاق جداً في تلك البلاد الشديدة الحرارة. فكيف لو كان واحد من

هؤلاء في زمن النبي عليه الصلاة و السلام؟ أجزم بأنهم لن يحضروا معه صلاة واحدة. والله أعلم. كما أني سمعت عن ظاهرة غريبة مُنكرة، هي ظاهرة استقدام قس وحاخام ليخطبان بالناس تحت اسم حوار الأديان! كما حدث في ألمانيا مثلاً، حيث خطب القسيس خطبة الجمعة. وما بقي إلا أن يُعلّق صورة العذراء في صدر المسجد ويصلي الجمعة باسم الأب والابن وروح القدس!

من هم أهل البيت؟

أهل البيت تستعمل لمعاني كثيرة. وأهل البيت تعني آل محمد، كذلك. ويختلف معناها بحسب سياق الكلام. وقد أجمع علماء اللغة والدين على أن آهل بيت المرء وآل بيته، يتضمن هذا أزواجه. ويصح كذلك في اللغة أن تشمل أبناءه وذريته. وقد تستعمل كذلك بمعنى أتباع المرء. كل هذا ثابتٌ معروفٌ في لغة العرب، وله أدلته القوية في القرآن والسنة. وإليك معاني الآل:

١– الشخص بذاته.

وعليه حمل قوله r : «يا أبا موسى، لقد أوتِيتَ مِزماراً من مزامير آل داود». أخرجه البخاري (١٩٢٥\٤) ومسلم (٥٤٦\١). والمقصود هو داود نفسه.

٢– أزواج الرجل.

وهذا هو أكثر هذه المعاني استخداماً. قال اللغوي الشهير الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) في كتابه "العين" ص٤٥: «أهل: أهل الرجل: زوجه، وأخصّ الناس به. والتأهل: التزوج. وأهل البيت: سكانه».

وقد أخرج مسلم في صحيحه (٢٢٨٢\٤ #٢٩٧٢) عن أمنا عائشة t قالت: «إن كُنا آل محمد r لنمكث شهراً ما نستوقد بنار. إن هو إلا التمر ظاهراً». وأخرج البخاري في صحيحه (٧٢٩\٢): عن أنس t قال: «سمعته (أي النبي r) يقول: "ما أمسى عند آل محمد –r– صاع برٍ ولا صاع حَب" وإن عنده لتسع نسوة». فهذه دلالة صريحة على دخول أزواج النبي في كلمة "آل محمد".

وقد قال الله تعالى في سورة الأحزاب: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ

الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (٣٣) وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً (٣٤)}.

والمراد بالبيت بيت النبي، ومساكن زوجاته. والخطاب لهن في الآيات الثلاثة، لا شك في ذلك ولا ريب. وقال الرافضة إنه أراد دخول غيرهن معهن في ذلك، بدليل أنه قال "عنكم" وليس "عنكن". قلنا: هذا جهلٌ بلغة العرب، وإنما لفظ "أهل البيت" ليس فيه تأنيث، فلا يصح أن تستعمل معه التأنيث في الخطاب، وإنما تستعمل جمع المذكر. ومثاله قوله تعالى بلسان سارَّة: {قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (٧٢) قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ} (هود:٧٣). ومعلومٌ أن الخطاب هو لسارَّة زوج إبراهيم عليه السلام وحدها، فهي المقصودة بأهل بيت إبراهيم. ومع ذلك قال الملائكة لها: "عليكم أهل البيت"، لأن هذا ما تقتضيه لغة العرب. أم يظن الرافضة أن الصواب أن يقولوا: "عليكِ أهل البيت"؟ أم "عليكِ أهلة البيت"؟!

قال الحكيم الترمذي في "نوادر الأصول في أحاديث الرسول" (٣\٦٩): «وهذا كلام منسوقٌ بعضه على أثر بعض. فكيف صارت هذه المخاطبات كلها لنساء النبي –عليه السلام– قبلاً وبعداً، وينصَرِفُ ما في الوسط إلى غيرهن؟! وهو على نَسَقٍ ونظامٍ واحدٍ لأنه قال: {ليُذهب عنكم الرجس أهل البيت} ثم قال: {وقرن في يوتكن}. فكيف صار الكاف الثاني خطاباً للنساء، والأول لعلي وفاطمة –رضي الله عنهما–؟! وأين ذكرهما في هذه الآيات؟ فإن قال إن كان الخطاب لنسائه، فكيف قال {ليُذهِبَ عنكم} ولم يقل "عنكنّ". قلنا: إنما ذكره لينصرف إلى "الأهل". و "الأهل" مُذَكّر! فسمّاهُنّ باسم التذكير، وإن كُنَّ إناثاً. وقد يروى عن رسول الله r أنه لما نزلت هذه الآية دخل عليه علي وفاطمة والحسن والحسين –رضوان الله عليهم– فعمد النبي –عليه السلام– إلى كساءٍ فلفّها عليهم ثم ألوى بيده إلى السماء فقال: "هؤلاء أهلي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً". فهذه دعوةٌ منه لهم بعد نزول الآية. أحَبَّ أن يُدخِلَهُم في الآية التي خوطب بها الأزواج رضوان الله عليهم أجمعين».

وقد ثبت بالحديث الصحيح التّصريح بأن هذه الآية قد نزلت في شأن نساء النبي r خاصة دون غيرهن.

فقد جاء في سير أعلام النبلاء (٢\٢٠٨) وتاريخ دمشق (٦٩\١٥٠) وتفسير ابن أبي حاتم قال: حدثنا علي بن حرب الموصلي (ثقة) حدثنا زيد بن الحباب (ثقة عن غير الثوري) حدثنا حسين بن واقد (جيد) عن يزيد النحوي (ثقة مفسّر) عن عكرمة (ثقة ثبت مفسّر) عن ابن عباس: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قال: «نزلت في نساء النبي r خاصة». ثم قال عكرمة: «من شاء باهلته أنها نزلت في شأن نساء النبي r خاصة».

وهذا حديثٌ صحيحٌ لا مطعن فيه. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢\٢٢١): «إسناده صالحٌ، وسياق الآيات دالٌّ عليه». ومعلومٌ عند العلماء أن قول الصحابي في أسباب النزول له حكم الحديث المرفوع إلى رسول الله r، لأنه شهد التنزيل.

ويشهد لذلك ما أخرجه ابن مردويه من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «نزلت في نساء النبي r ». وأخرج ابن مردويه عن عكرمة قال: «ليس بالذي تذهبون إليه. إنما هو (أي سبب النزول) نساء النبي r». وأخرج ابن سعد (بإسناد فيه ضعف) عن عروة قال: «{إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت}: يعني أزواج النبي r. نزلت في بيت عائشة رضي الله عنها». وأخرج الطبري في تفسيره (٢٢\٨): حدثنا ابن حميد قال ثنا يحيى بن واضح (ثقة) قال ثنا الأصبغ عن علقمة قال: «كان عكرمة ينادي في السوق: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً} نزلت في نساء النبي خاصة».

٣– ذرية الرجل.

أخرج البخاري (٢\٥٤١ #١٤١٤) عن أبي هريرة r أن رسول الله r أخرج من فم الحسن أو الحسين تمرة من الصدقة وقال: «أما عَلِمتَ أن آل محمد –r – لا يأكلون الصدقة؟». فهذا يدل على أن كلمة "آل محمد" قد تشمل الذرية كذلك.

ودليله كذلك قوله تعالى: {قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطاً قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ} (العنكبوت:٣٢). ومعلومٌ أنه لم يكن أحدٌ أمن بلوطٍ –عليه السلام– إلا ابنتيه، وأما امرأته فبقيت على الكفر. فلذلك استثناها الله –عز وجل– من الناجين من أهل لوط. فدل هذا أن الأهل يشمل الأزواج ويشمل الذرية كذلك.

٤– قرابة الرجل.

أخرج مسلم في صحيحه (١٨٧٣\٤ #٢٤٠٨): عن حصين قال لزيد بن الأرقم: «ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نِساؤهُ من أهل بيته؟». قال: «إن نساءَهُ من أهل بيته. ولكنّ أهلَ بيته مَن حُرِمَ الصدقة بعدَه». قال: «ومن هم؟». قال: «هم آل علي، وآل عَقِيل، وآل جعفر، وآل عباس». قال: «أَكُلُّ هؤلاء حُرِمَ الصدقة؟». قال: «نعم».

٥– أتباع الرجل وأشياعه.

وعليه حمل قول قال الله –تبارك وتعالى–: {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوَءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ (٤٩) وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ} (البقرة:٥٠). والمقصود هو أتباع فرعون وليس أولاده. فإنه لم يكن له ولدٌ أصلاً –باتفاق المفسّرين–، ولذلك قَبِلَ أن تتبنى امرأته آسية –عليها السلام– موسى –عليه السلام– كولد، كما قال الله تعالى: {وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَداً وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ} (القصص:٩). ولا خلاف أن الذين كانوا يذبحون أبناء بني إسرائيل والذين أغرقهم الله، هم جند فرعون وأتباعه، وليس أولاده.

ويشهد لذلك إجماع العلماء أن الكفار من ذرية محمد r ليسوا من آله ولا من أهله. قال الله –سبحانه وتعالى–: {وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (٤٥) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ

لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} (هود:٤٦). فخرج أن يكون ابن نوحٍ من أهله لأنه كافر، رغم أنه ولده من صلبه.

وقوله —تبارك وتعالى—: {وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ...} (غافر: من الآية٢٨) أي أن هذا الرجل كان من أتباع فرعون كما يظهر، فدخل في آل فرعون عندهم، لكنه كان في حقيقة أمره مؤمنٌ يكتم إيمانه.

وقال الله —عز وجل—: {...وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ...} (البقرة: من الآية٢٤٨). ولم يختلف أحدٌ من الناس أن موسى كان عقيماً ليس له ذرية. فالمقصود بالآل هم الأتباع وليس الأولاد.

وأخرج عبد الرزاق في مصنفه (٢\٢١٤): قال سمعت رجلاً سأل الثوري عن قوله "اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد"، فقال للثوري: «من آل محمد؟». فقال: «اختُلِفَ فيهم: فمنهم من قال آل محمد أهل بيته، ومنهم من يقول من أطاعه». أقول: بل الثاني هو الصواب يقيناً. فقد أخرج البخاري في صحيحه (٣\١٢٣٣) في الصلاة الإبراهيمية في الصلاة مرفوعاً: «قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم». وآل إبراهيم لا تشمل اليهود ولا أبا لهب، رغم أنهم من ذريته. ولو أن معناها الذرية فلم ذكر ذرية محمد وهم أصلاً متضمّنين من ذرية إبراهيم؟ وإنما المقصود الأتباع والأشياع. ويدل على ذلك أيضًا قول عبد المطلب من أبيات:

وانصر على آل الصليـ .... ـب وعابديه اليوم آلك

والمراد بالصليب أتباعه. وأيد ذلك إمام اللغة نشوان الحميري (٥٧٣ هـ) رغم أنه من أئمة الشيعة الزيدية، ومن شعره في ذلك:

آل النبي همُ أتباع ملته............... على الشريعة من عجمٍ ومن عربِ

لو لم يكن آله إلا قرابته........... صلى المصَلّي على الطاغي أبي لهبِ

وروى البيهقي في سننه الكبرى (٢\١٥٢) بإسنادٍ صحيحٍ: عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب الهاشمي عن جابر بن عبد الله t قال: «آل محمد r: أمته».

قال الإمام القرطبي في تفسيره (١\٣٨١): «قوله تعالى {مِنْ آلِ فِرْعَوْن}: آل فرعون قومه وأتباعه وأهل دينه. وكذلك آل الرسول r: من هو على دينه وملته في آلاف وسائر الأعصار سواء كان نسيباً له أو لم يكن. ومن لم يكن على دينه وملته، فليس من آله ولا أهله، وإن كان نسيبه وقريبه. خلافاً للرافضة حيث قالت: إن آل رسول الله r فاطمة والحسن والحسين فقط. ودليلنا قوله تعالى {وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ} {أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} أي آل دينه. إذ لم يكن له ابنٌ ولا بنتٌ ولا أبٌ ولا عمٌّ ولا أخٌ ولا عُصبة. ولأنه لا خلاف أن من ليس بمؤمن ولا موحد، فإنه ليس من آل محمد، وإن كان قريباً له. ولأجل هذا يقال إن أبا لهب وأبا جهل ليسا من آله ولا من أهله، وإن كان بينهما وبين النبي r قرابة. ولأجل هذا قال الله تعالى في ابن نوح: {إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ}. وفي صحيح مسلم عن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله r غير سرٍّ يقول: ألا إن آل أبي –يعني فلان (طالب)– ليسوا لي بأولياء، إنما وليّ الله وصالح المؤمنين».

وقد أخرج البخاري في "التاريخ الكبير" (٨\١٨٧): وقال محمد بن يزيد نا الوليد بن مسلم قال نا أبو عمرو –هو الأوزاعي– قال حدثني أبو عمار سمع واثلة بن الأسقع يقول: نزلت {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قلت (واثلة): «وأنا من أهلك؟». قال (رسول الله r): «وأنت من أهلي». قال: «فهذا من أرجى ما أرتجي».

وأخرج ابن حبان في صحيحه (١٥\٤٣٢): أخبرنا عبد الله بن محمد بن سلم حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم (دحيم، ثقة ثبت) حدثنا الوليد بن مسلم (ثقة ثبت) وعمر بن عبد الواحد (ثقة) قالا حدثنا الأوزاعي (ثقة ثبت) عن شداد أبي عمار (ثقة ثبت) عن واثلة بن الأسقع قال: سألت عن علي في منزله، فقيل لي ذهب يأتي برسول الله r . إذ جاء، فدخل رسول الله r ودخلت. فجلس رسول الله r على الفراش، وأجلس فاطمة عن يمينه وعلياً عن يساره وحسناً وحُسَيناً بين يديه، وقال: «{إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً}.

اللهم هؤلاء أهلي». قال واثلة: فقلت من ناحية البيت: «وأنا يا رسول الله، من أهلك؟». قال: «وأنت من أهلي». قال واثلة: «إنها لمن أرجى ما أرتجي». وهذا حديثٌ صحيحٌ على شرطَيّ البخاري ومسلم.

وهذا صريحٌ في أن الآية غير خاصة في عليٍّ وبنيه. بل هي عامة لمن اتبع النبي r بدليل دخول واثلة فيه. أي أن أهل البيت هم نفسهم آل محمد (أي أتباعه). وهذا لا يتعارض مع ما صحّ عن ابن عباس t : {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قال: «نزلت في نساء النبي r خاصة». فإن الآية نزلت في الأزواج خاصة، ولا مانع أن تشمل غيرهن كذلك.

هل تنفع بني هاشم قرابتهم للرسول r ؟

قال شيخ الإسلام في دقائق التفسير (٢\٤٨): «الذي ينفع الناس طاعة الله ورسوله. وأما ما سوى ذلك فإنه لا ينفعهم لا قرابة ولا مجاورة ولا غير ذلك، كما ثبت عنه في الحديث الصحيح أنه قال: "يا فاطمة بنت محمد. لا أغني عنك من الله شيئاً..."».

وقد علم الجميع أن كثيراً من بني هاشم بل من نسل الحسين t قد باعوا دينهم بل ومنهم شيوعيون وعلمانيون. فإذا كان الأمر كذلك فهل نقول: إن هؤلاء لهم شرف أهل بيت النبوة؟ كلا ثم كلا. قال الله –سبحانه وتعالى– في شأن نوح عند أن قال: {ربّ إنّ ابني من أهلي وإنّ وعدك الحقّ وأنت أحكم الحاكمين * قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّيَ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} سورة هود. وقال سبحانه وتعالى: {فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَسَاءَلُونَ} (المؤمنون:١٠١). فلا ينفع النسب شيئاً يوم القيامة. وقد أخرج مسلم في صحيحه (٤\٢٠٧٤ #٢٦٩٩) أن رسول الله r قال: «من بطّأ به عمله، لم يُسرع به نسبه».

أخرج البخاري (٣\١٢٩٨ #٣٣٣٦) ومسلم (١\١٩٢ #٢٠٤) في صحيحيهما: عن أبي هريرة t قال: لما أُنْزِلَتْ هذه الآية: {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ} (الشعراء:٢١٤) دعا رسول الله r قريشاً، فاجتمعوا. فَعَمَّ و خَصَّ فقال: «يا بني كعبِ بن لؤَيٍّ، أنقذوا أنفسَكم من النار.

يا بني مُرَّةَ بن كعبٍ، أنقذوا أنفسكم من النار. يا بني عبدِ شمسٍ، أنقذوا أنفسكم من النار. يا بني عبد مَنَافٍ، أنقذوا أنفسكم من النار. يا بني هاشم، أنقذوا أنفسكم من النار. يا بني عبد المطلب، أنقذوا أنفسكم من النار. يا فاطمةُ، أنقذي نفسك من النار. فإني لا أملك لكم من الله شيئاً. غير أن لكم رَحِماً سأبُلُّها ببَلالِها».

وأخرج البخاري (٥\٢٢٣٣) ومسلم (١\١٩٧) في الصحيحين وأبو نعيم في مستخرجه: عن قيس بن أبي حازم أن عمرو بن العاص t قال: سمعت النبي r جِهاراً غيرَ سِرٍّ يقول: «إنّ آلَ أبي (طالب) ليسوا بأوليائي. إنما وليِّيَ اللهُ وصالحُ المؤمنين. (ولكن لهُم رَحِمٌ أبُلُّهَا بِبَلاهَا)» (يعني أَصِلُهَا بِصِلَتِهَا).

هل في النساء نبيات؟

بسم الله الرحمن الرحيم

للأسف فإن البعض ينقل دون أن يعي ما ينقل ولا ما يقال. ودون أن يطلع على ما قاله الخصم. وصدق الذهبي في قوله: الإنصاف عزيز! وأجد نفسي مضطراً –إذ ذاك– لأن أعود للمعجم لتعريف كلمة "النبي" لمن لا يعرفها!

تعريف النبوة

ورد تعريف النبي في "القاموس المحيط" للفيروز أبادي كما يلي: «النَّبِيُّ: النَّبِيءُ، وهو صاحب النُّبوَّة المخْبر عن الله عزّ وجلّ».

و جاء في "القاموس الوسيط": «النَّبِيءُ: المخبر عن الله عز وجل [وتبدل الهمزة ياءً وتدغم فيقال: النبيّ]. و النُّبُوْءَة اسم من النبيءِ وهي الإخبار عن اللّه. ويقال النبوَّة بالقلب والإدغام».

و جاء في "لسان العرب" : المُخْبِر عن الله، عز وجل، مَكِّيَّةٌ، لأَنه أَنْبَأَ عنه، وهو فَعِيلٌ بمعنى فاعِلٍ. قال ابن بري: صوابه أَن يقول فَعِيل بمعنى مُفْعِل مثل نَذِير بمعنى مُنْذِر وأَلِيمٍ بمعنى مُؤْلِمٍ. وفي النهاية: فَعِيل بمعنى فاعِل للمبالغة من النَّبَإِ الخَبَر، لأَنه أَنْبَأَ عن الله أَي أَخْبَرَ. قال: ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه. يقال نَبَأَ ونَبَّأَ وأَنْبَأَ. قال سيبويه: ليس أَحد من العرب إلاّ ويقول تَنَبَّأَ مُسَيْلِمة، بالهمز، غير أَنهم تركوا الهمز في النبيّ كما تركوه في الذُرِّيَّةِ والبَرِيَّةِ والخابِيةِ، إلاّ أَهلَ مكة، فإنهم يهمزون هذه الأَحرف ولا يهمزون غيرها، ويُخالِفون العرب في ذلك. قال: والهمز في النَّبِيءِ لغة رديئة، يعني لقلة استعمالها، لا لأَنَّ القياس يمنع من ذلك. أَلا ترى إلى قول سيِّدِنا رسولِ الله r: وقد قيل يا نَبِيءَ الله، فقال له: لا تَنْبِر باسْمي، فإنما أَنا نَبِيُّ الله. وفي رواية: فقال لستُ بِنَبِيءِ الله ولكنِّي نبيُّ الله (لم يصح الحديث). وذلك أَنه، عليه السلام، أَنكر الهمز في اسمه فرَدَّه

على قائله لأَنه لم يدر بما سماه، فأَشْفَقَ أَن يُمْسِكَ على ذلك، وفيه شيءٌ يتعلق بالشَّرْع، فيكون بالإِمْساك عنه مُبِيحَ مَحْظُورٍ أَو حاظِرَ مُباحٍ. والجمع: أَنْبِئَاءُ ونُبَآءُ. قال العَبَّاسُ بن مِرْداسٍ:

يا خاتِمَ النُّبَآءِ، إنَّكَ مُرْسَلٌ * بالخَيْرِ، كلُّ هُدَى السَّبِيلِ هُداكا

إنَّ الإِلهَ ثَنَى عليك مَحَبَّةً * في خَلْقِه، ومُحَمَّداً سَمَّاكا

قال الجوهري: يُجْمع أَنْبِيَاء، لأَن الهمز لما أُبْدِل وأُلْزِم الإِبْدالَ جُمِعَ جَمْعَ ما أَصلُ لامه حرف العلة كَعِيد وأَعْياد، على ما نذكره في المعتل. قال الفرَّاءُ: النبيُّ: هو من أَنْبَأَ عن الله، فتُرِك هَمزه. قال: وإن أُخِذَ من النَّبْوةِ والنَّباوةِ، وهي الارتفاع عن الأَرض، أَي إِنه أَشْرَف على سائر الخَلْق، فأَصله غير الهمز. وقال الزجاج: القِرَاءَة المجمع عليها، في النَّبِيّين والأَنْبِياء، طرح الهمز، وقد همز جماعة من أَهل المدينة (نافع) جميع ما في القرآن من هذا. واشتقاقه من نَبَأَ وأَنْبَأَ أَي أَخبر. قال: والأَجود ترك الهمز؛ وسيأْتي في المعتل. ومن غير المهموز: حديث البَراءِ. قلت: ورَسُولِكَ الذي أَرْسَلْتَ، فردَّ عَليَّ وقال: ونَبِيِّكَ الذي أَرْسَلْتَ. قال ابن الأَثير: إنما ردَّ عليه ليَخْتَلِفَ اللَّفْظانِ، ويجمع له الثناءَ بين معنى النُّبُوَّة والرِّسالة، ويكون تعديداً للنعمة في الحالَيْن، وتعظيماً لِلمِنَّةِ على الوجهين. والرَّسولُ أَخصُّ من النبي، لأَنَّ كل رسول نَبِيٌّ وليس كلّ نبيّ رسولاً». انتهى.

الفرق بين النبي والرسول

تبين مما سبق إجماع أهل اللغة أن كلمة النبي (أو النبيء) جاءت في لغة العرب من الإنباء، وهو الإعلام. فالنبي هو المُخْبِر عن الله عز وجل، ومعنى النبوة أن ينبئ الله عز وجل من يشاء من عباده بوحيٍ يُعلمه بما يكون قبل أن يكون أو يُنبئه بأمر ما. ومعنى الرسالة هو أن يرسل الله من يشاء من عباده بنبأ من عنده إلى من شاء من خلقه. فالرسول لا بد أن يكون نبياً لأنه بحمله لهذه الرسالة، يحتاج أن يُخبِر ويُنبئ عن الله عز وجل. وهذا كله لا خلاف فيه بين أهل اللغة. وأما أن الله أرسل الأنبياء أيضاً، فلا يخفى أن إطلاق الجزء وإرادة الكل هو من أساليب البلاغة العربية. ولذلك لا ينكر أحد كون بعض الأنبياء أرسلوا. وليس إثبات هذا، نفيٌ لوجود

أنبياء لم يُرسلوا. وقد وجدنا أن ابن تيمية قد عرّف النبوة بما يوافق التعريف اللغوي، مع بعض التفصيل حول إلى من ستكون الرسالة.

قال ابن تيمية في "النبوات" (ص١٨٤): «فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو يُنبئ بما أنبأ الله به. فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه، فهو رسول. وأما إذا كان إنما يعمل بشريعة قبله و لم يُرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة، فهو نبي وليس برسول. قال تعالى {وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته}. وقوله: {من رسول ولا نبي} فذكر إرسالا يعم النوعين، وقد خص أحدهما بأنه رسول. فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى من خالف الله كنوح، وقد ثبت في الصحيح أنه أول رسول بعث إلى أهل الأرض، وقد كان قبله أنبياء كشيت وإدريس، وقبلهما آدم كان نبيا مكلما. قال ابن عباس: "كان بين آدم ونوح عشرة قرون، كلهم على الإسلام". فأولئك الأنبياء يأتيهم وحي من الله بما يفعلونه، ويأمرون به المؤمنين الذين عندهم لكونهم مؤمنين بهم. كما يكون أهل الشريعة الواحدة يقبلون ما يبلغه العلماء عن الرسول. وكذلك أنبياء بني إسرائيل، يأمرون بشريعة التوراة، وقد يُوحى إلى أحدهم وحيٌ خاصٌ في قصة معينة، ولكن كانوا في شرع التوراة كالعالم الذي يفهّمه الله في قضية معنى يطابق القرآن».

فميزة الرسول على النبي، أنه أُرسِلَ إلى قومٍ غير مسلمين (سواء بشرعٍ قديمٍ أو جديد). ولهذا لم تأت كلمة التكذيب إلا في تكذيب الرسل، لأنهم يرسلون إلَى قوم كافرين فيكذبونهم. فالنبي لا بُدّ أن يكون على شريعة رسولٍ قبله. وكل من أتى بشريعة جديدة فهو رسول، لكن هذا ليس شرطاً للرسالة، فقد يحكم الرسول بشريعة غيره، مثل يوسف عليه السلام، والمهم أنه أرسل إلى قوم كفار. قال ابن تيمية في "النبوات" (ص١٨٥): «فقوله {وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي} دليلٌ على أن النبي مرسلٌ، ولا يُسمى رسولاً عند الإطلاق لأنه لم يُرسل إلى قومٍ بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حقٌ كالعِلم. ولهذا قال النبي (r): "العلماء ورثة الأنبياء". وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة، فإن يوسف كان رسولاً، وكان على ملة إبراهيم».

ويمكن أن نقتصر في بيان الفرق بين الرسول والنبي بأن: الرسول من يرسل إلى قوم كفار مخالفين له، والنبي من يرسل إلى قوم مؤمنين موافقين له. والله تعالى أعلم. ويترتب على الفرق بين النبي والرسول فروقات مثل: أن النبي لا يُعصم من أيدي الناس (ومن ذلك قتل اليهود بعض أنبيائهم)، و الرسول يعصمه الله من الناس، فلا يُقتل حتى يبلّغ رسالته كاملة.

الأدلة الجلية على وجود النبوة في النساء

قال الإمام ابن حزم الأندلسي في كتابه "الملل والنحل" (٥ | ١١٩): ما نعلم للمانعين من ذلك حجة أصلاً، إلا أن بعضهم نازع في ذلك بقول الله {وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم}. قال أبو محمد: وهذا أمر لا يُنازعون فيه. ولم يدَّع أحد أن الله تعالى أرسل امرأة. وإنما الكلام في النبوة دون الرسالة. فوجب طلب الحق في ذلك بأن ينظر في معنى لفظة النبوة في اللغة التي خاطبنا الله بها عز وجل. فوجدنا هذه اللفظة مأخوذة من الأنباء، وهو الإعلام. فمن أعلمه الله عز وجل بما يكون قبل أن يكون أو أوحي إليه مُنبئاً له بأمر ما، فهو نبي بلا شك.

وليس هذا من باب الإلهام الذي هو طبيعة كقول الله تعالى {وأوحى ربك إلى النحل}. ولا من باب الظن والتوهم الذي لا يقطع بحقيقته إلا مجنون. ولا من باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين السمع من السماء فيرمون بالشهب الثواقب، وفيه يقول الله عز وجل {شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا}. وقد انقطعت الكهانة بمجيء رسول الله r. ولا من باب النجوم التي هي تجارب تتعلم. ولا من باب الرؤيا التي لا يدري أصدقت أم كذبت.

بل الوحي الذي هو النبوة قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحي إليه بما يعلمه به. ويكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة يحدّث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علماً ضرورياً بصحة ما أوحي به. كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواء لا مجال للشك في شيء منه: إما بمجيء الملَك به إليه، وإما بخطاب يخاطب به في نفسه. وهو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه، دون وساطة معلِّم. فإن أنكروا أن يكون هذا هو معنى النبوة، فليعرّفونا ما معناها. فإنهم لا يأتون بشيء أصلاً! فإذاً ذلك كذلك.

فقد جاء القرآن بأن الله عز وجل أرسل ملائكة إلى نساءٍ، فأخبروهن بوحي حق من الله تعالى. فبشروا أم إسحاق بإسحاق عن الله تعالى. قال عز وجل: {وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَاْ عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ قَالُواْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ}. فهذا خطاب الملائكة لأم إسحاق عن الله عز وجل بالبشارة لها بإسحاق ثم يعقوب، ثم بقولهم لها أتعجبين من أمر الله. ولا يمكن البتة أن يكون هذا الخطاب من ملَك لغير نبي بوجه من الوجوه.

ووجدناه تعالى قد أرسل جبريل إلى مريم أم عيسى –عليهما السلام– بخطابها. و قال لها {إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا}. فهذه نبوة صحيحة بوحي صحيح، ورسالة من تعالى إليها. وكان زكريا –عليه السلام– يجد عندها من الله تعالى رزقا واردا تمنى من أجله ولدا فاضلا.

ووجدنا أم موسى –عليهما الصلاة والسلام– قد أوحى الله إليها بإلقاء ولدها في اليم، وأعلمها أنه سيرده إليها ويجعله نبياً مرسلاً. فهذه نبوة لا شك فيها وبضرورة العقل. يدري كل ذي تمييز صحيح: أنها لو لم تكن واثقة بنبوة الله –عز وجل– لها، لكانت بإلقائها ولدها في اليم برؤيا تراها أو بما يقع في نفسها أو قام في هاجستها، في غاية الجنون والمرار الهائج. ولو فعل ذلك أحدنا، لكان غاية الفسق أو في غاية الجنون مستحقاً لمعاناة دماغه في البيمارستان (المستشفى)! لا يشك في هذا أحد. فصح يقينا أن الوحي الذي ورد لها في إلقاء ولدها في اليم، كالوحي الوارد على إبراهيم في الرؤيا في ذبح ولده. لكنه لو ذبح ولده لرؤيا رآها أو ظن وقع في نفسه، لكان بلا شك فاعل ذلك من غير الأنبياء فاسقا في نهاية الفسق أو مجنوناً في غاية الجنون. هذا ما لا يشك فيه أحد من الناس. فصحّت نبوتهن بيقين.

ووجدنا الله تعالى قد قال وقد ذكر من الأنبياء عليهم السلام في سورة كهعيص ذكر مريم في جملتهم ثم قال عز وجل {أُوْلَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَن خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا}. وهذا هو عمومٌ لها معهم لا يجوز تخصيصها من جملتهم. وليس قوله عز وجل {وأمه صديقة} بمانع من أن تكون نبية. فقد قال تعالى {يوسف أيها الصديق}. وهو مع ذلك نبي

رسول. وهذا ظاهر، وبالله تعالى التوفيق. (قلت: كل رسول نبي، وكل نبي صديق. لكن ليس كل صديق نبي، ولا كل نبي رسول).

ويلحق بهن –عليهن السلام– في ذلك امرأة فرعون بقول رسول الله r: «كَمِلَ من الرجال كثير. ولم يكمل من النساء إلا مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون»، أو كما قال –عليه الصلاة والسلام–. والكمال في الرجال لا يكون إلا لبعض المرسلين –عليهم الصلاة والسلام–، لأن من دونهم ناقصٌ عنهم بلا شك. وكان تخصيصه r مريم وامرأة فرعون تفضيلاً لهما على سائر من أوتيت النبوة من النساء بلا شك. إذ من نَقُصَ عن منزلة آخَر ولو بدقيقة، فلم يكمل. فصح بهذا الخبر أن هاتين المرأتين كملتا كمالاً لم يلحقهما فيه امرأة غيرهما أصلاً، وإن كنّ بنصوص القرآن نبيات. وقد قال تعالى {تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض}. فالكامل في نوعه، هو الذي لا يلحقه أحد من أهل نوعه. فهم من الرجال الرسل الذين فضلهم الله تعالى على سائر الرسل، ومنه نبينا وإبراهيم –عليهما الصلاة والسلام– بلا شك للنصوص الواردة بذلك في فضلهما على غيرهما. وكَمِلَ من النساء من ذَكَرَ –عليه الصلاة والسلام–. انتهى كلام ابن حزم.

هل النبوة خاصة بالذكور؟

هذه مسألة لم يتكلم فيها أحد من السلف قط. وذكر ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ) في كتابه "الملل والنحل" أن هذه المسألة لم يحدث التنازع فيها إلا في عصره بقرطبة، وحكى عنهم أقوالاً، ثالثها الوقف. (وللدقة فإن أول من تكلم بها هو أبو الحسن الأشعري ٢٠٦-٣٢٤هـ). وقال بعض المتأخرين بأن النبوة خاصة بالذكور دون الإناث. واحتجوا بما يلي:

قول الله تعالى {وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} (الأنبياء:٧). قلت: ليتهم سألوا أهل الذكر عن الفرق بين النبوة والرسالة. فكيف يتكلمون في مسائل العقيدة وهم لا يعرفون الفرق؟ فإن الآية تتحدث عن الرسالة {وما أرسلنا}. فالرسالة محصورة في الرجال وليست النبوة، فانتبه.

قالوا أن مقام النبوة يقتضي أن تشهر دعوة النبي بالحق، وأن يُناظَر أهل الباطل، وأن تكون الدعوة بارزة وشاهرة أمام الناس. وهذا المقام ليس من مقامات النساء بل من مقامات الرجال. قلت: عسر الفهم واضح. فإن ما ذكروه ينطبق على مقام الرسالة، لا على مقام النبوة. فإن النبي ليس معه رسالة يبلغها للناس. والعجب ممن تكلم في هذه المسألة دون أن يعرف الفرق بين النبي وبين الرسول!

واحتجوا بقصة الملك مع الأقرع والأبرص والأعمى، بأنه ليس كل من خاطبته الملائكة فهو نبي. وهذا حق، لكنه ليس محل الخلاف. فإننا قيدنا خطاب المِلَك بكونه أمراً أو نهياً أو إخبار يقيني من الله تعالى للعبد ما سيكون قبل أن يكون، وهو نوع من أنواع الوحي. على أن الاستشهاد بالقصة غير صحيح. فإن الملَك ما خاطب الثلاثة على أنه رسول من الله تعالى إليهم. بل خاطبهم في صورة إنسان، وهم لم يعلموا أنه ملَك. وخطابه إليهم ليس خطابا غريبا. فإن كل إنسان يمكن أن يخاطب غيره ذلك. وقد أخبر المَلَكُ الرجلَ الأخير —فقط— أن الله قد رضي عنه وسخط على صاحبيه. وكل أحد يجوز له أن يقول لمن يشرب الخمر قد سخط الله عليك. وليس هذا يشبه الجزم بعذابه، فإن الله قد يسخط على أحد، ثم يغفر له رحمة منه. ولسنا نتحدث بهذا.

قالوا بأن قد جاء في القرآن أن مريم صديقة، ولم يأت أنها نبية. والجواب: أنها داخلة في قوله تعالى {أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين} وهذا هو عمومٌ لها معهم لا يجوز تخصيصها من جملتهم. وليس قوله عز وجل {وأمه صديقة} بمانع من أن تكون نبية. فقد قال تعالى {يوسف أيها الصديق}. وهو مع ذلك نبي رسول. وكل نبي هو صديق. فقالوا: إن مريم وُصِفت بالصديقة في مقام المدح، ولو كانت نبية لكان الأولى أن توصف بالنبوة لا بأقل منها، بخلاف يوسف، فالذي وصفه بذلك صاحبه. والجواب: أن هذا منقوضٌ بكون بعض الأنبياء وصفوا بأوصاف في مقام المدح بغير النبوة، ولم يلزم من ذلك نفي النبوة عنهم. فقد قال النبي r في يوسف وأبيه وجده وهم أنبياء —في مقام المدح— من حديث أبي هريرة : «إن الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم: يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم». وقال الله تعالى في

يحيى: {يا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ, وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا. وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا. وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا. وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا}. فلم يصفه بالنبوة في هذه الآية مع أنه مقام مدح.

واحتجوا بأن النبي (r) توقف في نبوة ذي القرنين مع أن الله تعالى قال: {قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا} الآية. لكن هذا (لو صح الحديث أصلاً) فهو استنتاج مردود. إذ ليس في الآية دليل صريح على أن الخطاب كان وحياً كفاحا أو عن طريق ملك. بل اختلف العلماء في قوله تعالى السابق. فقال قوم: هذا وحي نبوة، وقال آخرون: إن خطاب الله له كان بواسطة نبي. فانظر تفاسير القرطبي وابن حيان والألوسي. وقال غيرهم: بل هذا وحي إلهام. وهذا باطل لأن مثل هذا التخيير المتضمن لإزهاق النفوس لا يجوز أن يكون بالإلهام دون الإعلام وإن وافق شريعة. فسواء خاطبه بواسطة ملك أو كفاحا أو كان إلهاما فهي نبوة فإن الإلهام لغير الأنبياء لا يكون في مثل هذه الأمور، إلا أن يكون عن طريق نبي!

واحتجوا بأنه ثبت في الصحيحين أن فاطمة «سيدة نساء المؤمنين أو سيدة نساء هذه الأمة» (الشك من راوي الحديث)، وهي غير نبية. والجواب أن هذا اللفظ شك فيه راو الحديث، فإذا كانت سيدة نساء هذه الأمة فقط، فلا يلزم أنها سيدة باقي النبيات كذلك. هذا شيء، والشيء الآخر أن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث. وإنما ذكر –عليه السلام– في هذا الحديث السادة ولم يذكر الفضل. والسادة غير الفضل. ولا شك أن فاطمة (رضي الله عنها) سيدة نساء العالمين بولادة النبي (r). لها فالسادة من باب الشرف، لا من باب الفضل. وقد قال ابن عمر (رضي الله عنهما) –وهو حُجّةٌ في اللغة العربية–: "كان أبو بكر خيراً وأفضل من معاوية. وكان معاوية أسود من أبي بكر". ففَرَّقَ ابن عمر بين السادة والفضل والخير. وقد قال رسول الله r: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». ومع ذلك لا خلاف بين أحد من الناس في أن علياً أفضل من ولديه الحسن والحسين. لا يخالف في ذلك أحد من السنة أو من الشيعة. وهذا صحيح، لأن السيادة غير الفضل. فالحسن والحسين أشرف نسباً من علي، لأن أمهما هي بنت محمد r. وهذا شرفٌ لا يدانيه شرف. لكن فرقٌ بين الشرف والفضل. وأبوهما

خيرٌ منهما وأفضل بلا خلاف. والأنبياء خير من الحسن والحسين بغير شك. ففاطمة سيدة نساء العالمين، وإن كانت غيرها أفضل منها كأمها خديجة. وعلى فرض كون السيادة مرادفة للفضل يقال أيضا: إنها سيدة نساء العالمين إلا النبيات! فيكون عاما مخصوصا. وليس هذا غريبا، ففي الحديث: «سيد الشهداء حمزة». فهل يلزم من هذا أنه سيد شهداء الأنبياء؟ وهل يلزم أنه أحسن منهم؟ ولهذا قال المناوي في "فيض القدير" (٤ | ١٢١): «وهذا عامٌ مخصوصٌ بغير من استشهد من الأنبياء». بل قال: «المراد سيد شهداء هذه الأمة، أي شهيد المعركة، كما قاله الزين العراقي، ليخرج عمر وعثمان وعلي». فالمقصود من الحديث أن فاطمة هي أكثر نساء أهل الجنة شرفاً وعظمةً ومجداً (لأنها بنت نبينا r) لكنها ليست أفضل نساء الجنة. وكذلك الحسن والحسين أكثر شباب أهل الجنة (وكل أهل الجنة شباب) شرفاً وعظمةً ومجداً (لأنهم أحفاد نبينا r) لكنهما ليسا أفضل شباب أهل الجنة. يكفينا في ذلك قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ} (آل عمران:٤٢) فثبت أن مريم أفضل من جميع النساء في كل عصر. قال القرطبي: «الصحيح أن مريم نبية، لأن الله تعالى أوحى إليها بواسطة المَلَك». ونقله في "التمهيد" عن أكثر الفقهاء.

قالوا: بأن أبا المعالي الجويني (المدعو بإمام الحرمين) قد نقل الإجماع على أن النبوة خاصة بالذكور. أقول: الجويني هذا قال عنه الحافظ ابن حجر (١ | ٢٥٦) أنه: «قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها». فما قيمة إجماع يزعمه، مع قلة اطلاعه على أقوال العلماء في عصره، فضلاً عن السلف. هذا مع جهله بأن إمامه الأشعري نفسه قد صرح بنبوة ستة نساء، حيث أن من جاءه الملك عن الله بحكم من أمر أو نهي أو بإعلام مما سيأتي فهو نبي. وممن زعموا أنه نقل الإجماع الكاذب كذلك الباقلاني، المتكلم الذي يدعي أنه جائزٌ أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله r من حين بعث إلى أن مات. وهو القول الذي قال عنه ابن حزم: «كفرٌ مجردٌ لا تردد فيه». فمن كان هذا حاله من الانتقاص لمرتبة النبوة، فكيف يتكلم بها وينقل الإجماع؟ ثم العجب ممن جاء بعدهما من المتأخرين كيف يسرد الخلاف في المسألة ثم يعلن الإجماع على أن المرأة لا تكون نبية، بعد أين يكون قبل بضعة أسطر قد

سرد أقول المخالفين له. وقد قال الإمام أحمد: «من ادعى الإجماع فهو كاذب». وكيف يمكن للإجماع أن ينعقد ولا توجد أي نقول عن الصحابة والتابعين؟ وإنما فعلوا ذلك لأنه دليلهم الوحيد على خصومهم. وقد ظهر بطلانه، ولله الحمد.

ولنا أن نجيبهم بأن قولهم بحصر النبوة على الرجال، قول شاذ مخترع، لم يقل به أحد من السلف قط. فما قولهم وهو يعلمون أن هذا صحيح؟

نتائج وتنبيهات مهمة

١) الخضر عليه السلام قال: وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي. فالله قد أمره بقتل الغلام. وهذا لا يكون إلا عن طريق وحي. فإما يكون الوحي له، فيكون نبياً، وإما يكون الوحي لنبي غيره ثم أخبره بهذا الأمر. والاحتمال الأول أقرب بكثير من الثاني، والله أعلم.

٢) فاطمة t غير نبية، بالإجماع. وادعى الشيعة أن جبريل كان ينزل إليها بالوحي بعد موت النبي r، وقد كتبته في كتاب أسموه "مصحف فاطمة". قالوا بأنه ثلاثة أضعاف القرآن، وليس فيهما حرف مشترك. وهذا كفر صريح، لأن ادعاء الوحي لأحد هو ادعاء النبوة، ولا فرق.

٣) رشاد خليفة –الذي ادعى أنه رسول الله وليس نبي الله– كافر. لأن الرسالة داخلة في النبوة شاء أم أبى. فكون سيدنا محمد r هو خاتم النبيين، يستلزم بالضرورة أنه خاتم المرسلين كذلك. فكل من ادعى الوحي من الله كفر. وكل من ادعى الرسالة (وإن نفى عن نفسه النبوة) فقد كفر.

فهذا ما لا ينبغ لمسلم جهله.

بيان أفضل الناس بعد الأنبياء

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عن حكم تفضيل أحد فوق الأنبياء

لا يشك أحد من المسلمين –لا عالم ولا عامي– أن أي شخص يزعم بأنه نبي أو في مرتبة نبي، أن هذا كافر مرتد عن الإسلام، وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم. ومن باب الأولى أن: من ادعى بأن أحد البشر من غير الأنبياء له مرتبة أعلى من مرتبة الأنبياء، فهذا أولى بالتكفير بين من جعل لهم مرتبة النبوة. وبذلك يتبين لكل مسلم عاقل أن شخصاً مثل الخميني الهالك عندما يقول في كتابه "الحكومة الإسلامية" (ص٥٢): «إن من ضرورات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب و لا نبي مرسل .. و قد ورد عنهم (ع) أن: لنا مع الله حالات لا يسعها ملك مقرب و لا نبي مرسل» أن هذا كفرٌ صريحٌ. وأن الخميني بهذا القول، أسوء مما لو ادعى النبوة لأئمته. قال الإمام ابن حزم الأندلسي في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل": «لا خلاف بين المسلمين في أن: جميع الأنبياء، كل نبي منهم أفضل ممن ليس بنبي من سائر الناس. ومن خالف هذا، فقد كَفر».

قال ابن حزم (٥|١٢٥): «ورأيت الباقلاني يقول: جائزٌ أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله r من حين بعث إلى أن مات. ورأيت لأبي هاشم الجبائي: أنه لو طال عمر إنسان من المسلمين في الأعمال الصالحة، لأمكن أن يوازي عمل النبي r. كَذَبَ لعنه الله. قال أبو محمد: ولولا أنه استحيا قليلاً مما لم يستحي من نظيره الباقلاني، لقال ما يوجبه هذا القول من أنه كان يزيد فضلاً على رسول الله r». قال أبو محمد: «وهذه الأقوال كفرٌ مجردٌ لا تردد فيه. وحاشا لله تعالى من أن يكون أحدٌ –ولو عَمَّرَ عُمر الدهر– يلحق فضل صاحب. فكيف فضل رسول الله r أو نبي من الأنبياء –عليهم السلام–؟ فكيف يكون أفضل من رسول

الله r؟ هذا ما لا تقبله نفس مُسلِم. كأنهم ما سمعوا قول الله عز وجل: {لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا}».

١- تفضيل أمنا خديجة على فاطمة

كثيرٌ من العلماء يفضل فاطمة على أمنا خديجة. قال السبكي (المبتدع الكبير): «الذي ندين الله به أن فاطمة أفضل ثم خديجة ثم عائشة، والخلاف شهير». وابن حجر يذهب إلى ذلك أيضاً ويتعصب إليه. وليس هذا مقام السرد، لكن الخلاف شهير. مع أنه ينبغي أن لا يكون هناك خلاف في أن أمنا خديجة خيرٌ من ابنتها فاطمة، للنصوص القرآنية والحديثية الصريحة كما سيأتي.

٢- تفضيل زينب بنت رسول الله على أختها فاطمة

قد قال رسول الله r لابنته زينب: «هي أفضل بناتي، أُصيبت فيّ». أخرجه البخاري في الصغير (١|٧) بإسناد قوي كما قال ابن حجر، وصححه ابن خزيمة والحاكم (انظر تخريجه في آخر المقال). وهذا بعد أن هاجرت زينب من مكة إلى المدينة وأصيبت في الطريق. وقوله عليه الصلاة والسلام «هي أفضل بناتي» واضحٌ جليٌّ لا يحتاج لتأويل. ولم يقل أنها أفضل في شيء معيّن بل أطلق الفضل. وكونها أصيبت فيه (وقد أدت الإصابة لوفاتها) فضيلة عظيمة لها ليست عند أحد من أخواتها، فتأمّل!

٣- تفضيل علي على الحسن والحسين

قال رسول الله r: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». ومع ذلك لا خلاف بين أحد من الناس في أن علياً أفضل من ولديه الحسن والحسين. لا يخالف في ذلك أحد من السنة أو من الشيعة. وهذا صحيح، لأن السيادة غير الفضل. فالحسن والحسين أشرف نسباً من علي، لأن أمهما هي بنت محمد r. وهذا شرفٌ لا يدانيه شرف. لكن فرقٌ بين الشرف والفضل. وأبوهما خيرٌ منهما وأفضل بلا خلاف.

وقال بعض من اعترض علينا: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، فهما سادة من ماتوا شباباً في الدنيا. وأبو بكر وعمر كما دل الحديث: سيدا كهول أهل الجنة. وعلي داخل في حديث أبي بكر وعمر لأنه مات كهلاً». أقول: بناءً على هذا فإن علياً مسكين فاتته السيادة لأنه مات كهلاً، فلم يعد سيداً لا للشباب ولا للكهول! مع العلم أن حديث "أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة" بعيد عن الصحة. ثم أين الأنبياء؟ ثم هل تستنتج من حديث "الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة" أنهما خير من مات شاباً من بني آدم؟ فمن قال لا (وهو قول كل أهل السنة)، سقط استدلاله بفضل فاطمة على النبيات وعلى أمهات المؤمنين.

٤- تفضيل أمنا عائشة على علي

ذكر بن جرير الطبري في تاريخه (٣|٢٧) ما مختصره أن علياً بن أبي طالب بعث عمار بن ياسر والحسن بن علي إلى الكوفة إذ خرجت أم المؤمنين إلى البصرة. فلما أتياها اجتمع إليهما الناس في المسجد. فخطبهم عمار وذكر لهم خروج عائشة أم المؤمنين إلى البصرة، ثم قال لهم: "إني أقول لكم و والله إني لأعلم أنها زوجة رسول الله (r) في الجنة كما هي زوجته في الدنيا، ولكن الله ابتلاكم بها لتطيعوها أو لتطيعوه". فقال له مسروق أو أبو الأسود: "يا أبا اليقظان، فنحن مع من شهدت له بالجنة دون من لم تشهد له". فسكت عمار، و قال له الحسن: "أعن نفسك عنا"».

قال ابن حزم: «فهذا عمار والحسن وكل من حضر من الصحابة (رضي الله عنهم) والتابعين —والكوفة يؤمئذٍ مملؤة منهم— يسمعون تفضيل عائشة على علي —وهو عند عمار والحسن أفضل من أبي بكر وعمر— فلا ينكِرونَ ذلك ولا يعترضونه، وهم أحوج ما كانوا إلى إنكاره. فصحّ أنهم متفقون على أنها وأزواجه —عليه السلام— أفضل من كل الناس بعد الأنبياء (عليهم السلام)».

٥- تفضيل الصديقة عائشة على أبيها الصديق أبي بكر

أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما عن عمرو بن العاص أن رسول الله (r) بعثه إلى جيش ذات السلاسل، قال فأتيته، فقلت: أي الناس أحب إليك؟ فقال: عائشة. قلت: من الرجال؟ قال: أبوها. قلت: ثم من؟ قال: عمر. فعَدَّ رجالاً. وقد رُوي هذا الحديث من طريق أنسٍ كذلك.

وقد قال الله —عز وجل— عنه —عليه السلام—: {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}. فصح أن كلامه —عليه السلام— أنها أحب الناس إليه، وَحيٌ أوحاه الله تعالى إليه ليكون كذلك ويُخبِرَ بذلك، لا عن هوىً له. ومن ظنّ ذلك، فقد كَذَّبَ الله تعالى. لكن لاستحقاقها لذلك الفضل في الدِّينِ والتقدم فيه على جميع الناس الموجبِ لأن يحبها رسول الله (r) أكثر من محبته لجميع الناس، فقد فَضَّلَها رسول الله (r) على أبيها وعلى عمر وعلي وعلى فاطمة تفضيلاً ظاهراً بلا شك. أقول: والعجب ممن يستدل بهذا الحديث على فضل أبي بكر على غيره، ويأبى بشدة أن يكون فيه تفضيل لأمنا عائشة رغم صراحته.

واعترض البعض علينا، بأن محبة النبي (r) لأمنا عائشة هو من باب الطبيعة البشرية. وأقول:

١) بالنسبة للشخص العادي فإن الحب طبيعة بشرية لا يدل على الفضل. لكننا نتكلم عن رسول الله (r) الذي عصمه الله وقال فيه: {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}. فصح أن كلامه —عليه السلام— أنها أحب الناس إليه، وَحيٌ أوحاه الله تعالى إليه ليكون كذلك ويُخبِرَ بذلك، لا عن هوىً له.

٢) إن محبة رسول الله (r) لإنسانٍ فضيلة عظيمة له بإجماع السنة والشيعة. وذلك كقوله —عليه السلام— لعلي: "لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله". ولو كانت محبة رسول الله (r) لا تدل على الفضل، إذاً لما كانت هذه الأحاديث من الفضائل أصلاً.

٣) محبة الطعام شيء ومحبة الشخص لشيء. فالأول طبع بشري، لكن الثاني بالنسبة لرسول الله r الذي لا يتكلم عن هوى، فإن محبته للأشخاص مناطة بعملهم وإيمانهم، أي بفضلهم عند الله عز وجل.

٤) واحتج المعترض بحديث ضعيف فيه قول عمر لابنه: "كان أسامة أحب إلى رسول الله منك. وكان أبوه أحب إليه من أبيك". وهذا الحديث الذي تفرد به الترمذي ولم يصححه، لم يستدل به أحد للسبب الواضح. وعلى فرض صحته، فهذا يكون خطأً من عمر، يقابله تصريح رسول الله (r) بأن عمر أحب إليه، كما في الحديث الصحيح المتفق عليه. بل وتأمل قول ابن حزم عن ذلك الحديث الصحيح: «وما نعلم نَصّاً في وجوب القول بتقديم أبي بكر ثم عمر على سائر الصحابة إلا هذا الخبر».

٥) أما حديث "لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً لاتخت أبا بكر خليلاً" فإن زوج المرء تعبر لغة وشرعاً خليلته! وأمنا عائشة هي زوج النبي (r) في الدنيا والآخرة. أما عن قول علي لأهل الكوفة "خير هذه الأمة بعد نبيها: أبو بكر ثم عمر". فهذا لما فضله شيعته على هؤلاء، وزعموا أنهم غصبوه حقه في الخلافة. فأخبرهم أنهما أفضل منه. فظهر أن مقصوده الراجال الصالحين للخلافة.

٦) الرسول (r) قدوة للمسلمين وأسوة حسنة. فهو أولى بأن يختار أكثر النساء تديناً، كيف لا وهو الذي يأمر بأن يكون الاختيار على الدين ليس على غيره؟ لكن العكس ليس صحيح. فليست المرأة التي لم يتزوجها (من منطلق هذا الحديث وحده) ناقصة التدين.

قال الإمام ابن حزم: «وقد نصَّ النبي (r) على ما يُنكحُ له من النساء، فذَكَر الحسَب والمال والجَّمال والدِّين. ونهى (r) عن كل ذلك بقوله "فعليك بذات الدين تَرِبَتْ يَداك". فمن المحالِ الممتنع أن يكون يحضّ على نكاح النساء واختيارهنّ للدِّين فقط، ثم يكون هو —عليه السلام— يخالِفُ ذلك، فيُحِبَّ عائشة لغير الدِّين. وكذلك قوله —عليه السلام— "فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام" لا يحِلُّ لمسلمٍ أن يظنّ في ذلك شيئاً غير الفضل عند الله تعالى في الدِّين. فوصف الرجل امرأته للرجال، لا يرض به إلا خسيسٌ نذلٌ ساقطٌ. ولا يحِلُّ لمن له أدنى مِسكةٌ من عقلٍ أن يمرَّ هذا بباله عن فاضلٍ من الناس. فكيف عن المقدس المطهر البائن فضله على جميع الناس صلى الله عليه وسلم؟».

ثم إن محبة رسول الله r لإنسانٍ فضيلة عظيمة له بإجماع السنة والشيعة. وذلك كقوله –عليه السلام– لعلي: "لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله". فهل سيقول المخالف بأن محبة النبي r لعلي، هي محبة فطرية فقط لابن عمه وليس فيها فضلاً لعلي؟! هذا لا يقوله إلا الخوارج.

قال ابن حزم: «فإذا كانت عائشة أتمّ حظاً في المحبة التي هي أتم فضيلة، فهي أفضل ممن حظه في ذلك أقل من حظها. ولذلك لما قيل له –عليه السلام– "مِنَ الرجال؟"، قال "أبوها ثم عمر". فكان ذلك موجباً لفضل أبي بكر ثم عمر في الفضل من أجل تقدمهما في المحبة عليهما. وما نعلم نَصّاً في وجوب القول بتقديم ابن بكر ثم عمر على سائر الصحابة إلا هذا الخبر».

قال أبو محمد: «وهذه مسألةٌ نقطع فيها على أننا المحقّقون عند الله –عز وجل–، وأن من خالَفَنا فيها مخطئٌ عند الله –عز وجل– بلا شك. وليست مما يَسَعُ الشكّ فيه أصلاً. فإن قال قائلٌ: هل قال هذا أحدٌ قبلكم؟ قلنا له –وبالله تعالى التوفيق–: وهل قال غير هذا أحدٌ من قبل يخالفنا الآن؟! وقد علِمنا ضرورةً أن لنساء النبي (r) منزلة من الفضل بلا شك، فلا بد من البحث عنها. فليقل مخالفنا في أي منزلةٍ نضعهنّ: أبَعْدَ جميع الصحابة كلهم؟ فهذا ما لا يقوله أحد. أم بعد طائفةٍ منهم؟ فعليه الدليل، وهذا ما لا سبيل له إلى وجوده. وإذ قد بطل هذان القولان: أحدهما بالإجماع على أنه باطل، والثاني لأنه دعوى لا دليل عليها ولا برهان. فلم يبقَ إلا قولنا والحمد لله رب العالمين الموفق للصواب بفضله.

ثم نقول –وبالله تعالى نستعين–: قد صَحَّ أن أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) خطَبَ الناس حين ولّي بعد موت رسول الله r فقال: "أيها الناس، إني ولّيت عليكم ولست بخيركم" (أخرجه ابن إسحاق بإسنادٍ صحيح كما في سيرة ابن هشام ٦\٨٢). فقد صّحَ عنه (رضي الله عنه) أنه أعلن بحضرة جميع الصحابة (رضي الله عنهم) أنه ليس بخيرهم. ولم ينكر هذا القول منهم أحد. فدلَّ على متابعتهم له. ولا خلاف أنه ليس في أحد من الحاضرين لخطبته إنسانٌ يقول فيه أحدٌ من الناس أنه خيرٌ من أبي بكر إلا علي وابن مسعود وعمرو (قلت: تواتر عن علي

تفضيله لأبي بكر على نفسه، والباقيان كذلك كانوا يرون فضله عليهما). أما جمهور الحاضرين من مخالفينا في هذه المسألة —من أهل السنة والمرجئة والمعتزلة والخوارج— فإنهم لا يختلفون في أن أبا بكر أفضل من علي وعمر وابن مسعود وخيرٌ منهم. فصحّ أنه لم يبق إلا أزواج النبي (r). فإن قال قائل: إنما قال أبو بكر هذا تواضعاً!! قلنا له: هذا هو الباطل المتيقن، لأن الصديق الذي سماه رسول الله (r) بهذا الاسم لا يجوز أن يكذِب، وحاشا له من ذلك، ولا يقول إلا الحق والصدق. فصحّ أن الصحابة متفقون في الأغلب على تصديقه في ذلك. فإذ ذلك كذلك، وسقط بالبرهان الواضح أن يكون أحد من الصحابة (رضي الله عنهم) خيراً من أبي بكر، لم يبق إلا أزواج النبي (r). ووضُحَ أننا لو قلنا أنه إجماعٌ من جمهور الصحابة، لم يبعُد من الصدق».

٦- تفضيل أمنا عائشة على باقي أمهات المؤمنين

أما فضلها على سائر أمهات المؤمنين (عدا أمنا خديجة) فلا أعلم فيها خلافاً. والأدلة كثيرةٌ منها ما أخرجه البخاري من قول رسول الله (r) لأمهات المؤمنين لما جئن يتكلمن في تفضيل أمنا عائشة: «لا تؤذيني في عائشة، فإنه والله ما نزل عليَّ الوحي وأنا في لِحافِ امرأةٍ منكنّ، غيرِها».

٧- التفضيل بين أمنا خديجة وأمنا عائشة

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «جِهَاتُ الفضلِ بين خديجة وعائشة متقاربة». وكأنه رأى التوقف، وهو الصواب إن شاء الله تعالى لتكافؤ الأدلة. فإن قيل إن حديث "خير نساء العالمين أربع" (وهو لا يصحّ أصلاً) يشهد لأمنا خديجة، قلنا لو صحّ هذا فإنه قد يكون قد قيل قبل أن تولد عائشة، فلا يكون حجة. وكذلك يقال في حديث "خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد". فقد قال "نسائها" ولم يقل "النساء" فخرج الإطلاق في الحديث. لذلك قال ابن حجر في الفتح: «وقد جزم كثير من الشُّرّاح أن المراد نساء زمانها لما تقدم في أحاديث الأنبياء في قصة موسى وذكر آسية من حديث أبي موسى رفَعَهُ "كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسية". فقد أثبت في هذا الحديث الكمال لآسية كما أثبته لمريم. فامتنع حمل الخيرية في حديث الباب على الإطلاق». وأما حديث أنس وعمرو

بن العاص في تفضيل أمنا عائشة، فقد يقال أنه بعد وفاة أمنا خديجة. وإجمالاً فالتوقف في هذه المسألة أولى.

والبعض له تفصيل جميل في الموضوع. قال ابن القيم: «إن أريد بالتفضيل كثرة الثواب عند الله فذاك أمر لا يُطّلَعُ عليه (فلا نعلمه إلا بنص من الله). فإنّ عمَلَ القلوب أفضل من عمل الجوارح. وإن أُريد كثرة العلم، فعائشة لا محالة. وإن أريد شرف الأصل، ففاطمة لا محالة. وهي فضيلة لا يشاركها فيها غير أخواتها. وإن أريد شرف السيادة، فقد ثبت النص لفاطمة وحدها». قلت: والفضل في الآخرة هو في كثرة الثواب فحسب، لا بالنسب.

وتفوق أمنا عائشة بالعلم والفقه محلّ إجماعٍ لا خلاف فيه. قال ابن حجر في الفتح عن أمنا عائشة: «أكثَرَ الناسُ الأخذَ عنها، ونقلوا عنها من الأحكام والآداب شيئاً كثيراً، حتى قيل أن ربع الأحكام الشرعية منقولٌ عنها رضي الله عنها». وقال عنها الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢ | ١٣٥): «أفقه نساء الأُمّة على الإطلاق». وقال التابعي الجليل عطاء بن أبي رباح (فقيه مكة): «كانت عائشة أفقه الناس». وقال الزّهري (فقيه الشام والحجاز من التابعين): «لو جُمِعَ عِلمُ عائشة إلى عِلْمِ جميع النساء (في هذه الأمة)، لكان عِلمُ عائشة أفضل». وروى الحاكم أن عبد الله ابن صفوان أتى عائشة، فقالت له: «خِلالٌ تِسعٌ لم تكن لأحدٍ إلا ما آتى الله مريم —عليها السلام—. والله ما أقول هذا فخراً على صواحباتي...». ثم عدّت تلك الخِلال.

٨- بيان فضل أمهات المؤمنين على غيرهم من المسلمين

قال الإمام ابن حزم الأندلسي في "الفصل في الملل و الأهواء و النِّحل": «و الذي نقول به، و ندين الله تعالى عليه، و نقطع أنه الحق عند الله: أن أفضل الناس —بعد الأنبياء عليهم السلام— نساء رسول الله r». و قال كذلك: «لا أوكَدَ ممّا ألزمنا الله تعالى إيّاه من التعظيم الواجب علينا لنساء النبي من قول الله: {النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و أزواجه أمّهاتهم}. فأوجب الله لهنّ حكم الأمومَة على كلّ مسلم. هذا سوى حقّ إعظامهنّ بالصحبة مع رسول الله كسائر الصحابة. إلا أن لهن من الاختصاص في الصحبة و وكيد الملازمة له و لطيف المنزلة عنده و القرب منه و الحظوة لديه، ما ليس لأحد من الصحابة. فهن أعلى درجة من الصحابة

من جميع الصحابة. ثم فَضِلن سائر الصحابة بحقٍ زائدٍ: و هو حق الأمومة الواجب لهن كلهن بنص القرآن».

٩- بيان فضل أمهات المؤمنين على بنات النبي

قال ابن حزم الأندلسي: «و أما فضلهن على بنات النبي فبيّنٌ بنصِ القرآن لا شكّ فيه. قال تعالى: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ} (الأحزاب: من الآية٣٢). فهذا بيان قاطعٌ لا يسع أحداً جهله». قلت: و قد جهله البعض فوجب التنبيه. وقد ضاعف الله أجورهن عن باقي الناس فقال: {وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً} (الأحزاب:٣١). فثبت لهن الفضل الكبير والأجر العظيم رضي الله عنهن أجمعين. قال أبو محمد: «واستُدرِكنا بياناً زائداً في قول النبي (r) في أن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة. فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث. وإنما ذكر –عليه السلام– في هذا الحديث السادة ولم يذكر الفضل. وذكر –عليه السلام– في حديث عائشة الفضل نَصّاً بقوله (عليه السلام): «وفضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام». والسادة غير الفضل. ولا شك أن فاطمة (رضي الله عنها) سيدة نساء العالمين بولادة النبي (r). لها فالسادة من باب الشرف، لا من باب الفضل. فلا تعارض بين الحديثين والحمد لله رب العالمين. وقد قال ابن عمر (رضي الله عنهما) –وهو حُجّةٌ في اللغة العربية–: "كان أبو بكر خيراً وأفضل من معاوية. وكان معاوية أسود من أبي بكر". ففَرَّقَ ابن عمر بين السادة والفضل والخير. وقد علِمنا أن الفضلَ هو الخير نفسه، لأن الشيء إذا كان خيراً من شيء آخر فهو أفضل منه بلا شك».

وفي القاموس "الوسيط": «الأسْوَدُ من الناس: أكثرهُم سيادة. يقال: هو أسوَدُ من فلان». وفي القاموس "المحيط": «الأسْوَدُ من الناس: أكثرهم سيادة، أي عظمة ومجداً وشرفاً؛ هو أسوَدُ من ابن عمه». وفي "مختار الصحاح": «أَسْوَدُ من فلان، أي أجل منه». وفي "محيط المحيط": «والأسود من القوم: أجلُّهم. يقال: "هو أسود من فلان" أي: أجلُّ منه». فالمقصود من الحديث أن فاطمة هي أكثر نساء أهل الجنة شرفاً وعظمةً ومجداً (لأنها بنت نبينا r) لكنها

ليست أفضل نساء الجنة. وكذلك الحسن والحسين أكثر شباب أهل الجنة (وكل أهل الجنة شباب) شرفاً وعظمةً ومجداً (لأنهم أحفاد نبينا r) لكنهما ليسا أفضل شباب أهل الجنة.

والحديث الذي فيه النص على فضل أمنا عائشة على سائر نساء الأمة أخرجه البخاري (٣ | ١٣٧٤) ومسلم (٤ | ١٨٨٦) في صحيحيهما: عن أبي موسى قال: قال رسول الله (r): «كَمَلَ من الرجال كثير. ولم يكمُلْ من النساء غير مريم بِنت عِمران، وآسِية امرأةِ فِرعَون. وإن فضلَ عائشة على النساء كفضلِ الثَّرِيدِ على سائرِ الطَّعام».

١٠- بيان فضل مريم بنت عمران على سائر النساء

يكفينا في ذلك قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَتِ الْمَلائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ} (آل عمران:٤٢) فثبت أن مريم أفضل من جميع النساء في كل عصر. قال القرطبي: «الصحيح أن مريم نبية، لأن الله تعالى أوحى إليها بواسطة الملَك». ونقله في "التمهيد" عن أكثر الفقهاء.

تخريج الحديث:

قال البخاري في الصغير (١ | ٧): حدثنا ابن أبي مريم، أخبرنا يحيى بن أيوب، حدثني ابن الهاد، حدثني عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير، عن عروة بن الزبير، عن عائشة زوج النبي r: أن النبي r لما قدم المدينة، خرجت ابنته مع كنانة -أو ابن كنانة-، وخرجوا (أي المشركين) في إثرها. فأدركها هبار بن الأسود، فلم يزل يطعن بعيرها برمحه، حتى صرعها، وألقت ما في بطنها، وأهرقت دماً. فاشتجر فيها بنو هاشم وبنو أمية. فقالت بنو أمية: «نحن أحق بها». وكانت تحت ابن عمهم أبي العاص. وكانت عند هند بنت ربيعة. وكانت تقول لها هند: «هذا في سبب أبيك». قال النبي r لزيد بن حارثة: «ألا تجيئني بزينب»؟ قال: «بلى». قال: «فخذ خاتمي فأعطها». فلم يزل يتلطف، حتى لقي راعياً، فقال: «لمن ترعى»؟ فقال: «لأبي العاص». قال «فلمن هذه الغنم»؟ قال: «لزينب بنت محمد». فأعطاه الخاتم، حتى كان الليل، خرجت إليه. فركب وركبت وراءه، حتى أتت. فكان النبي r يقول لها: «هي أفضل بناتي. أصيبت فيَّ».

زاد الحاكم: فبلغ ذلك علي بن الحسين (زين العابدين)، فانطلق إلى عروة، فقال: «ما حديث بلغني عنك تحدث به، تنتقص به حق فاطمة؟» (لاحظ الإرهاب الفكري). قال عروة: «والله إني لا أحب أن لي ما بين المشرق والمغرب، وإني أنتقص فاطمة –رضي الله عنها– حقاً هو لها. وأما بعد، فإن لك أن لا أحدث به أبداً». قال عروة: «وإنما كان هذا قبل نزول آية {ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله}».

رواه ابن خزيمة في "صحيحه"، والحاكم في "المستدرك على الصحيحين"، والبيهقي في "دلائل النبوة"، والدولابي في "الذرية الطاهرة"، وابن أبي عاصم في "الآحاد والمثاني"، والطحاوي في "مشكل الآثار". قال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين». وكل القصة تقريباً قد جاءت من طرق غيرها، إلا الحديث الذي في آخرها. وهذا يدل على صحة القصة وعلى ضبط رواتها. وليس من شرط الثقة أن يتابع على كل ما رواه. بل إن كان عامة حديثه موافق للثقات والباقي لم يخالفهم، فهذا دليل على صحته حديثه.

عروة بن الزبير: ثقة ثبت فقيه، من أعلم الناس بحديث أمنا عائشة.

عمر بن عبد الله بن عروة بن الزبير: حفيد عروة كان قليل الحديث، ولم يجرحه أحد. روى عنه ستة، منهم داود بن شابور (ثقة) وابن جريج (ثقة فقيه) ويزيد بن الهاد (ثقة مكثر) وابن إسحاق (إمام المغازي). ذكره ابن حبان في ثقاته، وصحح له ابن خزيمة والحاكم، وأخرج له البخاري ومسلم والنسائي. وليس بمستغرب أن يتفرد بهذا الحديث عن جده، لأن عروة كان قد منعه زين العابدين من تحديث الناس بهذا الحديث. فلا غرابة أن يختص به أحد من أهل بيته.

ابن الهاد: ثقة ثبت كثير الحديث.

يحيى بن أيوب:

الجرح

روى عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبيه: «سيئ الحفظ، و هو دون حيوة و سعيد بن أبي أيوب في الحديث».

و قال الإسماعيلي: «لا يحتج به».

و قال ابن سعد: «منكر الحديث».

و قال ابن شاهين في "الثقات": قال ابن صالح: «له أشياء يخالف فيها».

و قال الساجي: «صدوق يهم، كان أحمد يقول: "يحيى ين أيوب يخطئ خطأ كثيراً"».

التوثيق

و قال الترمذي عن البخاري: «ثقة». وقد أخرج له البخاري في صحيحه.

و قال إسحاق بن منصور، عن يحيى بن معين: «صالح». و قال مرة: «ثقة».

و قال يعقوب بن سفيان: «كان ثقةً حافظاً».

و قال إبراهيم الحربي: «ثقة».

و ذكره ابن حبان في كتاب "الثقات".

التفصيل

قال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سئل أبي: يحيى بن أيوب أحب إليك أو ابن أبي الموال؟ قال: «يحيى بن أيوب أحب إلي، و محل يحيى الصدق، يكتب حديثه و لا يحتج به». وابن أبي موال قد قال فيه أبو حاتم: «لا بأس به، و هو أحب إليّ من أبي معشر».

و قال النسائي: «ليس بالقوي». و قال في موضع آخر: «ليس به بأس».

و قال أبو عبيد الآجري: قلت لأبي داود: يحيى بن أيوب ثقة؟ قال: «هو صالح»، يعني المصري.

و قال أبو زرعة الدمشقي عن أحمد بن صالح المصري: «كان يحيى بن أيوب من وجوه أهل البصرة، و ربما خل في حفظه».

و قال أبو سعيد بن يونس: «كان أحد الطلابين للعلم. حدث عن أهل مكة و المدينة و الشام و أهل مصر و العراق، و حدث عنه الغرباء بأحاديث ليست عند أهل مصر عنه. فحدث عنه يحيى بن إسحاق السالحيني عن يزيد بن أبي حبيب، عن ربيعة بن لقيط، عن ابن حوالة: "من نجا من ثلاث". ليس هذا بمصر من حديث يحيى بن أيوب. و روى عنه أيضا عن يزيد، عن ابن شماسة، عن زيد بن ثابت: "طوبى للشام".مرفوعاً، و ليس هو بمصر من حديث يحيى. و أحاديث جرير بن حازم، عن يحيى بن أيوب، ليس عند المصريين منها حديث، و هي تشبه عندي أن تكون من حديث ابن لهيعة، و الله أعلم. و روى زيد بن الحباب عن يحيى بن أيوب، عن عياش بن عباس، عن أبي الحصين حديث أبي ريحانة: " نهى عن الوشر و الوشم ". و ليس هذا الحديث بمصر من حديث يحيى بن أيوب، إنما هو من حديث ابن لهيعة و المفضل و حيوة و عبد الله بن سويد عن عياش بن عباس».

و قال الدارقطني: «في بعض حديثه اضطراب، و من مناكيره: عن ابن جريج عن الزهري عن سالم عن أبيه مرفوعاً: "و إن كان مائعاً فانتفعوا به"».

و قال الحاكم أبو أحمد: «إذا حدث من حفظه يخطىء، و ما حدث من كتاب فليس به بأس».

و ذكره العقيلي في "الضعفاء". و حكى عن أحمد أنه أنكر حديثه عن يحيى بن سعيد عن حجر عن عائشة، في القراءة في الوتر.

و كذا نقل ابن عدي، ثم قال: «و لا أرى في حديثه –إذا روى عن ثقة– حديثاً منكراً، و هو عندي صدوق لا بأس به».

فخلاصة أقوال هؤلاء فيه، أنه جيد مقبول، لكنه ليس في مرتبة الثقات الأثبات، لأن له مناكير في حديثه. فيجتنب حديث غير المصريين عنه، وكأنه حدث في غير مصر من حفظه، وحدث

في مصر من كتابه. فيحتج بحديثه عن الثقات، إن روى عنه المصريون الثقات، ولم يكن الحديث مما أنكره العلماء. ولا نعلم عالماً قد أنكر هذا الحديث الذي نتحدث عنه، وقد صححه كثير منهم واحتجوا به.

سعيد بن أبي مريم: ثقة ثبت فقيه مصري. فهو عالم بيحيى بن أيوب لأنه بلديه.

فائدة: قول عروة: «وإنما كان هذا قبل نزول آية {ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله}» فيه إشارة إلى أن زيد بن حارثة رضي الله عنه كان أخاً بالتبني لزينب رضي الله عنها، فلا يكون من إشكال في سفرها لأن معها محرم. فلما نزل قول الله تعالى {ادعوهم لآبائهم}، نسخ الله التبني.

قال ابن حزم في "المحلى" في شرح كلمة {صاغرون}: «الصَّغار هو أن يجري حكم الإسلام عليهم، وأن لا يُظهروا شيئاً من كفرهم، ولا مما يحرم في دين الإسلام. قال عز وجل: {وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله}». قال الشافعي في الأم (٤|٢٢٣): «فكان الصغار والله تعالى أعلم أن يجرى عليهم حكم الاسلام»، وقال (٤|٢٩٧): «ولو حاصرنا أهل مدينة من أهل الكتاب، فعرضوا علينا أن يعطونا الجزية، لم يكن لنا قتالهم إذا أعطوناها وأن يجرى عليهم حكمنا. وإن قالوا نعطيكموها ولا يجرى علينا حكمكم، لم يلزمنا أن نقبلها منهم، لأن الله عز وجل قال {حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون} فلم أسمع مخالفا في أن الصغار أن يعلو حكم الاسلام على حكم الشرك ويجري عليهم». قال محمد بن الحسن (كما في شرح السير الكبير ٥|١٥٢): «ولأن المقصود من عقد الذمة مع أهل الحرب ليس هو المال، بل التزام الحربي أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات».

وبذلك يظهر أن المنهزمين فكريا الذين يزعمون أن دفع ضريبة تطبق على جميع المواطنين بدون شروط الذمة يغني عن دفع الجزية، لم يفهموا المقصود منها، لأن المطلوب منها هو الصغار الذي هو الخضوع لحكم الإسلام

قال شيخ الإسلام في الصارم المسلول (ص١١): «قوله تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ} إلى قوله تعالى: {مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} فأمرنا بقتالهم إلى أن يعطوا الجزية وهم صاغرون. ولا يجوز الإمساك عن قتالهم، إلا إذا كانوا صاغرين حال إعطائهم الجزية». حتى قال: «وإذا كان قتالهم واجبا علينا إلا أن يكونوا صاغرين وليسوا بصاغرين، كان القتال مأمورا به. وكل من أُمِرنا بقتاله من الكفار، فإنه يُقتلُ إذا قدِرنا عليه. وأيضا فإنا إذا كنا مأمورين أن نقاتلهم إلى هذه الغاية، لم يجز أن نعقد لهم عهد الذمة بدونها. ولو عُقِدَ لهم، كان عقدا فاسدا، فيبقون على الإباحة». وقال «ولا يقال فيهم:

"فهم يحسبون أنهم معاهدون فتصير لهم شبهة أمان" ... فدعواهم أنهم اعتقدوا أنا عاهدناهم على مثل هذا، مع اشتراطنا عليهم أن يكونوا صاغرين تجري عليهم أحكام الملة، دعوى كاذبة. فلا يُلتفتُ إليها».

وقال ابن حزم في الإحكام (٣|١٥٧): «وأما الصغار عليهم، فإن النص قد ورد بإلزامه إياهم. فكل ما وقع عليه اسم صغار فنحن نأتيه فيهم إلا ما منعنا منه نص أو إجماع فقط. ولذلك أبحنا دماءهم إن ركبوا فرسا أو حملوا سلاحا أو تكنوا بكنى المسلمين أو تشبهوا بهم أو سبوا مسلما أو أهانوه أو خالفوا شيئا من الشروط التي قد جمعناها في كتاب ذي القواعد». وقال بالمحلى (١٢|٤٢٠): «وأما الذمي - إذا أضر بمسلم، فلقول الله تعالى {حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون} فإنما حرمت دماء أهل الكتاب بالتزام الصغار، فإذا فارقوا الصغار فقد برئت ذمتهم، وسقط تحريم دمائهم، وعادت حلالا كما كانت، لأن الله تعالى أباح دماءهم أبدا إلا بالصغار، فإذا لم يكن الصغار فدماؤهم لم تحرم، وهم إذا أضروا بمسلم فلم يصغر وهم وقد أصغروه، فدماؤهم حلال».

قال الإمام الشافعي في كتابه "الأم" (٤|٢١٠) في شروط مصالحة أهل الذمة وكتابتها: «على أن ليس لكم أن تظهروا في شيء من أمصار المسلمين الصليب، ولا تعلنوا بالشرك، ولا تبنوا كنيسة، ولا موضع مجتمع لصلاتكم، ولا تضربوا بناقوس، ولا تظهروا قولكم بالشرك في عيسى ابن مريم، ولا في غيره لأحد من المسلمين». وينظر مراتب الإجماع (ص١١٥).

وقال الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله: «ليس لليهود ولا للنصارى أن يحدثوا في مصرٍ مصره المسلمون بيعةً ولا كنيسةً، ولا يضربوا فيه بناقوس إلا فيما كان لهم صلحا. وليس لهم أن يُظهروا الخمر في أمصار المسلمين». وفي رواية حنبل: «وإذا كانت الكنائس صلحاً، تُركوا على ما صالحوا عليه. فأما العنوة فلا. وليس لهم أن يحدثوا بيعة ولا كنيسة لم تكن، ولا يضربوا ناقوسا، ولا يرفعوا صليبا، ولا يظهروا خنزيرا، ولا يرفعوا نارا ولا شيئا مما يجوز لهم فعله في دينهم يمنعون من ذلك ولا يتركون». ذكر ذلك ابن القيم ولم أجده في كتاب الخلال. وقال ابن مفلح الحنبلي في "الفروع" (٦|٢٧٦): «ويمنعون وجوباً من إظهار خمر وخنزير. فإن فعلا، أتلفناهما، وإلا

فلا. نص عليه (يعني أحمد) -وسبق أول الغصب-، و (يُمنعون من) إظهار عيد وصليب وضرب ناقوس ورفع صوت بكتاب أو على ميت. وقال شيخنا (ابن تيمية): "ومثله إظهار أكل في رمضان". ونص أحمد: "لا يضربون بناقوس"، ومراده والله أعلم: إظهاره. قال في الروضة وغيرها: "ويمنع من التعرض للذمة فيما لم يظهروا"».

وقال أبو بكر الكاساني الحنفي في "بدايع الصنايع" (٧|١١٤): «لا يُمكّنون من إظهار صليبهم في عيدهم، لأنه إظهار شعائر الكفر، فلا يمكنون من ذلك في أمصار المسلمين. ولو فعلوا ذلك في كنائسهم، لا يُتعرض لهم. وكذا لو ضربوا الناقوس في جوف كنائسهم القديمة لم يتعرض لذلك، لأن إظهار الشعائر لم يتحقق. فإن ضربوا به خارجاً منها، لم يمكنوا منه لما فيه من إظهار الشعائر».

قال الحطاب المالكي في "التاج والإكليل" (٤|٦٠٢): «قال ابن حبيب: يمنع الذميون الساكنون مع المسلمين إظهار الخمر والخنزير، وتكسر إن ظهرنا عليها، ويؤدب السكران منهم. وإن أظهروا صلبهم في أعيادهم واستسقائهم، كُسِرَت وأُدّبوا».

نسخ الحديث

الناسخ و المنسوخ من الحديث

قال الإمام المطلبي الشافعي في الأم (٥|١٦٣): «إذا احتَمل الحديثان أن يُستعملا، لم يُطرح أحدهما». وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: «لا أعرِفُ أنهُ رُوِيَ عن النبي r حديثانِ بإسنادين صحيحين مُتضادَّين. فمن كان عندهُ فليأتني بِهِ لأؤلِّف بينهما». قال الإمام الطحاوي الحنفي في "معاني الآثار" في "باب شرب الماء قائماً" (٢|٣٥٨): «أَولى الأشياء إذا رُوِيَ حديثان عن رسول الله r فاحتمَلا الاتفاقَ واحتَملا التضادَّ: أن نحملهما على الاتفاق، لا على التضاد». (وهذا بخلاف ما تبناه المعتزلة الحنفية).

وهذا حق، فلا يجوز أن نزعم نسخ حديث إلا بالأدلة الصريحة وفق ما فصلناه آنفاً. وليحذر المرء من زعم النسخ بمجرد توهم التعارض، فإن هذا يصير من باب الاستشكال بالرأي. إذ أن التعارضَ هنا هو مجرد فَهْم رجُلٍ من الرجال لم يَعرف وجهَ الجمع بين الحديثَين، فلم يَرجع إلى نفسهِ بالعجز. وكون الشناعة في هذا النوع هو أنه استشكالٌ في الفهم أفضى إلى رفع حُكمٍ من أحكام الشريعة بالرأي بعد ثبوته عن رسول الله r.

والنبي r إذا أمر بأمرٍ، وفعل خِلافه، دل فعله على أن الأمر ليس للوجوب. ومال البعض إلى أن النبي r إذا أمر بأمرٍ وفعل خلافه، صار الفعل خاصاً به، وبقي الأمر بالنسبة لكلامه على مدلوله للوجوب. وهذا ضعيفٌ، لأن سنة الرسول r تشمل قوله وفعله. فإذا عارض قوله فعله، فإن أمكن الجمع فلا خصوصية، لأننا مأمورون بالاقتداء به قولاً وفعلاً. ولا يجوز أن نحمله على الخصوصية مع إمكان الجمع، لأن معنى ذلك ترك العمل بشطر السنة وهو السنة الفعلية.

شروط صحة دعوى نسخ الحديث

الأول: هو ثبوت التعارض بين هذا الحديث وبين حديث صحيحٍ أيضاً، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بدون تكلف شديد. ولا يقال بالنسخ مع إمكان الجمع، لأن النسخ مع إمكان الجمع إبطالٌ لأحد الدليلين، وهو ليس بباطل.

الثاني: هو معرفة الناسخ من المنسوخ. ويكون بأمور أهمها:

١- أن يصرح الرسول r بذلك.

ومن أظهر ذلك قوله الذي أخرجه مسلم في صحيحه (#١٤٠٦) عن سبرة الجهني t أنه كان (عام فتح مكة) مع رسول الله r فقال: «يا أيها الناس. إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حَرّمَ ذلك إلى يوم القيامة. فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً». قال ابن حزم في المحلى (٩ | ٥٢٠): «ما حُرِّمَ إلى يوم القيامة، فقد أمِنّا نسخه».

وكذلك قوله الذي أخرجه مسلم في صحيحه (#١٩٧٧) عن بريدة t قال: قال رسول الله r: «نهيتُكم عن زيارة القبور، فزوروها. ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم. ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكرا».

على أني أرى أن النهي عن زيارة القبور غير منسوخ على الإطلاق. قال ابن القيم في الحاشية (٩ | ٤٤): «كان في أول الإسلام قد نُهِيَ عن زيارة القبور صيانةً لجانب التوحيد وقطعاً للتعلق بالأموات وسدّاً لذريعة الشرك، التي أصَّلَها تعظيم القبور وعبادتها كما قال ابن عباس. فلما تمكّن التوحيد من قلوبهم واضمحل الشرك واستقر الدين، أُذِنَ في زيارة يحصل بها مزيد الإيمان وتذكير ما خلق العبد له من دار البقاء. فأُذِنَ حينئذٍ فيها. فكان نهيه عنها للمصلحة، وإذنه فيها للمصلحة». فالصواب أن يكون النهي كذلك لقوم إسلامهم حديث أو يخشى عليهم تقليد القبوريين. فأما إن ترسّخ التوحيد في قلوبهم، فلا مانع من الزيارة.

أما الأضاحي فالنسخ فيها صحيح متفق عليه. فقد أخرج البخاري (#١٦٣٢) ومسلم (#١٩٧٢) عن جابر t قوله: «كنا لا نأكل من لحوم بُدْنِنَا فوق ثلاث مِنًى. فأرخص لنا رسول الله r، فقال "كلوا وتزودوا"».

٢- أن يصرح بذلك صحابي، لأن الصحابة يعلمون متى قيلت الأحاديث.

وقد مثلوا لهذا بما أخرجه أبو داود في سننه عن جابر t: «كان آخر الأمرين ترك الوضوء مما غيرت النار». لكن الصواب أن هذا الحديث لا علاقة له للنسخ. فقد أخرج أبو داود:

(#١٩٢) حدثنا إبراهيم بن الحسن الخثعمي حدثنا حجاج قال ابن جريج أخبرني محمد بن المنكدر قال سمعت جابر بن عبد الله يقول: قربت للنبي r خبزاً ولحماً فأكل، ثم دعا بوضوء فتوضأ به، ثم صلى الظهر، ثم دعا بفضل طعامه فأكل، ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ. (#١٩٣) حدثنا موسى بن سهل أبو عمران الرملي حدثنا علي بن عياش حدثنا شعيب بن أبي حمزة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال: كان آخر الأمرين من رسول الله r ترك الوضوء مما غيّرت النّار.

قال أبو داود: «هذا اختصار من الحديث الأول». فدلّ ذلك على أنّ المقصود بـ "آخر الأمرين" يعني في تلك الواقعة بالتحديد، وأنّ جابراً لم يكن يتكلّم على نسخ هذا الحكم. وهذا الحديث من الأحاديث الثلاثة المنتقدة على شعيب بن أبي حمزة. وقد أنكره ابن أبي حاتم والدراقطني.

٣- أن يُعرَفَ ذلك بعلمِ تاريخ كل حديث. فالحديث الآخر هو الناسخ.

جاء في سنن أبي داود (٢ | ٣٠٨) عن شداد بن أوس t: أن رسول الله r أتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو آخذ بيدي لثمان عشرة خلت من رمضان، فقال: «أفطر الحاجم والمحجوم». وجاء في صحيح البخاري (٢ | ٦٨٥ #١٨٣٦): عن ابن عباس t أن: «النبي r احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم».

قالوا: الثاني ناسخٌ للأول، فقد جاء في بعض طُرُقِ حديثِ شدّاد أن ذلك كان زمنَ الفتح في سنةِ ثمان، وأن الحديث الثاني كان في حجة الوداع في سنة عشر. قلت: وسيأتي الجواب عليه.

وفي الموطأ والسنن حديث الصحابية بسرة بنت صفوان t: «من مس ذكره فلا يصلي حتى يتوضأ». صحيح على شرط البخاري، و صححه الترمذي و الدارقطني و ابن معين و البيهقي و الحازمي و ابن حبان و الحاكم و عده السيوطي من الأحاديث المتواترة. وأخرج ابن حبان في صحيحه (٣ | ٤٠١): عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر ولا حجاب، فليتوضأ».

وفي السنن حديث طلق بن علي قال: جاء رجل كأنه بدوي فقال: «يا نبي الله. ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما توضأ؟». قال: «و هل هو إلا مضغة منه أو قال بضعة منه؟». صححه علي بن المديني و الطحاوي و ابن حبان و الطبراني و ابن حزم. و ادعى فيه النسخ ابن حبان و الطبراني و ابن العربي و الحازمي و آخرون.

قال ابن حبان في صحيحه (٣ | ٤٠٤): «خبر طلق بن علي الذي ذكرناه خبرٌ منسوخٌ. لأن طلق بن علي كان قدومه على النبي r أول سنة من سني الهجرة، حيث كان المسلمون يبنون مسجد رسول الله r بالمدينة. وقد روى أبو هريرة إيجاب الوضوء من مس الذكر على حسب ما ذكرناه قبل. وأبو هريرة أسلم سنة سبع من الهجرة. فدل ذلك على أن خبر أبي هريرة كان بعد خبر طلق بن علي بسبع سنين». ثم سرد خبراً يثبت رجوع طلق إلى بلده في نفس سنة قدومه، ثم قال: «في هذا الخبر بيان واضح أن طلق بن علي رجع إلى بلده بعد القدمة التي ذكرنا وقتها. ثم لا يُعلم له رجوع إلى المدينة بعد ذلك. فمن ادعى رجوعه بعد ذلك، فعليه أن يأتي بسُنةٍ مصرحةٍ، ولا سبيل له إلى ذلك».

والصواب هو صحة الحديث الأول، وضعف حديث طلق. وقد ضعفه الشافعي و أبو زرعة و الدارقطني و البيهقي و ابن الجوزي ورجع ابن المديني عن تصحيحه. وإذا عرفت ضعف الحديث فلا يثبت النسخ.

وهذه الطريقة واهية جداً. لأن كون رواي الحديث من صغار الصحابة، لا يعني بالضرورة تأخر سماعه للحديث، لأنه قد يكون سمعه من صحابي آخر قديم. كما أن كون الراوي من قدماء الصحابة لا يعني أنه سمع الحديث في أول صحبته، بل قد يكون في آخرها. كما أن الذين

ينادون بهذه الطريقة (وهم الحنفية)، هم أترك الناس لها إذا خالفت مذهبهم. فإن مقتضاها تقديم روايات أبي هريرة t على سائر روايات علي t وابن مسعود t. وهم من أشد الناس رفضاً لهذا، بل يعكسون الأمر. وإنما ينادون بهذه الطريقة ليشغبوا على خصومهم.

٤- أن يُعرَفَ ذلك بالإجماع، وهو لا يكون ناسخاً لكنه يكون دليلاً على وجود الناسخ.

فمن ذلك حديث قتل شارب الخمرة في المرة الرابعة، فإنه منسوخ بدليل الإجماع على ترك العمل به. نقل الترمذي الإجماع على عدم العمل به. ونقله قبله الإمام الشافعي في الأم. لكن اختلفوا ما هو الناسخ، وأكثرهم على أنه حديث مرسل، لكن شهرته بين العلماء والإجماع عليه، يدل على ثبوته. وزعم ابن حزم (وربما جماعة من الظاهرية قبله) بأن الإجماع لم يصح لأن عمرو بن العاص t قد أفتى بغيره. لكن الرواية عنه هي عن الحسن عن عمرو بن العاص، وغفل ابن حزم أن هذه الرواية مرسلة منقطعة لا تثبت بها حجة. فالإجماع إذاً صحيح، والحديث منسوخ لا شك فيه. فلا يكون هناك مثال واضح على هذه القاعدة. بل يبعد أن تحفظ الأمة الحديث المنسوخ، ولا تحفظ الحديث الناسخ.

ولا شك أنه حدث عند بعض أهل الرأي توسع كبير في ادعاء الإجماع الكاذب في مسألة النسخ. قال شيخ الإسلام عن أحد تلك الأحاديث: «والمدعون للنسخ ليس معهم حجة بالنسخ، لا من كتاب ولا سنة. وهذا شأن كثير ممن يخالف النصوص الصحيحة والسنة الثابتة بلا حجة. إلا مجرد دعوى النسخ، وإذا طولب بالناسخ، لم يكن معه حجة لبعض النصوص توهمه ترك العمل. إلا أن مذهب طائفته ترك العمل بها إجماع، والإجماع دليل على النسخ. ولا ريب أنه إذا ثبت الإجماع كان ذلك دليلاً على أنه منسوخ، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة. ولكن لا يُعرف إجماع على ترك نص، إلا وقد عُرِفَ النص الناسخ له. ولهذا كان أكثر من يدعي نسخ النصوص بما يدعيه من الإجماع، إذا حقق الأمر عليه، لم يكن الإجماع الذي ادعاه صحيحاً. بل غايته أنه لم يعرف فيه نزاعاً. ثم من ذلك ما يكون أكثر أهل العلم على خلاف قول أصحابه، ولكن هو نفسه لم يعرف أقوال العلماء».

٥- أن يكون حديث فيه رخصة وآخر فيه عزيمة، فيكون الأول ناسخاً للثاني.

قال ابن حزم: «صح حديث "أفطر الحاجم والمحجوم" بلا ريب لكن وجدنا من حديث ابن سعيد "أرخص النبي r في الحجامة للصائم" وإسناده صحيح. فوجب الأخذ به، لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة. فدلّ على نسخ الفطر بالحجامة سواءً كان حاجماً أو محجوماً».

قلت: لا نسلم بهذا المثال بالنسخ لإمكان الجمع، بل النهي الأول محمول على الكراهة خشية أن يضعف الصائم. وأما إن كان قوياً فلا مانع أن يحتجم كما فعل نبينا عليه الصلاة والسلام. وكذلك فهم الصحابة الأحاديث، وفهمهم أولى لأنهم هم المخاطبون بها. فقد أخرج البخاري (٢ | ٦٨٥): أن ثابتاً البناني سأل أنس بن مالك t: «أكنتم على عهد النبي r تكرهون الحجامة للصائم؟». قال: «لا، إلا من أجل الضعف».

ومن أحسن ما ورد في ذلك ما رواه وأبو داود (٢ | ٣٠٩) من طريق عبد الرحمن بن عابس (ثقة ثبت) عن عبد الرحمن بن أبي ليلى (ثقة) عن رجل من أصحاب رسول الله r قال: «نهى النبي عن الحجامة للصائم وعن المواصلة —ولم يُحرِّمها— إبقاء على أصحابه». قال ابن حجر في فتح الباري (٤ | ١٧٨): «وهذا إسناده صحيح والجهالة بالصحابي لا تضر (قلت: هذا إن ثبت سماع التابعي منه). وقوله "إبقاءً على أصحابه" يتعلق بقوله "نهى"».

عدد الحديث الصحيح

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلف علماء الحديث حول عدد الأحاديث النبوية الصحيحة. والراجح هو ما ذكره ابن حجر العسقلاني في كتاب "النكت على ابن الصلاح" (ص٢٩٩): «ذكر أبو جعفر محمد بن الحسين في كتاب "التمييز" له، عن شعبة و الثوري و يحيى بن سعيد القطان و ابن المهدي و أحمد بن حنبل و غيرهم: أن جملة الأحاديث المسندة عن النبي r (يعني الصحيحة بلا تكرار): أربعة آلاف و أربعمئة حديث». وقال الحافظ ابن رجب في "جامع العلوم والحكم" (ص٩): «وعن أبي داود قال: "نظرت في الحديث المسند فإذا هو أربعة آلاف حديث"». قلت: يقصد بالحديث المسنَد: الحديث المتصل الصحيح. ولا يمكن حصر ذلك بأحاديث الأحكام لأسباب سنذكرها تباعاً.

ونحن نعلم أن علماء الحديث الذين يعتد بقولهم قد اتفقوا على صحة كل ما جاء في صحيحي البخاري و مسلم ما عدا أحاديث قليلة. فإذا كان مجموع ما في الصحيحين بدون تكرار هو: ٢٩٨٠ حديث، أي أقل قليلاً من ٣٠٠٠ حديث، مع تسليمنا بأن عدد الحديث الصحيح هو حوالي ٤٤٠٠ حديث، نستنتج أن حوالي ثلاثة أرباع الحديث الصحيح قد أخرجه الشيخان. و قد بقي قريب من الألف وأربعمئة حديث لم يخرجاه. والغالبية (العظمى) من الحديث المتبقي، موجودة عند الترمذي وأبي داود والنَّسائي، كما ذكر النووي.

أما الأحاديث المهمة التي يدور عليها الحلال والحرام فنستطيع القول أنها كلها تقريباً موجودة في الصحيحين. وقد قدرها البعض بخمسمئة حديث. فقد روى البيهقي في "مناقب الشافعي" (٩١٥\١ تحقيق أحمد صقر): سُئِل الإمام الشافعي «كم أصول السنة (أي أصول الأحكام)؟». فقال" «خمسمئة». فقيل له: «كم منها عند مالك؟». قال «كلها إلا خمسة و ثلاثين». والمعروف أن غالب أحاديث الأحكام التي أخرجها مالك في الموطأ قد أخرجها

البخاري ومسلم في صحيحيهما. ولذلك قام ابن دقيق العيد بكتابة كتاب في أحاديث الأحكام معتمداً على صحيحي البخاري ومسلم فقط. وفي الصحيح ما يُغني عن الضعيف.

قال إمام المغرب ابن عبد البر الأندلسي في كتابه "التمهيد" (١٠\٢٧٨) عن بعض الأحاديث: «ولم يخرج البخاري ولا مسلم بن الحجاج منها حديثاً واحداً. وحسبك بذلك ضعفاً لها». ونقل ابن حجر عن ابن عبد البر قوله: «أن البخاري ومسلماً إذا اجتمعا على ترك إخراج أصلٍ من الأصول، فإنه لا يكون له طريقٌ صحيحةٌ. وإن وجِدَت، فهي معلولة». قال محمد الأمين: ولذلك تجد أن الشيخين قد استوعبا الأحاديث الأساسية التي تدور عليها أحكام الحلال والحرام. وكل ما بقي تقريباً يمكن استنتاجه بالقياس أو القرآن. والله أعلم.

قال الحاكم في "معرفة علوم الحديث" (ص٦٠): «فإذا وُجِدَ مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غير مخرَّجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم، لَزِمَ صاحب الحديث التنقير عن عِلّته، ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته». وقال الحافظ ابن مندة في "شروط الأئمة" (ص٧٣) قال: قال سمعت (الحافظ أبو عبد الله) محمدُ بن يعقوب بن الأخرَم (شيخُ الحاكم) وذكر كلاماً معناه هذا: «قلَّ ما يَفُوتُ البخاريَّ ومسلماً مما يَثْبُتُ من الحديث». وقال الإمام ابن حزم في "الأحكام" بعد أن ذكر خبر "فمن أراد بحبوحة الجنة فليزم الجماعة": «هذا الخبر لم يخرجه أحدٌ ممن اشترط الصحيح، ولكنا نتكلم فيه على عِلاّته». وقال الحافظ البيهقي في السنن الكبرى (١٠\٢٧٨) عن أحاديث الرش من بول الغلام والغسل من بول الجارية: «وكأنها لم تثبت عند الشافعي حين قال: "ولا يتبين لي في بول الصبي والجارية فرق من السنة الثابتة". وإلى مثل ذلك ذهب البخاري ومسلم حيث لم يودعا شيئاً منهما كتابيهما».

ومثال ذلك أيضاً الأحاديث المصرحة بالجهر بالبسملة، لم يخرج البخاري ومسلم شيئاً منها. قال الحافظ الزيلعي في نصب الراية (١ | ٣٥٥): «وبالجملة فهذه الأحاديث كلها ليس فيها صريح صحيح، بل فيها عدمهما أو عدم أحدهما. وكيف تكون صحيحة، وليست مخرجة في شيء من الصحيح ولا المسانيد ولا السنن المشهورة؟!». ثم قال: «ويكفينا في تضعيف أحاديث الجهر: إعراض أصحاب الجوامع الصحيحة والسنن المعروفة والمسانيد المشهورة المعتمد عليها في

حجج العلم ومسائل الدين. فالبخاري –رحمه الله– مع شدة تعصبه (وهذا الكلمة لا يوافَق عليها) وفرط تحامله على مذهب أبي حنيفة، لم يودع صحيحه منها حديثاً واحداً. ولا كذلك مسلم –رحمه الله–. فإنهما لم يذكرا في هذا الباب، إلا حديث أنس الدال على الإخفاء. ولا يقال في دفع ذلك أنهما لم يلتزما أن يودعا في صحيحيهما كل حديثٍ صحيحٍ، يعني فيكونان قد تركا أحاديث الجهر في جملة ما تركاه من الأحاديث الصحيحة. وهذا لا يقوله إلا سخيفٌ أو مكابرٌ. فإن مسألة الجهر بالبسملة، من أعلام المسائل ومعضلات الفقه، ومن أكثرها دوراناً في المناظرة وجَوَلاناً في المصنَّفات. والبخاري كثير التّتبّع لما يرد على أبي حنيفة من السنة. فيذكر الحديث، ثم يُعَرِّضُ بذِكرِهِ، فيقول: "قال رسول الله r كذا وكذا، وقال بعض الناس كذا وكذا". يشير ببعض الناس، إليه (إلى أبي حنيفة) ويُشنِّعُ –لمخالفة الحديث– عليه. وكيف يَخلى كتابه من أحاديث الجهر بالبسملة، وهو يقول في أول كتابه "باب الصلاة من الإيمان"، ثم يسوق أحاديث الباب، ويقصد الرد على أبي حنيفة قوله "إن الأعمال ليست من الإيمان"؟! مع غموض ذلك على كثيرٍ من الفقهاء. ومسألة الجهر يعرفها عوام الناس و رُعاعِهِم. هذا مما لا يمكن، بل يستحيل. وأنا أحلف بالله –وبالله– لو اطّلَعَ البخاريُّ على حديثٍ منها موافقٌ بشرطِهِ –أو قريباً من شرْطه– لم يخل منه كتابه، ولا كذلك مسلم رحمه الله».

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في "الرد على من ابتع غير المذاهب الأربعة" (ص٢٤): «وقد صنف في الصحيح مصنفات أُخر بعد صحيحي الشيخين، لكن لا تبلغ كتابي الشيخين. ولهذا أنكر العلماء على من استدرك عليهما الكتاب الذي سماه "المستدرَك". وبالغ بعض الحفاظ فزعم أنه ليس فيه حديث واحد على شرطهما، وخالفه غيره وقال: يصفو منه حديث كثير صحيح. والتحقيق: أنه يصفو منه صحيح كثير على غير شرطهما، بل على شرط أبي عيسى ونحوه، وأما على شرطهما فلا. فقَلَّ حديثٌ تركاه، إلا وله علة خفية (لكن لا يشترط أن تكون قادحة). لكن لعِزَّة (أي لقلّة) من يعرف العلل كمعرفتهما وينقده، وكونه لا يتهيأ الواحد من منهم إلا في الأعصار المتباعدة، صار الأمر في ذلك إلى الاعتماد على كتابيهما والوثوق بهما والرجع إليهما، ثم بعدهما على بقية الكتب المشار إليها. ولم يقبل من أحد بعد ذلك الصحيح

والضعيف، إلا عمن اشتهر حذقه ومعرفته بهذا الفن واطلاعه عليه. وهم قليلٌ جداً. وأما سائر الناس فإنهم يُعَوِّلون على هذه الكتب المشار إليها، ويكتفون بالعزو إليها».

قال الحافظ ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق (٢\٣٢٦): «هذا حديثٌ منكَرٌ لا يصحّ الاحتجاج به، لأنه شاذّ الإسناد والمتن، ولم يخرجه أحد من أئمة الكتب الستة، ولا رواه أحمد في مسنده، ولا الشافعي، ولا أحدٌ من أصحاب المسانيد المعروفة. ولا يُعرَفُ في الدنيا أحدٌ رواه، إلا الدارقطني عن البغوي. وقد ذكره الحافظ أبو عبد الله المقدسي في "المستخرَج"، ولم يروه إلا من طريق الدارقطني وحده. ولو كان عنده من حديث غيره، لذكره كما عُرِفَ من عادته أنه يذكر الحديث من المسانيد التي رواها، كمسند أحمد وأبي يعلى الموصلي ومحمد بن هارون ومعجم الطبراني وغير ذلك من الأمهات. وكيف يكون هذا الحديث صحيحاً سالماً من الشذوذ والعلة، ولم يخرجه أحدٌ من أئمة الكتب الستة ولا المسانيد المشهورة، وهم محتاجون إليه أشد حاجة؟!».

إحصائيات عن عدد الأحاديث في الكتب المشهورة:

مختصر صحيح مسلم للمنذري يبلغ مقداره ٢٢٠٠ حديثاً.

أفراد البخاري على مسلم من مختصر الزبيدي عددها ٦٨٠ حديثاً مرفوعاً بلا مكرر.

بقي ما لَم يورده المنذري والزبيدي في الصحيحين، ويمكن إيجاده إمَّا من أصل الصحيحين مرفوعاً غير معلق، أو من "الجمع بين الصحيحين"، أو من "اللؤلؤ والمرجان". وسوف تجتمع قرابة ١٠٠ حديثاً منهما.

فيكون مجموع ما في الصحيحين بدون تكرار هو: ٢٩٨٠ حديث، أي أقل قليلاً من ثلاثة آلاف حديث.

أفراد أبي داود على الصحيحين عددها ٢٤٥٠ حديثاً مرفوعاً بلا مكرر.

أفراد الترمذي على الصحيحين وأبي داود عددها ١٣٥٠ حديثاً مرفوعاً بلا مكرر.

أفراد النَّسائي على الأربعة الذين سبق ذكرهم عددها ٢٤٠٠ حديثاً مرفوعاً بلا مكرر.

فيكون مجموع أفراد السنن على الصحيحين: ٦٢٠٠ حديثاً.

أي مجموع الأصول الخمسة التي تكاد تجمع كل الصحيح هو: ٩١٨٠ حديثاً أكثرها ضعيف.

أفراد ابن ماجة على مَن سبق ذكرهم عددها ٦٠٠ حديثاً مرفوعاً بلا مكرر. أكثر من ٥٠٠ منها ضعيف.

أفراد الموطأ المرفوعة على الستة عددها ٥٠ حديثاً.

أفراد نيل الأوطار (أغلبها أحاديث اشتهرت عند الفقهاء المتأخرين وأصلها من سنن الدارقطني ومعجم الطبراني)، عدّة تلك الأحاديث مرفوعة ٥٠٠ حديثاً.

تبلغ أفراد المسند على مَن سبق ذكرهم مرفوعةً بلا مكرر ولا شواهد عند من سبق ذكرهم ١٥٠٠ حديثاً.

فيكون مجموع الحديث كله الذي تجده مكتوبا في الكتب المشهورة: ١١٨٣٠ حديثاً. وقد سبق بيان أن الصحيح منها حوالي ٤٤٠٠ حديث.

ومما يشهد لتلك النتيجة أنه عندي كتاب "جمع الفوائد من جامع الأصول و مجمع الزوائد" الذي كتبه الإمام محمد بن محمد بن سليمان المغربي ثم الدمشقي (١٠٣٩-١٠٩٤هـ)، و خرَّجَ أحاديثه (تخريجاً مبدئياً) السيّد عبد الله هاشم اليماني المدني في كتاب "أعذب الموارد في تخريج جمع الفوائد". وهو كتاب يجمع بين الكتب الحديثية الـ١٤، ومجموع أحاديثه بغير تكرار عشرة آلاف. وأنا أعمل على تخريجه والحكم على أحاديثه، وقد تبين لي أن أكثر من نصف أحاديثه ضعيفة. وهذا ينصر قول الجمهور في عدد الحديث الصحيح. مع الملاحظة بأن الحديث الحسن عند المتقدمين يعتبر من أنواع الحديث الضعيف كما أفاد شيخ الإسلام.

هذا ومن أسوأ ما بثه أصحاب المنهج الحديثي المتأخر: إيهامهم الناس أن الأحاديث الصحيحة المسندة قاع لا قرار له، وأنه بالإمكان اكتشاف سنّة جديدة أو محرّم جديد مع كل مخطوط

حديثي يتمّ الوقوف عليه، بحجة: التصحيح بكثرة الطرق، بغضّ النظر عن شروط ذلك. وكأن التصحيح والتضعيف معادلة رياضية! ثم بعد أن يصحّحوا ما ضعّفه المتقدمون، يقومون بلي أعناق النصوص الصريحة الصحيحة المخالفة بحجة: الجمع بين النصوص. ثم يبحثون في كلام أحد الأئمة المتقدمين ما يؤيّد صنعهم، بالرغم من أنهم لا يعتبرون كلام المتقدمين. ولكنه مبدأ: اعتقد ثم استدل. ونسي هؤلاء أنهم يطعنون في كمال الشريعة بهذا التصرف غير المسؤول. فإنه من غير المعقول أن يخبرنا الله سبحانه أنه أكمل ديننا وأتمّ نعمته، ثم يُخفي علينا أموراً شرعية لا يقدر على معرفتها سوى من سار على منهجهم المبتدع.

وقد ذكرنا في أول المقال أقوال العلماء وذكرهم لعدد الحديث الصحيح. وليس مهم العدد بالضبط، بقدر أهمية العلم بأن الأحاديث الصحيحة المسندة كانت معروفة متداولة، وهو أمر يتفق وكمال الشريعة وتمامها، لا كما يظنّ هؤلاء. للأسف فإنّ طرح هذه الحقائق المهمّة التي يحتاجها كلّ مسلم؛ يغيظ الكلاميين أصحاب المنهج الحديثي الظاهري المتأخر. كيف لا وهي تسدّ عليهم باب اكتشاف سنن جديدة "غريبة!" أو "مهجورة!"، وهو ما يتباهون به ويروجون به بضاعتهم التي ظهر لكل عاقل كسادها. فاسعد أخي السني بهذه الحقيقة الرائعة التي تدلّ على أن الله حفظ دينه بحفظ كتابه أولاً، وبتركيز العلماء على الصحيحين أكثر من غيرهما من كتب السنة ثانياً. أمّا من يظنّ أنه من الممكن أن يكتشف سنة جديدة مهجورة في "المعجم الأوسط" أو "تاريخ دمشق" كانت غائبة عن المسلمين قروناً، فمنهجه فاسد مآله إلى هدم السنّة، سخيف مكابر كما قال الزيلعي.

قال الإمام البيهقي (كما في مقدمة ابن الصلاح ص١٢٠): «الأحاديث التي صَحّت أو وقفت بين الصحة والسقم قد دوّنت وكُتِبَتْ في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث. ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جميعهم، وإن جاز أن يذهب على بعضهم، لضمان صاحب الشريعة حفظها. فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يُقبل منه. ومن جاء بحديث معروفٍ عندَهم، فالذي يرويه لا ينفرد بروايته، والحجة قائمة بحديثه برواية غيره». والإمام البيهقي المتوفي

سنة (٤٥٨هـ) كان يتكلم عن عصره (قال: فمن جاء اليوم)، فما بالك بعصر ابن عساكر المتوفى سنة (٥٧١ هـ) ومن جاء بعده؟

شبهات وردود

١) قال بعضهم: وذكر أبو محمد بن حزم أن مسند بقي بن مخلد احتوى من حديث أبي هريرة على خمسة آلاف حديث وكسر. فحديث أبي هريرة وحده أكثر مما في الصحيحين.

والجواب من وجوه:

يدخل في مصطلح "حديث" عند المتقدمين: كلّ ما وصلهم بسند، ومنه المرفوع والموقوف والمقطوع وأقوال العلماء الفقهية والمغازي سواء كانت صحيحة أم لا. ولذلك فإن الإمام أحمد كان يحفظ مليون حديث، فلماذا قال إنه لم يصح منها سوى ٤٤٠٠؟ والإمام أبو داود كان يحفظ نصف مليون، فلماذا قال إنه لم يصح سوى ٤٠٠٠؟

مرويات أبي هريرة (رضي الله عنه) الـ٥٣٧٤ تشمل المكرر والصحيح وغيره. وقد جزم شيخهم اللص علي الحلبي في مقدمة "الصحيفة الصحيحة" أن أحاديثه من غير المكرر لا تزيد على ٢٠٠٠ حديث، وهذا يشمل الصحيح وغيره. ويكاد كلها يكون قد روي من حديث صحابة غيره، كما حققه أحد الباحثين، وهي فائدة هامة.

المتتبع لروايات أبي هريرة t في الكتب التسعة (الصحيحين وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجة وموطأ مالك ومسند أحمد والدارمي) يجد أن أغلب الصحابة اشتركوا مع أبي هريرة في كل رواياته ما عدا ثماينة أحاديث فقط! والثمانية هي:

١- (بينما رجل راكب بقرة) إلى آخر الحديث ، سنن الترمذي المناقب حديث رقم ٣٦١٠

٢- (قرأ رسول الله (يومئذ تحّدث أخبارها) ، سنن الترمذي صفة القيامة حديث رقم ٢٣٥٣

٣- (أتدرون من المفلس ...) ، صحيح مسلم ، البر والصلة ، حديث رقم ٤٦٧٨

٤- (أول من يُدعى يوم القيامة ..) ، مسند أحمد ، باقي مسند المكثرين حديث رقم ٨٥٥٨

٥- (أظلكم شهركم ...) ، مسند أحمد ، باقي مسند المكثرين حديث رقم ١٠٣٦٥

٦- (أعذر الله إلى امرئ ..) ، صحيح البخاري ، الرقاق ، حديث رقم ٥٩٤٠

٧- (أقرب ما يكون العبد ..) ، صحيح مسلم ، الصلاة ، حديث رقم ٧٤٤

٨- (بينا أيوب يغتسل ..) ، صحيح البخاري ، الغسلل ، حديث رقم ٢٧٠

والمعنى أنّ كل حديث في الكتب التسعة غير هذه الأحاديث الثمانية فإنه يوجد صحابي أو أكثر قد اشترك في رواية الحديث مع أبي هريرة ، فلم ينفرد أبو هريرة إلا بهذه الثمانية فقط (في الكتب التسعة). وهناك كتاب لمحمد يماني عن أبي هريرة t كان يضع فيها أحاديث أبي هريرة بالنص ويضع مقابلها نفس الروايات لكن من رواية غيره، ثم خلص إلى النتيجة السابقة.

٢) قال بعضهم: قال البخاري: ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح لحال الطول. وقال مسلم: ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا، إنما وضعت ما أجمعوا عليه.

والجواب على ذلك: نقل ابن حجر في "هدى الساري" (ص١٨) عن الإسماعيلي أن البخاري قال: « لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحاً، وما تركت من الصحيح أكثر... ». وقال: «ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح، وتركت من الصحاح لحال الطول». وفي بعض الروايات: «لملال الطول». والمراد: أنه ترك ذكر كثير من الأحاديث الصحيحة في كتابه، خشية أن يطول الكتاب فيمل الناس من طوله.

وعنه : «صنفت الجامع من ستمئة ألف حديث، في ست عشرة سنة. وجعلته حجة فيما بيني وبين الله». وكلمة "حديث" في اصطلاح المتقدمين من علماء الحديث معناها الإسناد. فيكون للمتن الواحد أسانيد كثيرة. وكل إسنادٍ يسمى حديث. فالبخاري لم يرد أن يذكر لكل متن كل الأسانيد التي وصلت إليه. فهذا ما قصده من كلمة "حديث" بدليل أنه قال: «أحفظ مئة ألف حديث صحيح، ومئتي ألف حديث غير صحيح». وقد ذكر الذهبي أن ما صح من ذلك (من المتون بغير تكرار) أقل من عشر معشار ذلك (أي أقل من عشرة آلاف). ولذلك

قال الإسماعيلي: «لأنه لو أخرَجَ كل صحيحٍ عنده، لجمع في الباب الواحد حديث جماعةٍ من الصحابة، ولذَكَرَ طريقَ كُل واحدٍ منهم إذا صحّت، فيصير كتاباً كبيراً جداً».

وقال مسلم في صحيحه: «ليس كل شيء عندي صحيح وضعته هاهنا، إنما وضعت ما أجمعوا عليه». أي: ما وجد عنده فيه شرائط الصحيح المجمع عليها. وإذا فقد صحح أحاديث اتفق العلماء قبله على ضعفها. وصحح أحاديث لم يصححها أحد قبله. وقال: «لو أن أهل الحديث يكتبون مئتي سنة الحديث فمدارهم على هذا المسند»، يعني صحيحه. وهذا يدل على أنه استوعب غالب الصحيح.

٢) قال بعضهم: قال البخاري: ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح وتركت من الصحاح لحال الطول. وقال مسلم: ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا، إنما وضعت ما أجمعوا عليه.

والجواب على ذلك: نقل ابن حجر في "هدى الساري" (ص١٨) عن الإسماعيلي أن البخاري قال: « لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحاً، وما تركت من الصحيح أكثر... ». وقال: «ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صح، وتركت من الصحاح لحال الطول». وفي بعض الروايات: «لملال الطول». والمراد: أنه ترك ذكر كثير من الأحاديث الصحيحة في كتابه، خشية أن يطول الكتاب فيمل الناس من طوله.

وعنه : «صنفت الجامع من ستمئة ألف حديث، في ست عشرة سنة. وجعلته حجة فيما بيني وبين الله». وكلمة "حديث" في اصطلاح المتقدمين من علماء الحديث معناها الإسناد. فيكون للمتن الواحد أسانيد كثيرة. وكل إسنادٍ يسمى حديث. فالبخاري لم يرد أن يذكر لكل متن كل الأسانيد التي وصلت إليه. فهذا ما قصده من كلمة "حديث" بدليل أنه قال: «أحفظ مئة ألف حديث صحيح، ومئتي ألف حديث غير صحيح». وقد ذكر الذهبي أن ما صح من ذلك (من المتون بغير تكرار) أقل من عشر معشار ذلك (أي أقل من عشرة آلاف). ولذلك قال الإسماعيلي: «لأنه لو أخرَجَ كل صحيحٍ عنده، لجمع في الباب الواحد حديث جماعةٍ من الصحابة، ولذَكَرَ طريقَ كُل واحدٍ منهم إذا صحّت، فيصير كتاباً كبيراً جداً».

وقال مسلم في صحيحه: «ليس كل شيء عندي صحيح وضعته هاهنا، إنما وضعت ما أجمعوا عليه». أي: ما وجد عنده فيه شرائط الصحيح المجمع عليها. وإذا فقد صحح أحاديث اتفق العلماء قبله على ضعفها. وصحح أحاديث لم يصححها أحد قبله. وقال: «لو أن أهل الحديث يكتبون مئتي سنة الحديث فمدارهم على هذا المسند»، يعني صحيحه. وهذا يدل على أنه استوعب غالب الصحيح.

إحصائيات وأرقام

حسب النتائج التي أعطاها برنامج شركة حرف للكتب التسعة. وهي نتائج تقريبية لكنها قريبة للواقع. فمثلاً: صحيح مسلم حسب ترقيم عبد الباقي ٣٠٣٣. بينما مختصر صحيح مسلم للمنذري يبلغ مقداره ٢٢٠٠ حديثاً فقط. والفرق بسبب التكرار. وإذا اعتبرنا الأحاديث المرفوعة فقط وغير المكررة (وفقاً للبرنامج) وأخذنا نسبة ما وافقت فيه أحاديث كتاب لأحاديث في البخاري أو مسلم، فنحصل على النتائج التالية:

عدد أحاديث الكتاب عددها نسبة الأحاديث المشتركة مع أحد الصحيحين الكتاب

٧٣٢ ٥١٧ ٪٧١

موطأ مالك

٥٣٥٢ ٣٦٢٢ ٪٦٨

سنن النسائي الصغرى

٤٣٢٦ ٢٠٣٣ ٪٤٧

أبو داود

٣٧٣٥ ١٧٠٢ ٪٤٦

الترمذي

نجد مما سبق أن أصح الكتب الأربعة هو موطأ مالك (وهو أصغرها) ثم سنن النسائي (وهو أكبرها) ثم يتساوى سنن أبي داود مع سنن الترمذي، لكن سنن الترمذي أفضل لأن الترمذي يحكم على عامة أحاديثه وكثيرا ما يُبيّن علل الضعيف منها، بينما هذا قليل من أبي داود. وفي دراسة لأحد الباحثين قام بمقارنة أحكام الألباني على السنن، فتبين أن نسبة الأحاديث الصحيحة والحسنة عند الألباني (وهو متساهل) في سنن النسائي تبلغ ٩٢٪ بينما هي حوالي ٨٠٪ في سنن أبي داود والترمذي، لكن نسبة الأحاديث الضعيفة جداً عند الترمذي أكثر من أبي داود. ومع ذلك يبقى سنن الترمذي أفضل لأنه يحكم على الأحاديث.

صحيفة عمرو بن حزم

بسم الله الرحمن الرحيم

أرسل النبي r عمرو بن حزم t إلى اليمن مُعلِّماً وداعيةً إلى الإسلام. وأرسل معه كتاباً فيه الفرائض والسنن وأحكام الجراح والديات. وهذا الكتاب شهرة عظيمة وأهمية بالغة عند الفقهاء وأهل الحديث، وجعله الفقهاء عُمدةً لهم في كثيرٍ من الأحكام. وبالنسبة لطرق الحديث فكلها ضعيفة ومرسلة و وِجادات، ولكن العلماء تلقوه بالقبول وصححوه وعملوا به.

وقد صححه الإمام أحمد كما في مسائل البغوي (#٣٨). وقال ابن الجوزي في "التحقيق في أحاديث الخلاف (٢\٢٦): قال أحمد بن حنبل: «كتاب عمرو بن حزم في الصدقات صحيح». وقال بعض الحفاظ من المتأخرين كما في نصب الراية (٢\٣٤١): «نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقاها الأئمة الأربعة بالقبول». وقال الإمام الشافعي في الرسالة (ص٤٢٢): «ولم يقبلوا (أي الصحابة أيام عمر) كتاب آل عمرو بن حزم –والله أعلم– حتى يثبت لهم أنه كتاب رسول الله».

وصححه إسحاق ابن راهويَه كما في الأوسط لابن المنذر (٢\١٠٢). وقال عباس الدوري كما في التاريخ (٣\١٥٣ #٦٤٧) سمعت يحي يقول: «حديث عمرو بن حزم أن النبي r كتب لهم كتاباً». فقال له رجل: هذا مُسنَد؟ قال: «لا ولكنه صالح». وقال يعقوب بن سفيان الفسوي كما في نصب الراية (٢\٣٤١): «لا أعلم في جميع الكتب المنقولة أصح منه. كان أصحاب النبي r والتابعون يرجعون إليه ويَدَعُون آراءهم». وقال العقيلي في ضعفاءه (٢\١٢٧): «هو عندنا ثابت محفوظ». وقال الحاكم في المستدرك بعد روايته للحديث بطوله وتصحيحه (١\٥٥٣): «هذا حديثٌ كبيرٌ مفسرٌ في هذا الباب، يشهد له أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز وإمام العلماء في عصره محمد بن مسلم الزُّهري بالصحة». ونقل تقويته عن أبي حاتم الرازي. وصححه ابن حبان (١٤\٥١٠)، وابن خزيمة كذلك في صحيحه (٤\١٩).

وقال ابن عبد البر في التمهيد (١٧\٣٣٨): «هذا كتابٌ مشهورٌ عند أهل السير معروفٌ ما فيه عند أهل العلم معرفةً يُستغنى بشُهرتها عن الإسناد، لأنه أشبه التواتر في مجيئه لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة». وقال ابن تيمية في شرح العمدة (٢ | ١٠١): «وهذا الكتاب ذكر هذا فيه: مشهور مستفيض عند أهل العلم. وهو عند كثير منهم أبلغ من خبر الواحد العدل المتصل. وهو صحيح بإجماعهم».

والخلاصة أن الحديث وان كانت طرقه بمفردها فيها ضعف إلا أن الحفاظ صححوه لكثرة طرقه و وجاداته وتلقي العلماء له بالقبول وكون كل فقرة منه لها شواهد من أحاديث أخرى ورجوع الصحابة إلى ما فيه كما عند عبد الرزاق (١٧٦٩٨) و(١٧٧٠٦) وابن أبي شيبة (٩\١٩٤) وابن حزم في المحلى (١٠\٥٢٩) بإسنادٍ صحيحٍ عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب t جعل في الإبهام خمسة عشرة وفي السبابة عشراً وفي الوسطى عشراً وفي البنصر تسعا وفي الخنصر ستا حتى وجدنا كتابا عند آل حزم عن رسول الله r أن الأصابع سواء فأخذ به». فهذا يدل على اتفاق الصحابة على تصحيح هذا الحديث بما فيهم الخليفة الراشد عمر المعروف بتشدده في تلقي الحديث. فهذا كله يدل على قبول الحديث وصحته.

عَمْرو بن شُعَيْب و الصَّحيفة الصّادقة

كان رسول الله r قد سمح لعبد الله بن عَمْرٍو t (٩ق.هـ– ٦٣هـ) بكتابة الحديث، لأنه كان كاتباً مُتقناً. فكتب عنه الكثير، و اشتهرت صحيفة إبن عَمْرو t بالصحيفة الصادقة كما أراد كاتبها أن يسمّيها، لأنه كتبها عن رسول الله r، فهي أصدق ما يروي عنه. و قد رآها مُجاهد بن جبر (٢١–١٠٤هـ) عند عبد الله بن عَمْرو t. فذهب ليتناولها، فقال له: «مه يا غلام بني مخزوم». فقال مجاهد: «ما كنت تمنعني شيئاً!». فقال: «هذه الصادقة فيها ما سمعت من رسول الله r ليس بيني و بينه فيها أحد»[١].

و كانت هذه الصحيفة عزيزةً جداً على ابن عمرو حتى قال: «ما يُرغِبني في الحياة إلا خصلتان: الصادقة و الوهطة. فأمّا الصادقة، فصحيفة كتبتها عن رسول الله r. و أما الوهطة، فأرضٌ تصدّق بها عمرو بن العاص، كان يقوم عليه». روى هذا شريك عن ليث عن مجاهد. و كان عبد الله t يحفظ الصحيفة الصادقة في صندوقٍ له حلق[٢]، خِشيةً عليها من الضياع. و قد حفظ هذه الصحيفة أهله من بعده، و يُرجّحُ أن حفيده عمرو بن شُعَيْب بن محمد بن عمرو بن العاص، كان يُحدّث منها.

و قد أشار إبن الأثير إلى أن عدد أحاديث الصحيفة الصادقة نحو الألف حديث[٣]، يُريد بذلك كل ما حدّث به عبد الله بن عمرو t. و في ذلك نظر لأن ما صحّ عنه أقلّ من ذلك بكثير. و تمتاز هذه الصحيفة أنها من أوّل ما تمّ تدوينه من الحديث النبوي، و أنها مروية باللفظ ليس بالمعنى. كما أن كل أحاديثها قد سمعها عبد الله من رسول الله r مباشرةً دون إرسال. وقد ذكر الشافعي أن فيها نحو ثلاثين حكماً فقهياً. و الخلاف هنا هو فيما نقله من تلك الصحيفة الصادقة، عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده t عن رسول الله r. و إليك موجزه[٤]:

روى أبو داود عن أحمد أن أهل الحديث يتردّدون في باحتجاجهم بعمر بن شعيب. و سبب ترددهم هذا هو أنهم لا يعتبرون إلا الحديث الذي يؤخذ مشافهة. أما الحديث الذي ينقل كتابة

فلم يكن يعجبهم رغم أنه عند المتأخرين صار أقوى من المشافهة. و قد صرّح هؤلاء بذلك، فمن هذه الأقوال:

قول يحيى: «إذا حدث عن أبيه عن جده فهو كتاب، و يقول أبي عن جدي، فمن هنا جاء ضعفه، أو نحو هذا القول. فإذا حدث عن ابن المسيّب أو سليمان بن يسار أو عُروة، فهو ثقة عنهم أو قريب من هذا».

و قول علي بن المديني عنه: «ما روى عنه أيوب وابن جريج فذاك كله صحيح. وما روى عمرو عن أبيه عن جده فإنما هو كتاب وجده، فهو ضعيف!!». قال الذهبي عن هذا الكلام العجيب: «هذا الكلام قاعِدٌ قائم!». و أعجب من هذا قول يحيى بن معين: «هو ثقة بُلِيَ بكتاب أبيه عن جده!»[٥].

قال ابن حبان في كتاب الضعفاء: «إذا روى عن طاووس وابن المسيّب وغيرهما من أبيه فهو ثقة يجوز الاحتجاج به. وإذا روى عن أبيه عن جده، ففيه مناكير كثيرة فلا يجوز عندي الاحتجاج». قلت سنرى في قول أبي زُرعة أن هذه المناكير ليست من عمرو بن شعيب. و قال: «و إذا روى عن أبيه عن جده، فإن شُعيباً لم يلق عبد الله، فيكون الخبر منقطعاً. و إذا أراد به جده الأدنى فهو محمد و لا صحبة له، فيكون مُرسلاً».

فانتقادات المحدثين الأوائل لعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده تتلخص في ثلاث نقط:

١ –أنه قصد بكلمة جده محمداً التابعي و ليس عبد الله الصحابي، فيكون حديثه مرسلاً.

لكن الذهبي أثبت أن المقصود من كلمة جده أي جدّ أبيه شعيب، و هو عبد الله بن عمر بن العاص الصحابي الشهير الذي فاق أبا هريرة حِفظاً أو كاد. و حديث شعيب كلّه عن جده، لأنه ربِيَ يتيماً في كنف جده، فأخذ حديثه عنه شفاهاً و كتابةً. و هذا التحديث ثابت (أي عن جده) عنه، و أثبته عامة علماء الرجال كالبخاري و أبي داود من المتقدمين، و إبن حجر من المتأخرين[٦]. كما سمع عدة صحابة آخرين كابن عمر و ابن عباس ومعاوية –رضي الله عنهم أجمعين–.

أخرج عبد الرزاق في مصنفه[٧]: قال أخبرنا ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله r قال: «أيما امرأة نكحت على صداق أو حباء أو عدة قبل عصمة النكاح فهو لها».

و هذا حديث إسناده صحيح. و أمثلة هذه الأحاديث كثيرة مما ثبت فيها تحديث شعيب عن جده عبد الله، و أشهرها ما أخرجه الحاكم والدارقطني والبيهقي في إفساد الحجج، و إسناده صحيح. و قد أثبت الحاكم به صحة سماع شعيب من جده[٨]. و أما محمد فلم يذكر له أي حديث يحدّث به، إلا حديثين ذكر ابن حجر أنه لا يعول عليهما. فثبت يقيناً أن الجد هو عبد الله دوماً. قال المِزّي: «ولم يذكر أحد منهم (أي علماء الحديث) أنه يروي عن أبيه محمد. ولم يذكر أحد لمحمد بن عبد الله –والد شعيب هذا– ترجمة، إلا القليل من المصنفين. فدل ذلك على أن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده صحيح متصل إذا صح الإسناد إليه. وأن من ادعى فيه خلاف ذلك، فدعواه مردودة حتى يأتي عليها بدليل صحيح يعارض ما ذكرناه»[٩].

٢– إن في حديثه عن أبيه عن جده مناكير.

لكن أبا زُرعة أجاب عن ذلك بقوله: «إنما أنكروا عليه لكثرة روايته عن أبيه عن جده. و قالوا إنما سمع أحاديث يسيرة و أخذ صحيفة كانت عنده فرواها. و ما أقلّ ما نصيب عنه مما روى عن غير أبيه من المنكر! و عامة هذه المناكير التي تروى عنه، إنما هي عن المثنى و ابن لهيعة و الضُّعفاء. و هو ثقة في نفسه». فثبت أنه إذا صحّ السند إليه، لم يكن في حديثه مناكير.

٢– أنه كان ينقل من صحيفة فروايته وِجَادَة بلا سَماع[١٠].

قلت هذا كلامٌ ليس عليه دليل. فقد أثبت المحقّقون سماعه من أبيه، و سماع أبيه شعيب من جدّه عبد الله. بل التحديث ثابت في عددٍ من الأحاديث. قال الدارمي: «عمرو بن شعيب ثقة. روى عنه الذين نظروا في الرجال، مثل أيوب و الزُّهْري و الحكم، و احتجّ أصحابنا بحديثه، و سمع أبوه من عبد الله بن عَمْرو و ابن عمر و ابن عباس». و قال أبو بكر بن زياد النَّيْسابوري:

«صحّ سماع عمرو بن شعيب، و صحّ سماع شعيب من جده عبد الله». و قال الدارقطني: «لِعَمْرِوِ بن شعيب ثلاثة أجداد: الأدنى منهم محمد، و الأوسط عبد الله، و الأعلى عمرو. وقد سمع شعيب من الأدنى محمد، و محمد تابعي. و سمع جده عبد الله. فإذا بيّنه وكشف فهو صحيح حينئذ. و لم يترك حديثه أحدٌ من الأئمة، و لم يسمع من جده عمرو بن العاص».

و قد وَلِد شعيب بن محمد في خلافة علي أو قبل ذلك (أي قبل عام ٤٠هـ). قال الذهبي: «ما علمنا بشعيب بأساً: رَبِيَ يتيماً في حجر جده عبد الله، وسمع منه، وسافر معه. ولعله ولد في خلافة علي أو قبل ذلك». و قد مات عبد الله بن عمرو بن العاص عام ٦٣هـ (و هو الراجح) أو ٦٥هـ أو ٦٩هـ، و عمره ٧٢ سنة. فيكون من ذلك أن شعيباً قد صحبه حوالي ثلاثين سنة.

و لو تأملنا هذه النقطة و قارنّاها بشدّة حفظ عبد الله t بالصحيفة الصادقة، و تقديره الشديد لأهميتها، كما مرّ في أول المقال. و كذلك ما علمنا من علم حفيده شعيب و صحّة روايته عن عدد من الصحابة. فهذا كلّه يؤكد أن من البديهي أن يسعى عبد الله لتحفيظ إبنه تلك الصحيفة و تحديثه بها. و من المستبعد أن يحدّث الناس من تلك الصحيفة و يفخر بها، و لا يحدث بها حفيده الذي قارب الثلاثين من عمره، مع حفظٍ و نباهة. و قد صرّح في بعض أحاديثه بالسماع في بعض الأحاديث كما قد سلف. و لم يثبت عنه أي حديث منكر إذا صحّ النقل إليه. فالذي نخلص إليه أنه جدّه قد حدّثه بالصحيفة الصادقة، و حديثه صحيح متصل.

توثيق العلماء لعمرو بن شعيب و أبيه:

أما عمرو بن شعيب نفسه، فالأئمة متفقين على حفظه و على توثيقه. قال الأوزاعي: «ما أدركت قُرَشيّاً أكمل من عمرو بن شعيب». و قال علي بن المدِيْني: «سمع شعيب من عبد الله بن عمرو، وسمع منه ابنه عمرو بن شعيب». و قال كذلك: «عمرو بن شعيب عندنا ثقة، و كتابه صحيح». وقال إسحاق بن راهويه: «إذا كان الراوي عن عمرو بن شعيب عن أبيه

عن جده ثقة، فهو كأيوب عن نافع عن ابن عمر». يشبه هذا بسلسلة الذهب، و هذا مطلق التوثيق.

وقال يعقوب بن شيبة: «ما رأيت أحداً من أصحابنا ممن ينظر في الحديث و ينتقي الرجال، يقول في عمرو بن شعيب شيئاً. و حديثه عندهم صحيح. و هو ثقةٌ ثبت. و الأحاديث التي أنكروا من حديثه، إنما هي لقومٍ ضُعفاء رووها عنه, و ما روى عنه الثقات فصحيح».

و قال عنه العجْلي و النسائي: ثقة. و نقل الترمذي عن شيخه البخاري: «رأيت أحمد (بن حنبل) و علياً (بن المديني) و إسحاق (بن راهويه) و أبا عبيد و عامة أصحابنا، يحتجّون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ما تركه أحد من المسلمين. فمن الناس بعدهم؟». و استنكر الذهبي هذا القول لأن البخاري لم يخرج له في الصحيح، لكنه أكد أنه قد احتج به أرباب السنن الأربعة وابن خُزَيمة وابن حِبَّان في بعض الصور و الحاكم.

قلت: القول ثابتٌ عن البخاري، و قد كتب قريباً منه في تاريخه إذ قال: «رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن عبد الله والحُمَيْدي وإسحاق بن إبراهيم يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه»[١١]. و قد أخرج أبو حنيفة و الشافعي و أحمد في مسانيدهم لعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، و كذلك مالك في الموطّأ. و حديثه حُجّةٌ عند الأئمة الأربعة و جمهور الفقهاء. أما البخاري فلم يخرج له لأنه يعتبر حديثه في مرتبة الحسن الذي هو دون شرطه في صحيحه. و قد أخرج له في جزء القراءة مُحتجّاً به كما نصّ إبن حجر[١٢].

قال الزّركشي: «و قد رد أبو العباس ابن تيمية على ابن الصلاح، ما اختار في التعليق. و قال: بل عادة البخاري انه إذا جزم بالمعلق، فقال قال رسول الله r، فهو صحيحٌ عنده. و إنه إذا لم يجزم به كقوله: و يُذكر عن بُهْزِ بن حكيم[١٣]، كان ذاك عنده حسناً لا يبلغ مبلغ الصحيح. و لكن ليس بضعيف متروك، بل هو حسنٌ يُستشهد به و يُحتجّ به إذا لم يخالف الصحيح. و لكن ليس بالصحيح المشهور»[١٤]. قلت و هذا يؤيد أعلاه لأن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، أقوى من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده[١٥].

و قد لخص شيخ الإسلام إبن تيمية هذه المسألة فقال:

«وقد رُوي أن عبد الله بن عمرو كان يكتب ما سمع من النبي. فقال له بعض الناس إن رسول الله يتكلم فى الغضب فلا تكتب كلما تسمع. فسأل النبي r عن ذلك فقال: "إكتب فوا الذي نفسي بيده ما خرج من بينهما إلا حق". يعنى شفتيه الكريمتين. و قد ثبت عن أبي هريرة أنه قال: "لم يكن أحد من أصحاب رسول الله r أحفظ مني إلا عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب بيده و يعي بقلبه، و كنت أعي بقلبي و لا اكتب بيدي"[١٦].

وكان عند آل عبد الله بن عمرو بن العاص نسخة كتبها عن النبي. و بهذا طعن بعض الناس في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه شعيب عن جده، و قالوا هي نسخة، و شعيب هو شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص. و قالوا عن جده الأدنى محمد، فهو مرسل لم يدرك النبي، و إن عنى جده الأعلى فهو منقطع فان شعيباً لم يدركه.

و أما أئمة الإسلام و جمهور العلماء، فيحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده إذا صحّ النقل إليه مثل مالك بن أنس و سفيان بن عيينة و نحوهما، و مثل الشافعي و أحمد بن حنبل و إسحاق بن راهويه و غيرهم. قالوا الجد هو عبد الله، فانه يجيء مسمّى و محمد أدركه. قالوا و إذا كانت نسخة مكتوبة من عهد النبي كان هذا أوكد لها و أدلّ على صِحّتها. و لهذا كان في نُسخة عمرو بن شعيب من الأحاديث الفقهية التي فيها مقدرات ما احتاج إليه عامّة علماء الإسلام»[١٧].

و الذي نرتاح إليه أن ما وَسِعَ جمهور العلماء و الأئمة الأربعة يسَعنا أيضاً. و لكننا لا نجعله في مرتبة الصحيح الذي لا خلاف فيه، بل هو في أعلى مراتب الحسن كما نصّ على ذلك الإمام الذهبي، أو في مرتبة القويّ بين الحسن و الصحيح كما نصّ على ذلك الحافظ إبن حجر. و الله أعلم بالصواب.

[١] – إنظر طبقات بن سعد (٢\٣٧٣)، و تقييد العلم (ص٨٤).

[٢] – مسند أحمد (١٠\١٧١)، و كتاب العلم للمقدسي (ص٣٠) بإسنادٍ صحيح.

[٣] – أسد الغابة (٣\٢٣٣).

[٤] –معظم الأقوال نقلها الإمام شمس الدين الذهبي في هذه المسألة في ترجمته لعمرو بن شعيب في سير أعلام النبلاء (٥\١٦٦)، و كذلك الحافظ إبن حجر العسقلاني في تهذيب التهذيب (٨\٤٣).

[٥] – إن وجه الغرابة هنا في قول إبن معين أنه يعتبر الحديث المكتوب بليّة، مع أنه أوكد و أوثق.

[٦] – التاريخ الكبير (٤\٢١٨)، و تقريب التهذيب (١\٢٦٧).

[٧] – مصنف عبد الرزاق (٦\٢٥٧).

[٨] – المستدرك (٢\٧٤) و السنن الكبرى (٥\١٦٧) و سنن الدارقطني (٣\٥٠).

[٩] – تهذيب الكمال (١٢\٥٣٥).

[١٠] – المقصود من الوِجادة أنها صحيفة قد وجدها فنقل عنها دون ضبط. و الخوف هنا من حصول تصحيف. و معلومٌ شدة كراهية المحدّثين الأوائل للكتابة لأنهم كانوا يَرون وجوب السماع من مشايخ حتى لو رُوِيَ الحديث بالمعنى. ثم زالت هذه الكراهة تدريجيّاً، لذلك نجد أكثر المحدثين المتأخرين –إن لم يكن كلهم– يحتجون بحديثه.

[١١] – التاريخ الكبير(٦\٣٤٢)

[١٢] – تهذيب التهذيب (٨\٤٨).

[١٣] – إنظر صحيح البخاري (١\١٠٧).

[١٤] –كتاب النكت على ابن الصلاح للزركشي (١\٢٣٩).

[١٥] – قال ابن أبي حاتم سئل أبي أيما أحب إليك هو أو بهز بن حكيم عن أبيه عن جده فقال عمرو أحب إلي.

[١٦] – راجع طرق هذا القول و الحديث الذي قبله في شرح معاني الآثار (٤\٣١٩)، و المحدث الفاصل (١\٣٦٤).

[١٧] – مجموع الفتاوى (١٨\٨).

فتح الباري في شرح صحيح البخاري

لا شك عند أهل العلم في أهمية صحيح الإمام البخاري، حيث أنه أصح كتاب للحديث الشريف. وقد قال ابن خلدون في المقدمة: "كان مشايخنا يقولون: شرح صحيح البخاري دَيْنٌ على هذه الأُمّة". وقد قام بشرح هذا الكتاب عدد من أهل العلم. وممن شرح هذا الكتاب الحافظ عبدالرحمن بن رجب الدمشقي الحنبلي الشهير بابن رجب. وذلك في كتابه المسمى "فتح الباري في شرح صحيح البخاري". وهو أفضل شروح صحيح البخاري على الإطلاق. ولكن هذا الشرح لم يكمله المصنف، وإنما وصل فيه إلى كتاب الجنائز ثم توفي رحمه الله. وقد طبع شرحه هذا طبعتين: الأولى بتحقيق دار الحرمين في عشر مجلدات. والثانية بتحقيق طارق عوض الله.

وقد شرح صحيح البخاري من بعده الحافظ ابن حجر العسقلاني الشافعي، بكتاب حمل نفس الاسم السابق. وقد صرح بالنقل منه في ثلاثة مواضع. ولكنه لم يطلع على كل ما كتبه ابن رجب بدليل أن ابن رجب وصل معلقات لم يقف عليها ابن حجر. وكتاب ابن رجب أفضل بكثير من كتاب ابن حجر:

١- سواء كان فيما يتعلق بسلامة العقيدة. فابن رجب معروف أنه على عقيدة السلف وعلى طريقة أصحاب الحديث، بخلاف الحافظ ابن حجر -عفا الله عنا وعنه- قد أخطأ في بعض القضايا المتعلقة بالاعتقاد. ونسأل الله أن يغفر له فيما وقع فيه، وهو مجتهد فيما وقع فيه. لكن بيان الخطأ لا بد منه.

٢- أو كان فيما يتعلق بشرح الأحاديث سواء من جهة المتن أو من جهة الإسناد. حيث نجد ابن رجب أكثر تحريراً للمسائل الفقهية من ابن حجر، بينما يميل ابن حجر للإيجاز. ويتميز ابن رجب بتحرير مذهب الحنابلة في المسائل الفقهية ويبين خطأ نسبة عدد من المسائل إلى الإمام أحمد.

٣- أو ما يتعلق بالصناعة الحديثية، وهي الأهم، حيث أنه أكثر اهتماماً بتخريج أحاديث الباب بتوسع. ففي حين أن التخريج عند ابن حجر مادة فرعية يأتي بها عرضاً، فهي عند ابن رجب مادة أساسية يطيل فيها غالباً. وقد تميز ابن رجب في بيان علل الأحاديث. حيث أنه أشد اتباعاً لمنهج المتقدمين من ابن حجر. بل إن ابن حجر متأثر بوضوح بمنهج المتأخرين.

٤- وأغلب ما وصله ابن رجب ولم يقف عليه ابن حجر هو في الآثار والموقوفات. والسبب يرجع إلى أن ابن رجب كان حنبلياً. فهو مهتم بكتب الحنابلة. وكتب الحنابلة ككتاب الشافي وكتاب النجاد وكتب الأثرم وغيرهم، تهتم بإيراد أسانيد الموقوفات أكثر من كتب فقهاء الشافعية أو المالكية أو الحنفية.

٥- يعتمد ابن حجر في شرحه في الغالب على آراء الفقهاء المتأخرين، لأن كتابه أكثره مأخوذ من شرح ابن دقيق العيد. بينما يعتمد ابن رجب على أقوال الفقهاء المتقدمين أكثر من المتأخرين. بل أحياناً تجد له شروحاً، لو لم تكن في كتابه لظننتَها لعالم من القرن الرابع الهجري. وكلاهما يهتم بذكر أقوال الفقهاء المختلفة وأدلتهم.

قال الحافظ ابن عبد الهادي -رحمه الله- عن هذا الكتاب: «وشَرَحَ (يعني ابن رجب) قطعة من (صحيح) البخاري إلى كتاب الجنائز. وهي من عجائب الدهر. ولو كمل كان من العجائب».

حكم قول الصحابي "كنا نفعل كذا" وقوله "من السنة كذا"

مذهب جماهير المتقدمين أنه مرفوعٌ مطلقاً. قال ابن حجر في النكت (٢|٥١٥-٥٣٠): «وهو الذي اعتمده الشيخان في صحيحهما وأكثر منه البخاري». وكذلك قول الصحابي «كان يقال: كذا»، و «كانوا لا يفعلون: كذا»، و «كنا نؤمر: بكذا»، له حكم الرفع، ولو لم يُصرّح بإضافته إلى زمن النبي r، تماماً كقول الصحابي "أمرنا رسول الله r بكذا ونهانا عن كذا". وقد حكى الحاكم الإجماع على ذلك فقال في "الجنائز" من "المستدرك": «أجمعوا على أن قول الصحابي t "السنة كذا" حديثٌ مسند».

وقد اتفق الشافعية على أن هذا هو مذهب إمامهم في القديم، لكن بعض متكلميهم قد شغب وزعم تراجع الإمام الشافعي في الجديد عنه. لكن نص الشافعي في "الأم" —وهو من الكتب الجديدة— على مذهب الجمهور. فقال في "باب عدد الكفن" —بعد ذكر ابن عباس والضحاك بن قيس—: «رجلان من أصحاب النبي r: لا يقولان "السنة" إلا لسنة رسول الله r إن شاء الله». وقد حكى البيهقي —وهو من أعلم الناس بالشافعي— الإجماع على ذلك. قال البيهقي: «لا خلاف بين أهل النقل أن الصحابي t إذا قال: "أُمِرنا" أو "نُهينا" أو "من السنة كذا"، أنه يكون حديثاً مسنداً».

لكن أبا بكر البرقاني قد نقل عن شيخه أبي بكر الإسماعيلي: أنه من قبيل الموقوف. والحق أنه موقوفٌ لفظاً، مرفوعٌ حُكماً، لأن الصحابي أورده في مقام الاحتجاج، فيُحمل على أنه أراد كونه في زمن النبي r. فلا يكون قول الإسماعيلي خارقاً للإجماع.

لكن خالف هذا الإجماع الظاهرية —على عادتهم في خرق الإجماع— وعدد من الأصوليين مثل أبي الحسن الكرخي من الحنفية. وعلل ذلك بأنه متردد كونه مضافاً إلى النبي r أو إلى أمر القرآن أو الأمة أو بعض الأئمة أو القياس أو الاستنباط، وسوّغ إضافته إلى صاحب الشرع بناء على أن القياس مأمورٌ باتباعه من الشارع. قال: وهذه الاحتمالات تمنع كونه مرفوعاً.

وأجيب بأن هذه الاحتمالات بعيدة، لأن أمر الكتاب ظاهر للكل فلا يختص بمعرفته الواحد دون غيره. وعلى تقدير التنزل فهو مرفوع، لأن الصحابي وغيره إنما تلقوه من النبي r. وأمر الأمة لا يمكن الحمل عليه، لأنهم لا يأمرون أنفسهم. وبعض الأئمة إن أراد الصحابة فبعيد، لأنه قوله ليس بحجة على غيره منهم. وإن أراد من الخلفاء فكذلك، لأن الصحابي في مقام تعريف الشرع بهذا الكلام فيجب حمله على من صدر عنه الشرع. وأما حمله على القياس والاستنباط فبعيد، لأن قوله: "أمرنا بكذا" يفهم منه حقيقة الأمر، لا خصوص الأمر باتباع القياس.

ومما يؤيد حكم الرفع أن مطلق قول الصحابي ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ومن يجب اتباع سنته وهو رسول الله r. كما أن مقصود الصحابي بيان الشرع، لا اللغة ولا العادة. والشرع يتلقى من الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ولا يصح أن يريد أمر الكتاب لكون ما في الكتاب مشهوراً يعرفه الناس، ولا الإجماع لأن المتكلم بهذا من أهل الإجماع، ويستحيل أمره نفسه، ولا القياس إذ لا أمر فيه. فتعين كون المراد أمر الرسول r. فالصحابي إذا قال "أَمِرنا بكذا"، فإنما يقصد الاحتجاج لإثبات شرع وتحليل وتحريم وحكم، يجب كونه مشروعاً. وقد ثبت أنه لا يجب بأمر الأئمة والعلماء، تحليلٌ ولا تحريم، إذا لم يكن ذلك أمراً عن الله ورسوله.

قال الخطيب في "الكفاية": «وهذه الدلالة بعينها، توجب حمل قوله "من السنة كذا" على أنها سنة الرسول r. فإن قيل هل تفصلون بين قول الصحابي ذلك في زمن النبي r وبين قوله بعد وفاته؟ قيل: لا، لأنا لا نعرف أحداً فصل بين ذلك». ودلالة ذلك أيضاً أن إسناد ذلك إلى سنة النبي r هو المتبادر إلى الفهم، فالحمل عليه أولى. والظاهر من مقصود الصحابي t عنه إنما هو بيان الشريعة ونقلها، فكان إسناد ما قصد بيانه إلى الأصل أولى من إسناده إلى التابع.

وما يؤيد مذهب الجمهور: ما رواه البخاري في صحيحه (#١٥٧٩) تعليقاً من طريق الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر t أن الحجاج سأل عبد الله بن عمر t: كيف تصنع في الموقف يوم عرفة؟ فقال سالم: «إن كنت تريد السُّنة، فهجر بالصلاة يوم عرفة». فقال ابن عمر t: «صدق. إنهم كانوا يجمعون بين الظهر والعصر في السنَّة». قال الزهري: فقلت لسالم: أفعله

رسول الله r؟ قال: «وهل تتبعون في ذلك إلا سنته r؟». قال السيوطي: «فنقل سالم –وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة، وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة– أنهم إذا أطلقوا السنة، لا يريدون بذلك إلا سنة النبي r».

وقد شغب ابن حزم فزعم أن قول الصحابي t "من السنة كذا" ليس بمرفوع، بما في البخاري من حديث ابن عمر t، قال: «أليس حسبكم سنة نبيكم r إن حبس أحدكم في الحج فطاف بالبيت وبالصفا والمروة، ثم حل من كل شيء حتى يحج قابلاً فيهدي أو يصوم إن لم يجد هدياً». قال ابن حزم: «لا خلاف بين أحدٍ من الأمة أنه r إذ صُد عن البيت لم يطف به ولا بالصفا والمروة، بل حيث كان بالحديبية. وإن هذا الذي ذكره ابن عمر t لم يقع منه قط». قال ابن حجر متعقباً: «إن أراد بأنه: لم يقع من فعله، فمُسَلَّمٌ، ولا يفيده. وإن أراد: لم يقع من قوله، فممنوع. وما المانع منه؟! بل الدائرة أوسع من القول أو الفعل وغيرهما. وبه ينتقض استدلاله، ويستمر ما كان على ما كان».

وقال ابن حجر: «لم يتعرض ابن الصلاح إلى بيان حكم ما ينسب الصحابي فاعله إلى الكفر أو العصيان، كقول ابن مسعود t: «من أتى عرافاً أو كاهناً أو ساحراً فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على قلب محمد r». وفي رواية: «بما أنزل الله على محمد r». وكقول أبي هريرة t: «ومن لم يجب الدعوة، فقد عصى الله ورسوله r». وقوله في الخارج من المسجد بعد الأذان: «أما هذا فقد عصى أبا القاسم r». وقول عمار بن ياسر t: «من صام اليوم الذي يشك فيه، فقد عصى أبا القاسم r». فهذا ظاهره أن له حكم الرفع، ويحتمل أن يكون موقوفاً لجواز إحالة الإثم على ما ظهر من القواعد. والأول أظهر، بل حكى ابن عبد البر الإجماع على أنه مسند. وبذلك جزم الحاكم في علوم الحديث».

قواعد ليست على إطلاقها

القاعدة الأولى: «الجرح لا يُقبل إلا مفسراً».

وهذه القاعدة ليست صحيحة بإطلاقها هذا، وكثيرا ما يوردها بعض أهل العلم وطلابه، ويحتج بها لرد كثير من أقوال الأئمة الحفاظ. فالإمام أحمد والبخاري ونحوهم قَلَّما يفسرون جرحاً. والبخاري كثير الإجمال. وهذا القاعدة من قال ببطلانها هنا فما أبعد. ولا يمكن تطبيقها إلا على من هو معلوم من الأئمة بتعنته بالرجال. وليس على إطلاقها أيضاً بل في أحوال قليلة فقط. ويمكن تطبيقها بالجملة على بعض أحوال منها:

* من كثرت مخالفته للحفاظ في جرح الموثقين.

*من علم بالتتبع أنه ليس له جادة مطروقة في الجرح ولم يعرف تشدده من تساهله، وهم قلة.

والصواب أن الجرح غير المفسر مقبول، إلا أن يعارضه توثيق أثبت منه. فعندما تجد الحفاظ قد وثقوا رجلاً، ثم ضعّفه واحد منهم، فهنا تطلب البرهان على الضعف.

القاعدة الثانية: «الجرح مقدم على التعديل».

هذه قاعدة مما درج عند المتأخرين. بل كثيراً ما ذكرت لأبطال الحق من متعصبة المذاهب كأنها قرآناً منزلاً. وهذه جناية الجهل بعلوم الجرح والتعديل، ومناهج الأئمة الحفاظ. ويكفي لإبطالها والرد على من قال بعمومها أنه لا تخلو في الغالب (في غير بعض الأئمة الكبار) ترجمة إلا من مغمزٍ ومطعن. ولو قلنا بعمومها لما بقي لنا من السنة إلا المتواتر وما قاربه. ولكن الحق في هذه القاعدة، أنها مردودة لا يعمل بها إلا في حالة واحدة فقط وهي:

إذا كان الجرح مفسراً، في راوٍ تقابل الأئمة الحفاظ المتقاربون في الأهلية في جرح راو وتعديله، فمنهم من جرحه ومنهم من عدله. ففي هذه الحالة تعمل القاعدة هنا، من ضمن ما يعمل به

عند التعارض المتساوي. ولا تعتبر هذه القاعدة مرجِّحةً وحدها في مثل هذه الحالة، وإنما هنا توضع في الحِسبان فقط. وانظر ترجمة أبي حنيفة على سبيل المثال.

ويتبع لهذه الحالة صورة وهي: لو كان الخلاف غير متقارب وفيه تفاوت ظاهر، وتمكن المحدث من النظر في مرويات الراوي وسبرها. فإن أيد النظرُ الجرحَ المفسَّرَ اعتضاداً، وإلا فلا. وما عدا ذلك فهي قاعدة مطرحة ليست بمعتبرة.

قال المعلمي في التنكيل (١ | ٧٣): «الجرح إذا كان مفسرًا فالعمل عليه. وهذه القضية يُعرَفُ ما فيها بمعرفة دليلها، وهو ما ذكره الخطيب في "الكفاية" (ص١٠٥) قال: "والعلة في ذلك أن الجارح يُخبر عن أمرٍ باطنٍ قد علِمه ويصدّق المعدّل ويقول له: قد علمتُ من حاله الظاهرة ما علمتَها، وتفرّدتُ بعلمٍ لم تعلمه من اختبار أمره. وإخبار المعدل عن العدالة الظاهرة، لا ينفي صدق قول الجارح. ولأن من عَمِلَ بقول الجارح، لم يتّهم المزكّي ولم يُخرجه بذلك عن كونه عدلاً. ومتى لم نعمل بقول الجارح، كان في ذلك تكذيب له ونقض لعدالته. وقد عُلِمَ أن حاله في الأمانة مخالفة لذلك"». قال المعلمي: «ظاهر كلام الخطيب أن الجرح المبيّن السبب مُقدّمٌ على التعديل. بل يظهر مما تقدم عنه في القاعدة الخامسة، من قبول الجرح المُجمل إذا كان الجارح عارفاً بالأسباب واختلاف العلماء أن: الجارح إذا كان كذلك، قُدِّم جرحُه –الذي لم يبيّن سببه– على التعديل». أقول: هذا كله راجع إلى أن يكون الجارح قد اطلع على شيء لم يطلع عليه المعدل. لكن قد يكون العكس صحيحاً، والمعدل عرف عذراً للراوي لم يعرفه الجارح. وقد يتساويان في المعرفة لكن منهم المتشدد ومنهم المتساهل. فالصواب عدم إطلاق قاعدة تقديم الجرح على التعديل في كل الحالات.

القاعدة الثالثة: «المثبِت مُقَدَّمٌ على النافي».

وهذه القاعدة ليست على إطلاقها. وان كان المراد منها أن قول النافي يُرَدُّ مطلقاً، فهي قاعدة باطلة. ولا تعمل هذه القاعدة الا ان تعذر الترجيح بين الروايات بالمرجحات المعروفة عند أهل النقد. وذلك بإعمال القرائن، في معرفة حال النافي والمثبت، وصِلَتْهما بالحال التي وقع فيها

الخلاف. أما إطلاق أن المثبِّت مقدم فلا. هذا في حال لا يمكن وقوع النفي والإثبات معا، ولو في وقتين أو مكانين.

ويشترط في تقديم قبول المثبت أن لا يكون مع النافي دليل نفيِه. وأكثر النصوص، التي تأتي عن النبي r ليس مع النافي دليل يدل على نفيه. والواجب أن لا يرد قول النافي إلا إن كان النفي والإثبات لا يمكن أن يقعان في الحال التي أشكل فيها. كأن يحكي فلان فيقول: قال الشيخ كذا في مجلس كذا. وقال الآخر بل قال في نفس المجلس. فهنا يرجَّح بالمرجِّحات المعروفة عند أهل النقد، كما هو في زيادة الثقة التي تخالف، مع اعتبار القرائن هنا لأهميتها. ثم إن لم يمكن الترجيح بالمرجحات، يقدم المثبت على النافي لأنه لا يمكن الجمع بينهما. أما لو أمكن فيجب المصير إليه، ولا يُرَد قول النافي أبداً. وإعمال هذه القاعدة هنا خطأ فاحش. وهذا يقع في السنة بكثرة. فتجد ابن عمر ينفي أن النبي r يرفع يديه في الصلاة في غير المواضع الأربع التي نقلها. بينما في سنن النسائي وغيره بسند صحيح عن أبي موسى وغيره انه كان يشير في كل رفع وخفض. والجمع هنا أن غالب أمره عدم الرفع، مع فعله أحيانا الرفع في غير المواضع. ومثل هذا في البول قائماً، وغيره.

القاعدة الرابعة: «الدليل إذا تَطرَّق إليه الاحتمال، سقط به الإستدلال».

هذه القاعدة ليست على إطلاقها ولا على ظاهرها الصرف. وإنما الدليل إذا تطرق إليه احتمال، بأن المراد به أمران، أو ثلاثة مثلاً، على أوجُهٍ صحيحةٍ غير شاذة (وهذا مهم للغاية)، لم يَصحّ أن يُجزَم بأنه لم يُراد به إلا أمر منها على وجه القطع. ولا يصح كذلك أن يُجعل الدليل ذلك نَصاً في أمرٍ منها دون غيرِها.

ولو كان هذا المقصود، لسقط الاحتجاج بأدلةٍ كثيرةٍ جداً، ولم يبق من الأدلة السالمة من هذه الاحتمالات، إلا نزرٌ يسير. كما أن عمل علماء المسلمين جميعاً، على خلاف هذا. فكلهم

يحتجون بأدلةٍ يعلمون بتَطرُّق الاحتمال أو الاحتمالات إليها. بل يذكرون أحياناً تلك الاحتمالات، ويردونها، ليسلَم لهم الوجه الذي رجَّوحه.

ترتيب المصادر عند التخريج

* الأفضل في الكتب الفقهية ترتيب المصادر وفق صحتها، لأن هذا المهم في المبحث الفقهي. فنقول: أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما، واللفظ لمسلم. أو نقول: أخرجه البخاري ومسلم والنسائي وأبو داود والترمذي وأحمد. وبشكلٍ عام فإن ذِكر البخاري أو مُسلِم يُغني عن ذكر غيرهما لأنه يقتضي صِحة الحديث.

* الأفضل في الكتب الحديثية ترتيب المصادر وفق تاريخها الزمني لبيان العلو والنزول. وهو أمرٌ مهمٌ في المبحث الحديثي. أما الصحة فهذا الذي نبحث عنه. وعلماء الحديث يعرفون مراتب الكتب الحديثية من حيث الصحة. وبذلك تكسب:

. معرفة السابق من اللاحق.

. ومعرفة مدار الروايات.

. ومعرفة الزيادة في الأسانيد وصلاً وفصلاً.

. وأهم من ذلك بيان العلو والنزول الذي يغفل عنه الكثير عند سلوك غير هذه الطريقة في التخريج. إلى جانب سهولته في العرض.

ولذلك يُستحسن ترتيب المصادر على حسب الاشتراك وعدمه. مثلاً:

١ . أخرجه مالك في الموطأ، ومن طريقه البخاري ومسلم في صحيحيهما: من حديث فلان، عن فلان.

٢ . أخرجه الطيالسي وأحمد: عن فلان. وأخرجه البخاري، ومسلم: عن فلان. كلاهما عن فلان به.

٣ . أخرجه أبو بكر بن أبي شيبة في (المصنف)، وعنه مسلم في (الصحيح).

٤ . أخرجه البخاري ومسلم (كلاهما): عن فلان.

تدليس التسوية

منذ زمن طويل وأنا أحاول أن أجمع كل ما تيسر لي من أسماء المدلسين تدليس تسوية. وذلك لأن كتب الرجال نادراً ما تبين ذلك. ولذلك كثيرا ما تجد المحدثين في كتب التخريج يخطئون ويصححون لهؤلاء حديثا صرحوا فيه بالتحديث. مع أن التحديث لا ينبغي أن يتقصر في هذه الحالة على شيخ الراوي، بل ينبغي أن يكون متصلاً إلى الصحابي حتى نحكم عليه بالصحة.

فقد جمعت أسماء هؤلاء مستوعبا لهم إن شاء الله. ثم ذكرت حال الرجل إن كان ثقة أم ضعيف. وذكرت إن كان تدليسه يضر أم لا معتمداً على "طبقات المدلسين" لابن حجر. المرتبة الثانية لا يضر تدليسهم. المرتبة الثالثة يضر تدليسهم لكنه ليس بكثير. المرتبة الرابعة تدليسهم كثير عن الضعفاء.

وإليك الأسماء التي جمعتها حتى الآن. ومن كان عنده زيادة فليزدنا مشكورا:

الذين عرفوا بتدليس التسوية:

الثقات الذين ثبت عنهم التسوية:

١- الوليد بن مسلم (ثقة، المرتبة الرابعة).

٢- بقية بن الوليد (ثقة في أهل الشام فقط، المرتبة الرابعة).

٣- أصحاب بقية بن الوليد (١).

٤- صفوان بن صالح (ثقة، في المرتبة الثالثة) (٢).

الثقات الذين لم يثبت عنهم التسوية أو كان نادراً منهم:

٥- هشيم بن بشير (ثقة إلا في الزهري، في المرتبة الثالثة) (٣). وأستبعد عليه التسوية.

٦- سليمان بن مهران الأعمش (ثقة، في المرتبة الثانية، والصواب في الرابعة). مدلس إلا في إبراهيم وأبي وائل وأبي صالح السمان. ولا تدليس فيما يرويه عنه شعبة وحفص بن غياث.

٧- سفيان الثوري (المرتبة الثانية) (٤).

٨- مالك بن أنس في حديث عكرمة، لكن لم يكن يقصد التسوية (٥).

الضعاف:

٩- محمد بن المصفى (ضعيف، في المرتبة الثالثة) (٦).

١٠- سنيد بن داود (ضعيف) (٧).

١١- المبارك بن فضالة (ضعيف، في المرتبة الثالثة) (٨).

١٢- إبراهيم بن عبد الله بن خالد المصيصي (كذاب) (٩).

١٣- سفيان بن محمد الفزاري المصيصي (كذاب).

١٤- جعفر بن مسافر (ضعيف، لم تثبت عليه التسوية) (١٠).

ولا أعلم غير هؤلاء وصفوا بالتسوية.

* الحواشي :

(١) كما في "المجروحين" لابن حبان (١\٢٠١) فقال: وإنما امتحن بقية بتلاميذ له كانوا يسقطون الضعفاء من حديثه فالتزق ذلك كله به ا هـ.

(٢) وصفه بذلك أبو زرعة الدمشقي ، كما في "المجروحين" لابن حبان (١\٩٤).

(٣) "النكت" لابن حجر (٢\٦٢١). وقد ذكر الإمام أحمد أمثلة كثيرة جداً على تدليس هشيم كما في العلل براوية عبد الله، وفي هذه الأمثلة أنواع من التدليس كان يفعلها هشيم، ومنها (٧٢٣) لعله من تدليس التسوية.

(٤) وصفهما (الأعمش والثوري) الخطيب كما في "الكفاية" (ص٣٦٤). ونقل في (ص٣٦٥) عن عثمان بن سعيد الدارمي أن الأعمش ربما فعل ذا. اهـ. قلت الأعمش ثبت لدينا أنه كثير التدليس عن الضعفاء بل عن الكذابين. فلا يصح أن يكون في المرتبة الثانية. إلا رواية حفص بن غياث الكوفي الحنفي عنه فإنه يميز بين تدليسه وتحديثه، وكذلك شعبة.

(٥) ينظر "النكت" لابن حجر على ابن الصلاح (٢\٦١٨).

(٦) وصفه بذلك أبو زرعة الدمشقي ، كما في "المجروحين" لابن حبان (١\٩٤).

(٧) وصفه بذلك ابن رجب كما في "شرح العلل" (ص٤٧٣).

(٨) وصفه بذلك ابن حجر في "التقريب" (١\٥١٩).

(٩) وصفه ابن حبان بذلك في "المجروحين" (١\١١٦).

(١٠) قال ابن حجر في "تهذيب التهذيب" (٢\١٠٧): فكأن جعفر كان يدلس تدليس التسوية. قلت: هذا غير ممكن لأن جعفر بن مسافر رواه بالتحديث بين كثير وبين جعفر بن برقان، كما في سنن ابن ماجة (١\٤٦٣). فإذا تعمد ذلك يكون كذاباً، وإلا فإن "كثيراً" عنعنه، فرواه جعفر عنه بالتصريح لاعتقاده أن العنعنة والتحديث سواء.

حكم الرواية عن المبتدع عند المتقدمين

رواية الحديث عن المبتدع أمرٌ قد أشكل على الكثير من العلماء المتأخرين. ولكننا عندما نتتبع أقوال علماء الحديث المتقدمين نجدهم يسيرون على منهج واحد. فنجد الحكم يختلف باختلاف البدعة، وهو أمرٌ كثيرٌ ما حيّر المتأخرين. كما أنهم يفرقون فيما يروي لينصر مذهبه وبين غير ذلك.

ومن هنا أتى التفريق بين الداعية وغير الداعية. ووجه ذلك —كما أشار ابن حجر في الميزان— أن المبتدع إذا كان داعية، كان عنده باعث على رواية ما يشيد به بدعته. وكبار التابعين أطلقوا ذلك كما قال ابن سيرين في ما أخرجه عنه مسلم (١ | ١٥): «لم يكونوا (أي الصحابة وكبار التابعين من طبقته) يسألون عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة، قالوا سموا لنا رجالكم: فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم».

وتعليل ذكر الداعية خاصة لحرصه على الاحتجاج لمذهبه والدعوة إليه، أي لوجود سبب قوي عنده يدعوه لوضع الحديث، أو التدليس عن وَضّاع، أو ما يشابه ذلك. ولا تكاد تجد فرقة إلا ووجدت فيها من يستحل مثل ذلك. حتى الخوارج حكى عنهم ابن لهيعة هذا. بل حتى بعض جهلاء أهل السنة المنتسبين إلى الوعاظ والعباد، كان بعضهم يضع الأحاديث في الفضائل! إنظر مقدمة صحيح مسلم.

فإن قيل إذا كان المبتدع الداعية معروفاً بالصدق، فلِمَ ترفضون الأخذ عنه فيما وافق بدعته؟ نقول: إن الداعية —وإن كان صادقاً غير متعمد الكذب— فإن في نفْسهِ هوىً لما يدعوا إليه قَلَّما يَسلمُ منه مخلوق. فقد يحصل له ميلٌ إلى ما يدعو إليه، فيدخُلُ عليه الخطأ من حيث لا يَعلم، من جهة أنهُ قد يميلُ إلى لفظةٍ وردت فيه ما يَحتجّ به، رغم أن غيرها أصح. وهذا ميلٌ غير مُتَعَمَّد. وقد يكون متعمّداً وهو صالحٌ في نظر نفسه، لكنه يظنّ أنه ينال الثواب بكذبه في سبيل نشر بدعته. قال الخطيب البغدادي: «إنما مَنَعوا أن يُكتَبَ عن الدُّعاة خوفاً من أن

تحملهم الدعوة إلى البدعة والترغيب فيها، على وَضعِ ما يُحَسّنُها. كما حَكَينا عن الخارِجِيّ التائبِ قوله: "كُنّا إذا هَوَينا أمراً، صَيَّرناهُ حديثاً"».

ونقل ابن حِبّان الإجماع على عدم الاحتجاج بالمبتدع الداعية (فيما يروّج بدعته) عن كل من يُعْتَد بقوله في الجرح والتعديل. فقال في كتابه المجروحين (٣ | ٦٤): «الداعية إلى البدع، لا يجوز أن يُحتَجّ به عند أئمتنا قاطبةً. لا أعلم بينهم فيه خلافاً». و قال ابن حبان في الثقات (٦ | ١٤٠): «ليس بين أهل الحديث من أئمتنا خلافٌ أن الصدوق المتقن: إذا كان فيه بدعة —ولم يكن يدعو إليها— أن الاحتجاج بأخباره جائز. فإذا دعا إلى بدعته، سقط الاحتجاج بأخباره». وقال الحاكم في معرفة علوم الحديث (ص١٥): «ومما يحتاج إليه طالب الحديث في زماننا هذا: أن يبحث عن أحوال المحدث أولاً: هل يعتقد الشريعة في التوحيد؟ وهل يُلزم نفسه طاعة الأنبياء والرسل —صلى الله عليهم— فيما أوحي إليهم ووضعوا من الشرع؟ ثم يتأمل حاله: هل هو صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه؟ فإن الداعي إلى البدعة لا يُكتب عنه ولا كرامة، لإجماع جماعة من أئمة المسلمين على تركه». فقد نقل الإجماع كذلك على ترك المبتدع الداعية لبدعته.

والإمام مسلم موافقٌ لهذا الإجماع إذ قال في مقدّمة صحيحه (ص٨): «واعلم –وفقك الله– أنّ الواجب على كُلِّ أحدٍ عَرَفَ التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها وثِقات الناقلين لها من المتهمين: أن لا يروي منها إلا ما عَرَفَ صِحّة مخارجه والستارة في ناقليه، وأن يتقي منها ما كان منها عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع». وقال عبد الرحمن بن مهدي كما في الكفاية (١ | ١٢٦): «من رأى رأياً ولم يدعُ إليه احتُمِل. ومن رأى رأياً ودعا إليه فقد استَحَقّ التَّرك». وقال الحاكم في "معرفة علوم الحديث" (٥٣): «أصل عدالة المحدث: أن يكون مسلماً لا يدعو إلى بدعة ولا يعلن من أنواع المعاصي ما تسقط به عدالته». وقال أحمد بن حنبل كما في الكفاية (١٤٤): «لا تكتب عن ثلاثة: صاحب بدعة يدعو إلى بدعته، أو كذاب فإنه لا يُكتَب عنه قليلٌ ولا كثير، أو عن رجل يغلط فيُرَدّ عليه فلا يَقبل».

وقد نصّ الإمام الجوزجاني على هذا المنهج بنفسه، فقال في كتابه "أحوال الرجال" (ص٣٢): «ومنهم زائِغٌ عن الحقّ، صدوق اللهجة، قد جرى في الناس حديثه: إذ كان مخذولاً في بدعته، مأموناً في روايته، فهؤلاء عندي ليس فيهم حيلة إلا أن يؤخذ من حديثهم ما يُعرَف، إذا لم يُقَوِّ به بدعته، فيُتَّهم عند ذلك». وهذا المذهب هو ما عليه جمهور المحدثين من أهل السنة والجماعة. وقد نقل ابن حجر هذه العبارة مُقِراً لها في لسان الميزان (١ | ١١)، وأضاف قالاً: «وينبغي أن يُقيَّدَ قولنا بقبول رواية المبتدع –إذا كان صدوقاً ولم يكن داعية– بشرط أن لا يكون الحديث الذي يُحدِّث به مما يعضُد بدعته ويُشيْدها. فإنا لا نأمَنُ حينئذٍ عليه غَلَبَةَ الهوى».

وفي كل الأحوال فإن من الأئمة من كان لا يروي عن المبتدع مطلقاً كالتابعين في طبقة ابن سيرين فما فوقه. وروى ابن أبي حاتم من طريق أبي إسحاق الفزاري عن زائدة عن هشام عن الحسن قال: «لا تسمعوا من أهل الأهواء». فمن تبنى هذا الرأي فله سلف.

الآثار عن الأئمة المتقدمين

روى مسلم في صحيحه (١ | ١٤) عن محمد بن سيرين قال: «إن هذا العِلمُ دينٌ، فانظروا عمّن تأخذونَ دينكم». وقد ذكر الخطيب في "الكفاية في علم الرواية" (١ | ١٢٠) عدة آثار عن السلف في ذلك في باب "ما جاء في الأخذ عن أهل البدع والأهواء والاحتجاج بروايتهم". وإليك خلاصتها:

قال أنس بن سيرين في مرضه: «اتقوا الله يا معشر الشباب، وانظروا عمن تأخذون هذه الأحاديث، فإنها من دينكم». وقال علي بن حرب الموصلي: «من قدر أن لا يكتب الحديث إلا عن صاحب سُنَّة، فإنهم (أي أهل البدع) يكذبون: كلّ صاحبِ هوىً يكذبُ ولا يُبالي». وقيل ليونس بن أبي إسحاق: لِمَ لَمْ تحمِل عن ثوير بن أبي فاختة؟ قال: «كان رافضياً». وقال الحُمَيدي: «كان بِشْرُ بن السرّى جَهميّاً لا يَحِلُّ أن يُكتَبَ عنه». وقيل لابن المبارك: سمعت من عَمْرِو بن عُبَيْد (رأس المعتزلة الأوائل)؟ فقال بيده هكذا –أي كِثرة–. فقيل: فلم لا تسمّيه

(أي تروي عنه) وأنت تسمّي غيره من القدرية؟ قال: «لأن هذا كان رأساً» (أي داعية). وقيل له: تركتَ عَمْرَو بن عبيد، وتُحدِّث عن هشام الدّسْتوائى وسعيد وفلان وهم كانوا في أعداده (يقصد أنهم قدرية لا أنهم معتزلة). قال: «إن عَمْراً كان يدعو». مع أن عَمْراَ قد وثقه البعض، وروى عنه شعبة في أول أمره، ثم تركه لما أظهر بدعته.

وقال علي بن المديني: قلتُ ليَحيى بن سعيد القطان: إن عبد الرحمن بن مهدي قال: «أنا أتركُ من أهل الحديث كلّ من كان رأساً في البِدعة». فضَحِكَ يحيى بن سعيد فقال: «كيفَ يَصنعُ بقتادة؟ كيف يَصنعُ بعمز بن ذر الهمذاني؟ كيف يصنع بابن أبي رواد (يقصد عبد العزيز وكان مرجئاً غير داعية)؟». وعَدَّ يحي قوماً أمسكتُ عن ذِكرِهم. ثم قال يحي: «إن ترَك عبد الرحمن هذا الضّرب، ترك كثيراً». ويبدو أن يحيى القطان قد غَفِل عن قول ابن مهدي «كان رأساً» أي داعية. فإن الأمثلة التي سردها القطان كانت لرواة ثقات غير دعاة لبدعتهم، فلا يعارض قوله قول ابن مهدي. بل إن ابن مهدي نفسه روى عن محمد بن راشد مع علمه بأنه قدري. فلا تعارض بين الاثنين.

التفريق بين البدعة الخفيفة والغليظة

ويبدو أن المتقدمون قد فرقوا أيضاً بين البدعة الخفيفة والبدعة الغليظة. فالبدعة الخفيفة (كالإرجاء والخروج) هناك نزاع في قبول رواية أصحابها من الدعاة. والبدعة المتوسطة (النصب والتشيع والقدر) يُقبل من غير الداعية وتُرَدّ رواية الداعية. والبدعة الغليظة (الرفض والتجهّم والاعتزال) تُرَدُّ رواية أصحابها.

المرجئة

فمن البدع الخفيفة الإرجاء، وغالباً يقصد به إرجاء الفقهاء من جنس الذي أتى به حماد وتلميذه أبو حنيفة من التفريق اللفظي —لا العملي— بين الإيمان والإسلام، لا كما مرجئة عصرنا الذي غالوا حتى سبقوا الجهمية. قال أحمد في رواية أبي داود: «احتملوا من المرجئة الحديث. ويُكتَبُ عن القَدَري إذا لم يكن داعية». وقال المروزي: «كان أبو عبد الله (أحمد بن

حنبل) يحدِّثُ عن المرجئ إذا لم يكن داعياً. ولم نقِف على نصٍّ في الجّهمي أنه يُروى عنه إذا لم يكن داعياً. بل كلامه فيه عامٌّ أنه لا يروى عنه». و قال أحمد بن أبي يحيى: سمعت أحمد بن حنبل و ذكر شبابة، فقال: «تركته، لم أكتب عنه للإرجاء». فقيل له: «يا أبا عبد الله، و أبو معاوية؟». فقال: «شبابة كان داعية».

قال ابن رجب في "شرح علل الترمذي": «فيخرجُ من هذا أن البدع الغليظة يُردُ بها الرواية مطلقاً، والمتوسطة كالقدر إنما يرد رواية الداعي إليها، والخفيفة كالإرجاء هل يقبل معها الرواية مطلقاً، أو يرد عن الداعية؟ على روايتين».

الخوارج

ومن البدع الخفيفة (أي من حيث قلة تأثيرها على صدق الراوي) بدعة الخوارج. قال الآجري: «سمعت أبا داود سليمان بن الأشعث يقول: "ليس في أصحاب الأهواء أصحُّ حديثاً من الخوارج". ثم ذَكَرَ عمران بن حطان وأبا حسان الأعرج». وقد احتجّ البخاري بعمران بن حطان في حديث واحدٍ بصحيحه واستشهد به في آخر.

وليس هذا معناه اتفاق المحدثين على الرواية عن دعاة الخوارج، فقد قال الدارقطني في "التتبع" (#١١٧): «وأخرج البخاري حديث عمران بن حطان عن ابن عمر عن عمر في لبس الحرير. وعمران متروكٌ لسوء اعتقاده وخبث رأيه. والحديث ثابت من وجوهٍ عن عمر عن عبد الله مولى أسماء وغيره عن ابن عمر عن عمر».

وقال البدرُ العيني في "عمدة القاري" (٢٢|١٣): «عمران بن حطان كان رئيس الخوارج وشاعرَهم. وهو الذي مَدَح ابنَ مُلْجَم قاتِلَ علي بن أبي طالب t بالأبيات المشهورة. فإن قلت: كان تركُهُ من الواجبات. وكيف يُقبَلُ قولُ من مَدَح قاتِلَ علي t؟ قلتُ: قال بعضهم (يقصد ابن حجر): "إنما أخرج له البخاري على قاعدته، في تخريج أحاديث المبتدع إذا كان صادق اللهجة متديّناً". قلت (القائل العيني): ليس للبخاري حجة في تخريج حديثه. ومسلمٌ لم يخرج

حديث. ومن أين كان له صدقُ اللهجة، وقد أفحش في الكذب في مدحه ابنَ ملجم اللعين؟ والمتدين كيف يفرح بقتل مثل علي بن أبي طالب t حتى يَمدَحَ قاتلَه؟!».

وثبت كذلك عن بعض الخوارج وضع الحديث. وقد روى الخطيب في "الجامع لأخلاق الراوي" (١ | ١٣٧): عن عبد الله بن يزيد المقرئ ثنا ابن لهيعة قال: «سمعت شيخاً من الخوارج تاب ورجع، وهو يقول: "إن هذه الأحاديث دينٌ، فانظروا عمّن تأخذون دينكم. فإنّا كُنّا إذا هَوَينا أمراً، صَيَّرناهُ حديثاً"». وهذه القصة صحيحة قال عنها ابن حجر في لسان الميزان (١ | ١٠): «حَدَّثَ بها عبد الرحمن بن مهدي الإمام عن بن لهيعة. فهي من قديم حديثه الصحيح». على أن هذا قليلٌ في الخوارج.

القدرية

أما البدع المتوسطة كالقدر فيُروى عن غير الداعية (فيما لا ينصر بدعته) بلا خلاف. وأما الداعية فلا.

فقد روى مالك –على تشدده مع أهل البدع– عن داود بن الحُصَينِ، وثورِ بنِ زيد، وهما قدريّان غير داعِيان. قال ابن حبان في "الثقات" (٦ | ٢٨٤) عن داود بن الحصين: «كل من تَرَكَ حديثه –على الإطلاق– وَهِمَ، لأنه لم يكن داعية إلى مذهبه. والدعاة يجب مجانبة رواياتهم على الأحوال. فأما من انتحل بدعة، ولم يدع إليها، و كان متقِناً، كان جائز الشهادة محتجّاً بروايته».

وقد يتعارض فعل مالك مع ما قاله ابن وهب: سمعت مالك بن أنس يقول: «لا يُصَلَّى خلف القدرية، ولا يُحمل عنهم الحديث». لذلك نحمل قوله الثاني على أنه يقصد القدرية الغلاة (كالمعتزلة وكغيلان وأمثاله ممن قاربوا الكفر أو وصلوا إليه) أو أنه يقصد القدرية الدعاة لمذهبهم، فهؤلاء لا يُحمل عنهم الحديث باتفاق العلماء. وبعض القدرية كان معروفاً بالصدق كالدستوائي، بينما بعضهم كان يضع الحديث ويحتسب في ذلك الأجر! قال زهير بن معاوية كما في لسان الميزان (١ | ١١): «حدّثَنَا محرز أبو رجاء –وكان يرى القدر فتاب منه– فقال:

"لا ترووا عن أحدٍ من أهل القَدَرِ شيئاً. فو الله لقد كُنَّا نضعُ الأحاديث نُدخِلُ بها الناس في القَدَرِ نَحتَسِبُ بها"».

وقال عباس الدوري في سؤالاته (٤ | ١٣٩) ليحيى بن معين: «هكذا تقول في كل داعية: "لا يُكتَبُ حديثه إن كان قدريّاً أو رافضيّاً"، ذلك من الأهواء ممّن هو داعية؟». قال (ابن معين): «لا نكتب عنهم إلا أن يكونوا ممّن يُظنّ به ذلك (أي يُظن به الابتداع) ولا يدعو إليه، كهشام الدستوائي وغيره ممّن يرى القدَرَ ولا يدعو إليه».

فابن معين يرفض الرواية عن القدري الداعية وعن الرافضي بكل أحاوله. وإنما يجيز الرواية عمّن اتُّهِمَ بالقدر ولم يدعو إليه. ويؤيّد هذا أيضاً ما قاله الحافظ محمد بن البرقي: قلت ليحيى بن معين: «أرأيت من يُرمى بالقدر. يكتب حديثه؟». قال: «نعم. قد كان قتادة وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة وعبد الوارث —وذكر جماعة— يقولون بالقَدَرِ، وهُم ثِقاتٌ يُكتبُ حديثهم، ما لم يدعوا إلى شيء».

وقال إبراهيم الحربي: قيل لأحمد بن حنبل: «يا أبا عبد الله، سمِعتَ من أبي قطن القَدَري؟». قال: «لم أرَهُ داعية. ولو كان داعية لم أسمع منه». وقال محمد بن عبد العزيز الأبيوردي: سألتُ أحمد بن حنبل: «أيُكتب عن المرجئ والقدري؟». قال: «نعم، يُكتَبُ عنه إذ لم يكن داعياً». وقال أبو داود سليمان بن الأشعث السجزي (وثّقه ابن أبي حاتم): قلتُ لأحمد بن حنبل: «يُكتَبُ عن القدري؟». قال: «إذا لم يكن داعياً».

النصب

ومن البدع المتوسطة النصب، وهو مناصبة العداء لعلي بن أبي طالب وبنيه، كشتمهم أو انتقاصهم أو بغضهم. وإجمالاً فإن النواصب كان معروفاً عنهم الصدق والتدين. قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (٨ | ٤١٠): «فأكثر من يوصَفُ بالنّصْبِ يكون مشهوراً بصِدقِ اللهجة والتمسّك بأمور الديانة. بخلاف من يوصَفُ بالرّفضِ، فإن غالبهم كاذبٌ ولا يتورّع في الإخبار».

ومثال ذلك مثلاً العابد الزاهد مُرّة بن شراحيل الهمداني. وقد كان ناصبياً، لكنهم وثقوه وأخذوا حديثه (في غير بدعته). ففي تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (٤ | ٣٠): «سمعت يحيى يقول: مرة بن شراحيل هو مرة الطيب. وإنما سُمِّيَ الطيّب لعبادته». وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب (١٠ | ٨٠): «معروفٌ بمرة الطيب ومرة الخير. لُقِّب بذلك لعبادته». وقال: «سجد مرة الهمداني حتى أكل التراب وجهه». وقال عنه العجلي: «تابعي ثقة، وكان يصلي في اليوم والليلة خمسمئة ركعة». ونقل يعقوب بن سفيان في "المعرفة والتاريخ" (٣ | ٢٣٩): «عن عمرو بن مرة قال: سمعت مُرة ينتقص علياً، فقلت له: تقول هذا لرجل من أصحاب النبي؟ قال: ما ذنبي إن كان خيره سبقني وأدركني شره؟». ولا ريب أن النصب معصية كبيرة. ولكن قالوا: صدقه لنا، وبدعته عليه. والذي نشير إليه هو صحة ما ذكره ابن حجر بأن أكثر من يوصَفُ بالنّصْبِ يكون مشهوراً بصِدقِ اللهجة والتمسّك بأمور الديانة، بخلاف الروافض.

ثم الناصبة قسمين: الناصبة اعتقدوا أن علياً t قتل عثمان t أو كان أعان عليه أو أقر بذلك، وعثمان خيرٌ من علي بلا أدنى ريب. فكان بغضهم له، ديانة بزعمهم. وهذه الطائفة لم تلبث قليلاً إلا وانقرضت. ثم انضم إلى النواصب من قُتِلَ أقاربه في حروب علي. فالنصب من هؤلاء دنيويٌّ، لا يكون إلا بدافعٍ سياسي وردة فِعلٍ لغلوِّ الشيعة. فهو موقِفٌ شخصيٌّ لا ينسحب على بقية صفات المسلم. أما الشيعة الصحابة وأهل السنة فهي تبغض تديناً وعقيدةً، وينسحب ذلك على صدقهم ونقلهم. وبهذا شرح ابن حجر سبب كثرة الصدق في النواصب، وكثرة الكذب في الروافض.

قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (٨ | ٤١٠): «عن مطر بن حمران، قال: كُنّا عند أبي لبيد (لمازة بن زبار). فقيل له: أتحب علياً؟ فقال: أحب علياً وقد قتل من قومي في غداة واحدة ستة آلاف؟! ». فهذا شعور نفسي لا علاقة له بالدين. بعكس الشيعة فإن أصل عقيدتهم تضليل الصحابة. وهم يعترفون بأنهم أول من وضع الأحاديث الموضوعة وكذبوا على رسول الله r. قال الحافظ أبو يعلى الخليلي في كتاب "الإرشاد": «وضعت الرافضة في فضائل علي tوأهل

البيت، نحو ثلاث مئة ألف حديث». قال ابن القيم في "المنار المنيف": «ولا تستبعد هذا. فإنك لو تتبعت ما عندهم من ذلك لوجدت الأمر كما قال».

واحتج خصومنا بما روى البخاري (٥ | ٢٢٣٣) ومسلم (١ | ١٩٧) في الصحيحين: عن قيس بن أبي حازم أن عمرو بن العاص قال: سمعت النبي r جِهاراً غيرَ سِرٍّ يقول: «إنّ آلَ أبي (طالب) ليسوا بأوليائي. إنما وليِّيَ اللهُ وصالحُ المؤمنين. ولكن لهُم رَحِمٌ أَبُلُّهَا بِبَلاهَا» (يعني أَصِلُهَا بِصِلَتِهَا). قالوا: قيس بن أبي حازم الكوفي قد نسب إلى النّصب. فهذا دليلٌ على جواز الرواية عن النواصب فيما ينشر بدعتهم. قلنا: بل هو ثقة ثبت مخضرم بمرتبة الزهري كاد أن يكون صحابياً (كما قال الذهبي)، وما ثبت عنه النصب أبداً. إنما اتهمه بعض الكوفيين الشيعة بتلك التهمة بلا دليل، وقالوا أنه يُقدّم عثمان على علي (أي بخلاف مذهبهم في تفضيل علي). وقد روى عنه أثبات الكوفة هذا الحديث وغيره. وقد يكون هذا الحديث الذي جعلهم يتهموه بالنصب، وليس بدليل كما ترى. وهو ثبت أجمعوا على الاحتجاج به كما قال الذهبي. وليس في الحديث ما يقوي النصب كما أفاد ابن حجر في شرح الحديث، فسقطت حجتهم.

التشيّع

أكثر العلماء لا يرون رد الحديث لمجرد التشيع فيما لا ينصر تلك البدعة. والمقصود بالتشيع هو تفضيل علي على عثمان –رضي الله عنهما–. والغلو في التشيّع يكون بتفضيل علي على أبي بكر وعمر كذلك. وهذا ينطبق على الزيدية، أما الإثني عشرية فهم رافضة بدعتهم مغلّظة. وكان التشيع مذهب غالب أهل الكوفة، ثم انتشر إلى سائر العراق، ثم إلى كثير من البلدان الأخرى.

وكان الإمام أبو حنيفة يرى عدم جواز الرواية عن الشيعة الغلاة على الإطلاق. وقد نقل الخطيب في "الكفاية" (١ | ١٢٦): قال ابن المبارك: سأل أبو عصمة أبا حنيفة: «ممن تأمرني أن أسمع الآثار؟». قال: «من كُلِّ عَدلٍ في هواه، إلا الشيعة –فإن أصل عقدهم تضليل أصحاب محمد r– ومن أتى السلطان طائعاً. أما إني لا أقول أنهم يكذبونهم أو يأمرونهم بما لا ينبغي، ولكن وطَّأوا لهم حتى انقادت العامة بهم. فهذان لا ينبغي أن يكونا من أئمة المسلمين».

قال الذهبي في "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" (١|١١٨): «لقائلٍ أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع، وَ حَدُّ الثقةِ العدالةُ والإتقان. فكيف يكون عَدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه أن البدعة على ضربين: فبدعة صُغرى كغلو التشيع، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرّف. فهذا كثيرٌ في التابعين وتابعيهم، مع الدِّين والورَعِ والصِّدق. فلو رُدَّ حديثُ هؤلاء، لذهب جملةً من الآثار النبوية. وهذه مفسدةٌ بيّنة. ثم بدعةٌ كبرى كالرفض الكامل، والغلوّ فيه، والحطّ على أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما–، والدعاء إلى ذلك. فهذا النوع لا يُحتجّ بهم ولا كرامة. وأيضاً فما أستَحضِرُ الآن في هذا الضَّربِ رجُلاً صادِقاً ولا مأموناً. بل الكذِبُ شعارُهم، والتقيّة والنّفاق دثارُهم. فكيف يُقبلُ نقلُ من هذا حاله؟! حاشا وكلاّ. فالشيعي الغالي في زمان السلف وعُرفِهِم: هو من تكلَّم في عُثمان والزّبير وطلحة ومعاوية وطائفةٍ ممن حارب علياً t، وتعرَّض لسبِّهم. والغالي في زماننا وعُرفنا، هو الذي يُكفِّر هؤلاء السادة، ويتبرَّأ من الشيخين أيضاً. فهذا ضالٌّ مُعَثّر».

واحتجّ خصومنا بأن عدداً من العلماء قد احتج بعبد الرزاق وهو ثقة ثبت شيعي. ويدل على ذلك ما رواه أبو بكر بن أبي خيثمة، قال: سمعت يحيى بن معين و قيل له: «إن أحمد بن حنبل قال: إن عبيد الله بن موسى يُرَدُّ حديثُه للتشيع». فقال: «كان والله الذي لا إله إلا هو عبد الرزاق أغلى في ذلك منه مئة ضعف. و لقد سمعت من عبد الرزاق أضعاف أضعاف ما سمعت من عبيد الله».

قلنا: ولكن عبد الرزاق لم يكن من الشيعة الغلاة، وغاية الأمر أنه يفضّل علياً على عثمان ويُعرّض بمعاوية (وهذا أقل من السب). ويدلك على ذلك قوله بنفسه: «واللهِ ما انشرح صدري قط أن أُفَضّلَ عليّاً على أبي بكر و عمر. رحم الله أبا بكر و رحم الله عمر و رحم الله عثمان و رحم الله علياً. من لم يحبّهم فما هو مؤمن». و قال: «أوثق عملي حبي إياهم». و قال: «أُفَضِّلُ الشيخين بتفضيل علي إيّاهُما على نفسه. و لو لم يفضِّلهما لم أفضّلهما. كفى بي آزرا أن أُحِبَّ عليّاً ثم أخالف قوله». قال أبو داود: «و كان عبد الرزاق يُعَرِّضُ بمُعاوية».

وفوق أن تشيعه خفيف، فإنه ما كان بداعية لمذهبه. قال أحمد كما في طبقات الحنابلة (١ | ١٨٢): «عبد الرزاق الصنعاني ما سمعنا مما قيل عنه (في التشيع) شيئاً. لم يبلغنا أنه كان يدعو إلى مذهبه. وأما عبيد الله بن موسى، فإنه كان يدعو إلى مذهبه، فتركت الرواية عنه». وهذا مهم في التفريق بين الداعية وغير الداعية.

ورغم أن عبد الرزاق لم يكن من الغلاة كما ترى، فإن أهل الحديث أعرضوا عما يرويه في الفضائل مع إقرارهم بصدقه. قال ابن عدي: «و لم يروا بحديثه بأساً، إلا أنهم نسبوه إلى التَّشيُّع. و قد روى أحاديث في الفضائل مما لا يوافِقه عليه أحدٌ من الثقات، فهذا أعظم ما ذَمّوه من روايته لهذه الأحاديث، و لما رواه في مثالِبِ غيرهم». فهذا حجةً لنا لا لهُم.

الرفض

قال ابن الجنيد: سمعت ابن معين ذَكَرَ حُسيناً الأشقر، فقال: «كان من الشيعة الغالية». قلت: فكيف حديثه؟ قال: «لا بأس به». قلت: صدوق؟ قال: «نعم، كتبت عنه». و ذكره العقيلي في "الضعفاء" (١ | ٢٤٩)، وأورد عن أحمد بن محمد هانئ الأثرم قال: قلت لأبى عبد الله (يعني أحمد بن حنبل): «حسين الأشقر، تُحدِّث عنه؟». قال: «لم يكن عندي ممّن يكذب في الحديث». وذكر عنه التشيع، فقال له العباس بن عبد العظيم: «حدَّثَ في أبي بكرٍ وعمر». فقلت له: «يا أبا عبد الله، صنّفَ باباً فيه معايب أبي بكرٍ وعمر». فقال: «ما هذا بأهلٍ أن يُحَدَّثَ عنه». قلت: فهذا ابن معين وأحمد وثقا الأشقر مع علمهما بغلوّه في التشيّع. فلمّا علِمَ أحمد بأنه وصل في الغلو لدرجةٍ قريبةٍ من الرفض (الطعن في الشيخَين)، فإنه رجع عن الرواية عنه.

ومثال آخر على شيعي تركوه بعدما أظهر الغلو هو عباد بن يعقوب الرواجني الكوفي. وكان يشتم عثمان، و كان يقول: «الله أعدل من أن يدخل طلحة و الزبير الجنة، قاتلا علياً بعد أن بايعاه». قال ابن خزيمة في صحيحه (٢ | ٣٧٦): «حدّثنا عَبّاد بن يعقوب المتّهم في رأيه الثقة في حديثه...». لكن رواية ابن خزيمة عن عَبّاد بن يعقوب هي في شيءٍ خارجٍ عن بدعته التي يدعو إليها. عدا أنه رجع عن ذلك. قال الخطيب في الكفاية (١ | ١٣١): «قد تَرَكَ ابن خزيمة

—في آخر أمره— الرواية عن عباد. وهو أهْلٌ لأن لا يُروى عنه». أما أن البخاري قد روى عنه ففي الشواهد فقط، وربما خفي غلوّه على البخاري. قال ابن حجر في هدي الساري (ص٤١٢): «روى عنه البخاري في كتاب التوحيد حديثاً واحداً مقروناً، وهو حديث بن مسعود "أي العمل أفضل". وله عند البخاري طرقاً أخرى من رواية غيره».

وتعجّب الذهبي من روايتهم عن مثل هذا فقال في سير الأعلام (١١|٥٣٨): «وما أدري كيف تسمّحوا في الأخذ عمّن هذا حاله. وإنما وُثقوه بصدقه». وسُئِلَ الحافظ أبو بكر الصاغاني محمد بن إسحاق عن أحاديث لعباد بن يعقوب، فامتنع منها، ثم قال: «قد كنت أخذت عنه بشريطة. والآن فإني أرى إن لا أحدث عنه لغلوه». و قال ابن حبان: «كان رافضيّاً داعية».

مع أن عبّاد هذا زيدي وليس برافضي كما زعم ابن حبان. ولم يصل به الغلو للتعرض للشيخين بشيء. ورغم ذلك فقد نقل ابن عدي في "الكامل" (٢|٨٦) عن ابن معين قوله: «كلّ من شتم عثمانَ أو أحداً من أصحاب رسول الله t: دجّالٌ ملعونٌ، لا يُكتَبُ حديثُهُ، وعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين». وقال ابن الجنيد كما في "سؤالاته" ليحيى بن معين (٥٥٩، ٨٦٩): سأل رجل يحيى عن يونس بن خباب؟ فقال: «ليس بذاك، كان يشتم أصحاب النبي r. كان يشتم عثمان. ومن شتم أصحاب النبي r فليس بثقة».

وروى الخطيب في الكفاية (١|٤٩) أنا أبا زُرعة الرازيّ قال: «إذا رأيتَ الرجلَ ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله r، فاعلم أنه زنديق. وذلك أن الرسول r عندنا حق، والقرآن حق. وإنما أدّى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله t. وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا، ليُبطلوا الكتاب والسنة. والجَرّحُ بهم أولى، وهم زنادقة».

وصدق أبو يوسف القاضي (صاحب أبي حنيفة) —إذ سُئِلَ عن شهادة من يسُبُّ السلف الصالح— فقال: «لو ثَبَتَ عِندي على رجُلٍ أنه يسبُّ جيرانه، ما قبِلتُ شهادته. فكيفَ بمن يسبّ أفاضل الأُمة؟!». وأخرج مسلم في صحيحه (١|١٦) عن علي بن شقيق قال: سمعت عبد الله بن المبارك يقول على رؤوس الناس: «دعوا حديث عمرو بن ثابت، فإنه كان يسبُّ السلف».

وقال حرملة بن يحيى: سمعت الشافعي يقول: «لَمْ أرَ أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزُّور من الرافضة». وقال أشهب: سُئِلَ مالك عن الرافضة فقال: «لا تكلّمهم ولا ترو عنهم، فإنهم يكذِبون». وقال يزيد بن هارون: «يُكتبُ عن كل صاحب بدعة —إذا لم يكن داعية—، إلا الرافضة فانهم يكذبون». أما البخاري فلا يجد فرقاً بين الرافضي واليهودي. قال البخاري في خلق أفعال العباد (ص١٢٥): «ما أبالي صليت خلف الجهمي والرافضي، أم صليت خلف اليهود والنصارى. ولا يسلم عليهم ولا يعادون ولا يناكحون ولا يشهدون ولا تؤكل ذبائحهم».

واعترضوا بما رواه الخطيب في الكفاية (١|١٢٦): قال أبو يوسف القاضي (صاحب أبي حنيفة): «أجيز شهادة أهل الأهواء —أهل الصدق منهم— إلا الخطابية (رافضة) والقدرية الذين يقولون إن الله لا يعلم الشيء حتى يكون». وقال الشافعي: «وتُقبَلُ شهادةُ أهلِ الأهواء إلا الخطابيّة من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم». قلنا: هذا الكلام هو عن الشهادة القضائية، لا عن رواية الحديث. ومعلومٌ أن من كانت شهادته مردودة لسقوط عدالته، فهو ليس ثقة ولا يروى الحديث عنه. قال يزيد بن هارون كما في الجرح والتعديل (٢|٣١): «لا يجوز حديث الرجل حتى تجوز شهادته». لكن العكس غير صحيح! فمن كان ضعيفاً لا يُكتب حديثه، فهذا لا يعني عدم قبول شهادته في المحكمة إن كان صادقاً.

واعترضوا بما أخرجه مسلم عن الأعمش (مدلّس) عن عديّ بن ثابت (قال الدراقطني: رافضيٌّ غالٍ) عن زر قال: قال علي بن أبي طالب t: «والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة، إنّه لعهد النبي الأمّي إليّ أنّ لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق». وعدي بن ثابت رافضيٌّ داعية من علماء الشيعة. وهو اعتراضٌ جيد لو اتفق الحفاظ على تصحيحه، لكنهم ما وافقوا مسلماً على تصحيح هذا الحديث، على فرض أنه صححه (إذ أخرجه في آخر الباب كأنه أراد إبراز علته)، وقد انتقده الحافظ الدارقطني في "الإلزامات والتتبع" (#١٤٢). وقد بيّنا علل هذا الحديث في موضع آخر، وأطلنا في البحث جداً. وهو لا يصلح كاعتراض على ما أثبتناه من اتفاق السلف على النهي عن الرواية عن الشيعة الغلاة فيما يؤيد بدعتهم. والإمام مسلم يقر بذلك كما أوضح في مقدمته كما نقلناه قبل قليل. فإن أمر عدي بن ثابت قد يخفى عليه، إذا

لم يصفه بالغلو كل من ترجم له. بل ما وصفه بالرفض إلا الدارقطني في رواية وحيدة عنه. وحتى يستقيم لهم المثال لا بد أن يأتوا بإمام يصف راوياً بأنه شيعي غالٍ ثم يصحح حديثه –الذي تفرد به– فيما يؤيد بدعته. ودون ذلك خرط القتاد. وقولي "الذي تفرد به" احتراز مهم، لأن ذكره في الشواهد مسألة أخرى. فإذا كان ليّن الحديث يستشهد به، فمن باب الأولى الثقة المبتدع.

الاعتزال والتجهم

أما الاعتزال والتجهم وسائر البدع التي اختلف العلماء في تكفير أصحابها ورؤوسها، فلا يجوز كتابة الحديث عنهم في أي حال. وناهيك أن مؤسس مذهب المعتزلة (عمرو بن عبيد) قد تركوا الحديث عنه وطعنوا في عدالته لخبث معتقده. قال نعيم بن حماد: قلت لابن المبارك: «لأي شيءٍ تركوا عَمْرَو بن عُبيد؟». قال: «إن عَمْراً كان يدعوا إلى القدر». وقال عنه ابن حجر في "التقريب": «اتهمه جماعة مع أنه كان عابداً». أما أتباع الجهم بن صفوان فأمرهم واضحٌ جداً. والله الموفق للصواب.

التفضيل بين أئمة رجال الحديث

رؤساء الناس

قال يحيى بن أكثم: «كان في الناس رؤساء: كان سفيان الثوري رأساً في الحديث، وأبو حنيفة رأساً في القياس، والكسائي رأساً في القُرَّاء. فلم يبق اليوم رأس في فنٍّ من الفنون». قال الإمام الذهبي معلقاً: «كان بعد طبقة هؤلاء رؤوس: فكان عبد الرحمن بن مهدي رأساً في الحديث، وأبو عبيدة معمر رأساً في اللغة، والشافعي رأساً في الفقه، ويحيى اليزيدي رأساً في القراءات، ومعروف الكرخي رأساً في الزهد. ثم كان بعدهم ابن المديني رأساً في الحديث وعلله، وأحمد بن حنبل رأساً في الفقه والسنة، وأبو عمر الدوري رأساً في القراءات، وابن الأعرابي رأساً في اللغة، والسري السقطي رأساً في الزهد. ويمكن أن نذكر في كل طبقةٍ بعد ذلك أئمة على هذا النمط، إلى زماننا. فرأس المحدثين اليوم أبو الحجاج القضاعي المزي، ورأس الفقهاء القاضي شرف الدين البارزي، ورأس المقرئين جماعة، ورأس العربية أبو حيان الأندلسي، ورأس العباد الشيخ علي الواسطي. ففي الناس بقايا خير، ولله الحمد».

ربانيو الحديث

قال أبو عبيد القاسم ابن سلام: «ربانيو الحديث أربعة: فأعلمهم بالحلال والحرام: أحمد بن حنبل، وأحسنهم سياقاً للحديث وأداءً: علي بن المديني، وأحسنهم وضعاً لكتاب: أبو بكر بن أبي شيبة، وأعلمهم بصحيح الحديث من سقيمه: يحي بن معين». وقال كذلك: «انتهى العلم إلى أربعة: أبو بكر بن أبي شيبة أسردهم له، و أحمد بن حنبل أفقههم فيه، و علي بن المديني أعلمهم به (أي بعلله)، و يحي بن معين أكتبهم له».

قال عَمْر الناقد: «ما كان في أصحابناً أحفظ للأبواب من أحمد بن حنبل، و لا أسرد للحديث من الشاذكوني، و لا أعلم بالإسناد من يحيى. ما قَدِرَ أحدٌ يقلب عليه إسناداً قط». و قال أحمد: «كان أعلمنا بالرجال يحيى بن معين، و أحفظنا للأبواب سليمان الشاذكوني، و كان عليٌّ بن المديني أحفظنا للطوال».

قال أبو بكر الإسماعيلي: سُئِل عبد الله بن محمد بن سيار الفرهياني عن يحيى، و علي، و أحمد، و أبي خيثمة، فقال: «أما علي فأعلمهم بالحديث و العلل، و يحيى أعلمهم بالرجال، و أحمد أعلمهم بالفقه، و أبو خيثمة من النبلاء».

وقال أبو علي صالح بن محمد البغدادي: «أعلم من أدركت بعلل الحديث: ابن المديني. وأفقههم في الحديث: أحمد بن حنبل. وأحفظهم عند المذاكرة: أبو بكر بن أبي شيبة. وأعلمهم بالرجال والكنى وتصحيف المشايخ: يحيى بن معين. و أحفظهم عند المذاكرة أبو بكر ابن أبي شيبة. وأقهرهم بالحديث سليمان الشاذكوني».

وقال إسحاق بن إبراهيم بن عبد الحميد القرشي: سمعت عبد الله بن أحمد يقول: ذاكرت أبي ليلة الحفاظ، فقال: يا بني، قد كان الحفظ عندنا، ثم تحول إلى خراسان إلى هؤلاء الشباب الأربعة. قلت: من هم؟ قال: «أبو زرعة ذاك الرازي، ومحمد بن إسماعيل ذاك البخاري، وعبد الله بن عبد الرحمن ذاك السمرقندي، والحسن بن شجاع ذاك البلخي». قلت: يا أبه فمن أحفظ هؤلاء؟ قال: «أما أبو زرعة فأسردهم، وأما البخاري فأعرفهم (أي بالصحيح والضعيف)، وأما عبد الله يعني الدارمي فأتقنهم، وأما ابن شجاع فأجمعهم للأبواب».

النسائي

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤\١٣٣): «لم يكن أحد في رأس الثلاثمئة أحفظ من النسائي. هو أحذق بالحديث وعلله ورجاله من مسلم ومن أبي داود ومن أبي عيسى (الترمذي). وهو جارٍ في مِضمارِ البخاري وأبي زرعة. إلا أن فيه قليل تشيع وانحراف عن خصوم الإمام علي كمعاوية وعَمْرو، والله يسامحه».

وقال حمزة السهمي: «سُئِلَ الدراقطني إذا حدّثَ أبو عبد الرحمان النسائي وابن خزيمة بحديث، أيهما تقدمه؟». فقال: «أبو عبد الرحمان، فإنه لم يكن مثله، ولا أُقَدِّمُ عليه أحداً. ولم يكن في الورع مثله». وقال الدراقطني عنه كذلك: «كان أفقه مشايخ مصر في عصره، وأعلمهم بالحديث والرجال». وقال الدارقطني: «أبو عبد الرحمان مُقَدّمٌ على كل من يُذكَر بهذا العلم من أهل عصره».

أحمد بن حنبل

قال إسحاق بن راهويه: «كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأصحابنا. فكنا نتذاكر الحديث من طريق وطريقين وثلاثة. فيقول يحيى بن معين من بينهم: "وطريق كذا". فأقول: "أليس قد صَحّ هذا بإجماعٍ مِنا؟". فيقولون: "نعم". فأقول: "ما مراده؟ ما تفسيره؟ ما فِقهه؟". فيبقون كلهم (أي صامتين) إلا أحمد بن حنبل».

قال سعيد بن عمرو البردعي يوماً لأبي زُرعة: «يا أبا زرعة، أنت أحفظ أم أحمد بن حنبل؟». قال: «بل أحمد بن حنبل». قال: «وكيف عَلِمتَ ذاك؟». قال: «وجَدتُ كُتُبَ أحمد بن حنبل، ليس في أوائل الأجزاء ترجمة أسماء المحدثين الذين سَمِعَ منهم. فكان يحفظ كل جزءٍ ممّن سمِع. وأما أنا فلا أقدر على هذا».

وسُئِلَ الحافظ محمد بن مسلم بن وارة عن علي بن المديني ويحيى بن معين أيهما كان أحفظ؟ فقال: «كان علي أسرد وأتقن. وكان يحيى بن معين أفهم بصحيح الحديث وسقيمه. وأجمعهم أبو عبد الله أحمد بن حنبل: كان صاحب فقه وصاحب حفظ وصاحب معرفة».

قال ابن أبي حاتم: «سألت أبي عن أحمد بن حنبل وعلي بن المديني: أيهما كان أحفظ؟». قال: «كانا في الحفظ متقاربين. وكان أحمد أفقه، وكان علي أفهم بالحديث».

قال هارون بن إسحاق الهمداني: «الكلام في صحة الحديث وسقيمه لأحمد بن حنبل وعلي بن المديني».

علي بن المديني

قال البخاري: «ما استصغرت نفسي عند أحدٍ إلا عِند علي بن المديني. ما سمعتُ الحديث من فيّ إنسانٍ أشهى عندي أن أسمعه من فيّ علي».

وقال عباس العنبري: «الشاذكوني أعلم بصغير الحديث. وعلي بن المديني أعلم بجليله». وقال عمرو الناقد: قَدِمَ الشاذكوني بغداد، فقال لي أحمد بن حنبل: «اذهب بنا إليه نتعلم منه نقد الرجال».

قال عبد الرحمن بن مهدي: «علي بن المديني أعلم الناس بحديث رسول الله r، و خاصة بحديث ابن عيينة».

وقال الآجري: قيل لأبي داود: «علي أعلم أم أحمد؟». قال: «عليٌّ أعلم باختلاف الحديث من أحمد».

وقال أبو حاتم الرازي: «كان علي بن المديني علماً في الناس في معرفة الحديث والعلل».

وقال ابن حجر في التقريب: «أعلم أهل عصره بالحديث وعلله».

وقال الذهبي في الميزان: «إليه المنتهى في معرفة علل الحديث النبوي».

وقال ابن الأثير في اللباب: «وكان من أعلم أهل زمانه بعلل حديث رسول الله r».

يحيى بن معين

قال عبد الله بن الرومي: كنت عند أحمد، فجاء رجل فقال: «يا أبا عبد الله، انظر في هذه الأحاديث فإن فيها خطأ». قال: «عليك بأبي زكريا فإنه يعرف الخطأ». وكنت أنا وأحمد نختلف إلى يعقوب بن إبراهيم في "المغازي"، فقال أحمد: «ليت أن يحيى هنا». قلت: «وما تصنع به». قال: «يعرف الخطأ». وقال ابن الرومي: «ما رأيت أحداً قط يقول الحق في المشايخ غير يحيى، و غيره كان يتحامل بالقول».

و قال علي: «كنت إذا قدمت إلى بغداد منذ أربعين سنة، كان الذي يذاكرني أحمد بن حنبل. فربما اختلفنا في الشيء، فنسأل أبا زكريا يحيى بن معين، فيقوم فيخرجه. ما كان أعرفه بموضع حديثه!».

قال العجلي: «ما خلق الله تعالى أحداً كان أعرف بالحديث من يحيى بن معين. ولقد كان يجتمع مع أحمد و ابن المديني و نظرائهم، فكان هو الذي ينتخب لهم الأحاديث لا يتقدّمه منهم أحد. و لقد كان يُؤتى بالأحاديث قد خُلِطَتْ و تَلَبَّسَتْ فيقول: هذا الحديث كذا، و هذا كذا، فيكون كما قال».

وسئل ابن وارة عن: ابن معين وابن المديني أيهما أحفظ؟ فقال: «كان علي أسرد وأتقن، وكان يحيى أفهم بصحيح الحديث وسقيمه».

وقال الآجري: قلت لأبي داود: «أيما أعلم بالرجال: علي أو يحيى؟» قال: «يحيى عالمٌ بالرجال. وليس عند عليٍّ من خَبَرِ أهل الشام شيء».

البخاري

قال مهيار: «رأيت قتيبة مع يحيى بن معين، وهما جميعان يختلفان إلى محمد بن إسماعيل. فرأيتُ يحيى مُنقاداً له في المعرفة». وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: «ما أخرجت خُراسان مثل محمد بن إسماعيل البخاري».

قال أحمد بن أبي بكر المديني: «محمد بن إسماعيل أفقه عندنا و أبصر من ابن حنبل». فقال رجل من جلسائه: «جاوزتَ الحد». فقال أبو مصعب: «لو أدركتَ مالِكاً و نظرتَ إلى وجهه و وجه محمد بن إسماعيل، لقُلت كِلاهما واحدٌ في الفِقهِ و الحديث». قلت: وبهذا وكثير مثله نرد على الغزالي الجاهل الذي زعم أن أحاديث صحيح البخاري تحتاج لنقد متون لأن البخاري لم يكن فقيهاً.

قال حاشد بن عبد الله: «كنا عند إسحاق وعمرو وهو يستملي على البخاري، وأصحاب الحديث يكتبون عنه، وإسحاق يقول: "هو أبصر مني". وكان البخاري يومئذ شاباً». وقال

عبد الله بن سعيد بن جعفر: «لما مات أحمد بن حرب النيسابوري، ركب محمد وإسحاق يشيعان جنازته. فكنت أسمع أهل المعرفة بنيسابور ينظرون ويقولون: "محمد أفقه من إسحاق"».

و قال أبو عمرو الخفاف: «حدثنا التقيّ النقيّ العالِم الذي لم أر مثله محمد بن إسماعيل. و هو أعلم بالحديث من إسحاق و أحمد و غيرهما بعشرين درجة. و من قال فيه شيئاً، فعليه مِنّي ألف لعنة». قلت: ليس بعشرين درجة.

قال علي بن حجر: «أخرجت خراسان ثلاثة: أبو زرعة، ومحمد بن إسماعيل، وعبد الله بن عبد الرحمن الله الدارمي. ومحمد عندي أبصرهم وأعلمهم وأفقههم». وقال الدارمي: « محمد بن إسماعيل أبصر مني». وسُئِلَ الفضل بن العباس الرازي: أيهما أحفظ أبو زرعة أو محمد بن إسماعيل؟ فقال: «محمد بن إسماعيل جَهِدتُ الجَهد على أن أجيءَ بحديثٍ لا يعرفه، فما أمكنني. و أنا أُغْرِبُ على أبي زُرعة عدد شعره!». وذكر الترمذي في "علله" الدارمي وأبا زرعة ثم قال: «ولم أر أحداً بالعراق ولا بخراسان في معنى العلل والتاريخ ومعرفة الأسانيد كبير أحد، أعلم من محمد بن إسماعيل». و قال الحسين بن محمد بن حاتم المعروف بعبيد العجل: «ما رأيت مثل محمد بن إسماعيل. و مسلمٌ لم يكن يبلغه. و رأيت أبا زرعة و أبا حاتم يستمعان قوله».

قال ابن خزيمة: «ما رأيت تحت أديم السماء أعلم بحديث رسول الله r و لا أحفظ له من البخاري». وقال أبو عبد الله الحاكم: «محمد بن إسماعيل البخاري إمام أهل الحديث». وقال الأخرم: «رأيت مسلم بن الحجاج بين يديّ البخاري، و هو يسأله سؤال الصبيّ المتعلِّم». وقال له مسلم: «أشهد أنه ليس في الدنيا مثلك». وقال مسلم بن الحجاج للبخاري: «دعني أُقبّل رجليك يا أستاذ الأستاذين، وسيّد المحدّثين، وطبيب الحديث في علله».

وسُئِلَ ابن الأخرم عن حديثٍ، فقال: «إن البخاري لم يخرجه». فقال له السائل: «قد خَرَّجهُ مسلم». فقال ابن الأخرم: «إن البخاري كان أعلم من مسلم و مِنكَ و مِنّي». و ذُكِرَ له قصة محمد بن يحيى الذهلي معه فقال: «ما لمحمد بن يحيى و لمحمد بن إسماعيل؟ كان محمد أمة من الأمم، و أعلم من محمد بن يحيى بكذا و كذا. كان دَيّناً فاضلاً، يُحسِنُ كل شيء».

أبو حاتم الرازي

قال عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: سمعت موسى بن إسحاق القاضي يقول: «ما رأيت أحفظ من والدك». قال عبد الرحمن: «و قد رأى أحمد بن حنبل و يحيى بن معين، و يحيى الحماني، و أبا بكر بن أبي شيبة، و ابن نمير، و غيرهم». فقلت له: «فرأيت أبا زرعة؟». قال: «لا».

الذهلي

محمد بن يحيى الذّهلي: كان أعلم الأئمة بحديث الزهري، وكان فيه تساهل خفيف في التوثيق. قال عنه أحمد بن حنبل: «ما رأيت أحداً أعلم بحديث الزّهري منه، و لا أصحّ كتاباً منه». وقال سعيد بن منصور ليحيى بن معين: «لِمَ لا تجمع حديث الزهري؟». فقال: «كفانا محمد بن يحيى جمع حديث الزهري». و قال الذهلي: قال لي علي ابن المديني: «أنت وارِثُ الزّهري». و قال إبراهيم بن موسى الرازي: «من أراد الزهري لم يستغنِ عن محمد بن يحيى». و قال الدارقطني: «من أحب أن يعرف قصور عِلمهِ عن عِلمِ السلف، فلينظُر في "علل حديث الزهري" لمحمد بن يحيى». قيل لأحمد بن حنبل: «من أعرف الناس بأحاديث ابن شهاب؟». قال: «أحمد بن صالح المصري، و محمد بن يحيى النيسابوري». وقال له ابن المديني: «أنت وراث الزهري».

وجاء في المراسيل لابن أبي حاتم (١ | ١٩١): «محمد بن يحيى كان بابه السلامة» يشير إلى تساهله.

الدارقطني

قال طاهر المقدسي: سُئِلَ الحافظ سعد بن علي عن الدارقطني وابن مندة والحاكم وعبد الغني، فقال: «أما الدارقطني (ببغداد) فأعلمهم بالعلل. وأما ابن مندة (بأصبهان) فأكثرهم حديثاً، مع المعرفة التامة. وأما الحاكم (بنيسابور) فأحسنهم تصنيفاً. وأما عبد الغني (بمصر) فأعرفهم بالأنساب».

المتأخرون

قال الذهبي عن حفاظ عصره: «أعلمهم بعلل الحديث والاستنباط ابن دقيق العيد. وأعلمهم بالأنساب الدّمياطي. وأحفظهم للمتون ابن تيمية. وأعلمهم بالرجال المِزّي».

وقال السيوطي: «أربعةٌ تعاصروا: السراج البلقيني والسراج بن الملقن والزين العراقي والنور الهيثمي. أعلمهم بالفقه ومداركه: البلقيني. وأعلمهم بالحديث ومتونه: العراقي. وأكثرهم تصنيفاً: ابن الملقن. وأحفظهم للمتون: الهيثمي».

فوائد وأقوال ومنوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلام الأئمة خبر لا اجتهاد

هل كلام الأئمة في بيان أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً، وكلامهم في بيان مراتب الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً من باب الخبر المحض الذي يلزمنا قبوله مطلقاً؟ أو من باب الاجتهاد المحض؟ فلا يلزمنا قبوله إنما ننظر فيه ونستفيد منه. أو هو خبر مشوب في اجتهاد؟ قال ابن حجر في "نكته" (٢ | ٧٢٦): «وبهذا التقرير يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين، وشدة فحصهم، وقوة بحثهم، وصحة نظرهم، وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك، والتسليم لهم فيه». قال الشيخ عبد الله السعد عن قول ابن حجر "إلى تقليدهم": «الذي يظهر أن الحافظ ابن حجر لا يقصد التقليد الأعمى، وإنما يقصد المتابعة لهم والسير على مناهجهم».

ولا ريب أن تضعيف الرجال وتوثيقهم أمرٌ اجتهادي، وكذلك تصحيح الأحاديث وتضعيفها. ولا يَخفى أن ظنّ المجتهد لا يكون حُجّةً على مجتهدٍ آخر. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١ | ٥٨٥): «تعليل الأئمة للأحاديث مبنيٌّ على غلبة الظن. فإذا قالوا أخطأ فلان في كذا، لم يتعيّن خطؤه في نفس الأمر. بل هو راجح الاحتمال، فيُعتمَد. ولولا ذلك لما اشترطوا انتفاء الشاذ –وهو ما يخالف الثقة فيه من هو أرجح منه– في حَدّ الصحيح». قلت: ولا يَلزم من رجحان الاحتمال في جانبٍ عند واحد، رُجحانُهُ فيه عند غيره أيضاً. وكم من حديثٍ قد اختلف علماء السلف في تصحيحه وتضعيفه. وتجد الحديث الواحد يقول عنه بعضهم صحيح، وبعضهم يقول عنه موضوع. وهل هذا إلا لاختلاف الظنون؟ بل إنهم اختلفوا في تجريح وتوثيق الرجال أنفسهم. فترى الواحد يقول عنه بعض الأئمة ثقة ثبت، والبعض يقول عنه كذاب ضعيف. فلذلك قالوا لا يُقبل الجرح إلا مفسراً. وإذا كان هذا في جرح الرجال، فهو أولى في جرح الأحاديث وتعليلها. فإن قيل إن هؤلاء أئمة علماء عارفين بأصول الحديث. قلنا وكذلك

الأئمة الأربعة علماء عارفين بأصول الفقه. فإن صح تقليد النسائي في تضعيف الحديث فيما لم يذكر له حجة، فمن الأولى تقليد أبي حنيفة في الفقه فيما لم يذكر له حجة. فإنك إن ألزمت الناس بالتقليد في الحديث دون السؤال عن الحجة، يلزمك إلزامهم بالتقليد في الفقه دون السؤال عن الدليل. فظهر بطلان ذلك والله وليّ التوفيق.

وأظن من الواضح أن كلامنا في الحديث الذي لم نقف فيه إلا على كلام مجمل لأحد الأئمة في بيان درجته. فإن لم يأتنا في الحديث الواحد إلا قول واحد من أحد الأئمة المتقدمين، على شكل جرح مبهم. وبحثنا فلم نجد للحديث علة ولا وجدنا أحد من المتقدمين وافقه. فإن هذا الجرح مبهم غير ملزم. ولو أنه بلا شك يضعف من صحة الحديث.

فائدة: قال الإمام الذهبي –وهو من أهل الاستقراءِ التام في نقد الرجال (كما وصفه ابن حجر والسخاوي والسيوطي والسبكي)–: «لم يجتمع اثنانِ من علماءِ هذا الشأن على توثيق ضعيف، ولا على تضعيف ثقة». أي لم يقع الاتفاق من العلماء على توثيق ضعيف. بل إذا وثقه بعضهم، ضعّفه آخرون. كما لم يقع الاتفاق من علماء الجرح والتعديل على تضعيف ثقة. فإذا ضعّفه بعضهم، وثَّقه آخرون. ولفظ "اثنان" هنا المرادُ به الجميعُ كقولهم: هذا أمرٌ لا يختلف فيه اثنان. أي يتفق عليه الجميعُ ولا يُنازعُ فيه أحد.

جناية بعض المتأخرين على المتقدمين

قال ربيع المدخلي في كتابه "بين الإمامين مسلم والدارقطني" (ص٥٨): «ولو درس أبو حاتم وغيره من الأئمة –حتى البخاري– دراسةً وافية، لما تجاوزا –في نظري– النتائج التي وصلتُ إليها. لأنني –بحمد الله– طبّقتُ قواعد المحدثين بكلِّ دقّة، ولم آل في ذلك جهداً»، وهذا غاية في الكبر والغرور. ومن تأمل هذه المسألة وخطورتها المنهجية تبين لنا تساهل المتأخرين وعبثهم بالتصحيح. ومن تلك المضحكات المبكيات ما وقعت عليه لبعضهم بعد أن أورد حديثاً وذكر أن الأمام أحمد قال:«لا يثبت فيه شيء». قال هذا المتَعَالِم: «بل ثبت فيه»! وقول الآخر عن حديث ضَعَّفَه الرّازِيّان: «وإن ضعفاه، فقد صَحّحَه الألباني (!!)».

أخطاء يقع بها بعض الطلبة حول منهج المتقدمين

هذه أخطاء يقع بها بعض طلبة العلم في علم الحديث النبوي بسبب خطأ في فهم منهج الأئمة المتقدمين.

١- رد زيادة الثقة دوماً. حيث أن المتأخرين يقبلون زيادة الثقة دوماً، فيتوهم بعض الطلبة أن منهج المتقدمين هو رد تلك الثقة مطلقاً، وليس الأمر كذلك. فالأئمة المتقدمون لم يقبلوا زيادة الثقة بإطلاقها، بل كانوا يبحثون بعناية في كل حالة. وهذا من أهم الفروق بين منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين (أي بعد عصر النسائي). والأصل أنها مقبولة إذا كان المتفرد بها ثقة ثبتاً ولم تكن منافية لأصل الحديث. وعلى هذا نص علماء الشان. قال الدرقطني في علله (٢ | ٧٤) و (٢ | ١٨٢) و (٣ | ٩٧) و (٩ | ٢٨٠): «وزيادة الثقة مقبولة». وقال أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان في العلل (١ | ٤٦٥): «زيادة الثقة مقبولة». وقال أبو زرعة في العلل (١ | ٣١٧): «إذا زاد حافظ على حافظ قُبِل». وقال البخاري: «الزيادة من الثقة مقبولة». وهذا طبعاً فيه تفصيل طويل ليس هذا موضعه، والمقصود بيان خطأ الرد دوماً.

٢- تضعيف الحديث بأي تفرد. وهذا خطأ مشابه للأول، فليس كل تفرد هو مظنة ضعف للحديث، بل هذا يختلف حسب قوة حفظ المتفرد، وكذلك طبقته. فالتفرد في الطبقات العليا مثل كبار التابعين أكثر قبولاً من التفرد في الرواة المتأخرين بعد عصر تدوين الحديث.

٣- إغلاق باب الحكم على الأحاديث بالصحة والضعف. هذا خطأ فكثير من الأحاديث لم يحكم عليها أحد من المتقدمين بالصحة أو الضعف، فكيف نتركها بغير حكم؟ كما أن هناك أحاديث لم يتكلم بها إلا قلائل، وقد يكون المتكلم متشدداً مثل أبي حاتم، أو متساهلاً في التصحيح مثل الترمذي وابن خزيمة. فنحن نحترم علمهم الغزير ونستفيد من أقوالهم دون الجمود عليها. أما لو كان حديثاً مشهوراً تكلم عليه جماعة منهم، واتفقوا على رأي فيه، فلا يجوز أن نخالف إجماعهم لقول أحد من المتأخرين.

٤- إهمال كل ما كتبه العلماء المتأخرون. وهذا خطأ فليس كل ما يقرره المتأخرون مردود. وإنما يكون كلام المتأخرين مردوداً إن خالف إجماعاً متيقناً من المتقدمين، وأما سوى ذلك فلا. وبالتالي فلم لا نستفيد من التخريج الذي صنعه المتأخرون دون الجمود عليه؟

الخصائص الحديثية لكل بلد من البلدان

قال الخطيب في "الجامع لأخلاق الراوي" (٢|٢٨٦): «أصحُّ طرق السنن: ما يرويه أهل الحرمين —مكة والمدينة—. فإن التدليسَ فيهم قليل. والاشتهارَ بالكذبِ ووضعَ الحديث، عندهم عزيز». قلت: وغالب الكذب في أحاديث أهل الحجاز هو من الموالي الفرس. فقد يثق بهم البعض كونهم موالي للصحابة فيوثقهم ويأخذ عنهم. قال الخطيب ما مختصره: «ولأهلِ اليمن روايات جَيّدة وطُرُقٌ صحيحة، ومَرجِعُها إلى الحجاز أيضاً، إلا أنها قليلة. وأما أهل البَصْرة فلهم من السُّنَنِ الثابتة بالأسانيد الواضحة ما ليس لغيرهم، مع إكثارهم وانتشار رواياتهم. والكوفيون كالبصريين في الكَثرة. غير أن رواياتهم: كثيرةُ الدَّغَل (هو دَخَلٌ في الأمر مُفْسِد)، قليلةُ السلامة من العِلَل. وحديثُ الشاميين أكثره مَراسيلٌ ومَقَاطيع. وما اتَّصَلَ منه مما اسنده الثِّقات، فإنه صالح. والغالب عليه ما يتعلّق بالمواعظ وأحاديث الرَّغائِب (قلت: هذا لأنهم أهل جهادٍ وغزو). وللمصريّين روايات مستقيمة، إلا أنها ليست بالكثيرة». قلت: قلتها بسبب قلة الصحابة الذي استوطنوا مصر.

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٠|٣١٦): «اتفق أهل العلم بالحديث على أن أصحَّ الأحاديث: أحاديث أهلُ المدينة، ثم أحاديث أهل البصرة. وأما أحاديث أهل الشام، فهي دون ذلك. فإنه لم يكن لهم من الإسناد المتصل وضبط الألفاظ ما لهؤلاء. ولم يكن فيهم —يعني أهل المدينة ومكة والبصرة والشام— من يُعرَفُ بالكذب (قلت: كان فيهم بعض الموالي الكذابين) لكن مِنهم من يَضبُط، ومنهم من لا يضبط (أي لا يحفظ الحديث ويضبط لفظه). وأما أهل الكوفة، فلم يكن الكذب في أهل بلدٍ أكثر منه فيهم. ففي زمن التابعين، كان بها خلقٌ كثيرون، مِنهم معرفون بالكذب، لا سيما الشيعة فإنهم أكثر الطوائف كَذِباً باتفاق أهل العِلم. ولأجل هذا يُذكَرُ عن مالك —وغيره من أهل المدينة— أنهم لم يكونوا يحتجّون بعامة أحاديث أهل العراق لأنهم قد علِموا أن فيهم كذّابين. ولم يكونوا يميّزون بين الصادق والكاذب. فأما إذا علموا صِدقَ الحديث، فإنهم يحتجّون به».

قال هشام بن عُرْوة بن الزبير: «إذا حدّثَكَ العراقيُّ بألف حديث، فألقِ تسعمئةٍ وتسعين، وكن من الباقي في شَك». وقال الحافظ أبو يعلى الخليلي في كتاب "الإرشاد" (١ | ٤٢٠): «لأهل الكوفة من الضعفاء ما لا يُمكن عدُّهم. قال بعض الحفاظ: تأمّلتُ ما وضعه أهل الكوفة في فضائل علي وأهل بيته، فزاد على ثلاثمئة ألف». وعلق على هذا الإمامُ ابن القيم في المنار المنيف (ص١٦١): «ولا تستبعد هذا. فإنك لو تتبعت ما عندهم من ذلك لوجدت الأمر كما قال». ثم روى الخليلي بإسناد جيد عن محمد بن إدريس —ورّاق الحُمَيدي— (من أهل الصدق) قال: «قال أهل المدينة: وضعنا سبعين حديثاً نجرّب بها أهل العراق، فبعثنا إلى الكوفة والبصرة. فأهل البصرة ردوها إلينا ولم يقبلوها، وقالوا هذه كلها موضوعة. وأهل الكوفة ردوها إلينا، وقد وضعوا لكل حديث أسانيد!!». وقال ابن عدي في الكامل (٢ | ٢١٨): «الغالب في الكوفيين التشيّع». وجاء في "المعرفة و التاريخ" (٢ | ٨٠٦): «قَلّما كان يُرى كوفيٌّ ليس له ميول شيعية». وجاء في السنة للخلال (٢ | ٣٩٥): «أهل الكوفة يفضلون علياً على عثمان».

وهذا ليس مقصوراً على الكوفة فحسب (وإن كانت مركز التشيع)، بل امتد التشيع ليشمل سائر العراق. وصح عن الإمام أحمد أنه قال: «كان عامة أهل "واسط" يتشيّعون»، رواه الخلال في "السنة" (٢ | ٣٩٤) بإسناد صحيح. وروى عنه أبو طالب أحمد بن حميد قوله: «أهل البصرة يغلون في علي». وامتد التشيع ليشمل بلاد الفرس كذلك، خاصة خراسان التي هي مركز الشعوبية والحقد ضد العرب. ولذلك اختارها العباسيون لتكون مركز ثورتهم ضد الأمويين.

وقال الحاكم في "معرفة علوم الحديث" (ص١١١): «وأكثر المحدثين تدليساً أهل الكوفة، ونفَرٌ يسيرٌ من أهل البصرة». ولذلك اشتهر عند العراقيين كشعبة بن الحجاج وغيره الاهتمام بالتدليس والمدلّسين. أمّا الحجازيين والشاميين فقلّ عندهم التدليس. حتى قيل أنّ أوّل من أعلم الشاميين بوجود التدليس هو الزهري. ولكن الإرسال عند الشاميين كثير، لندرة الكذب بينهم. قال ابن أبي حاتم عن أحد الشاميين القدماء: «أحاديثه مراسيل». قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٤ | ٤٨٨): «يعني أنه يرسل عمن لم يلقه، كعوائد الشاميين. إنما اعتنوا بالإسناد لما

سكن فيهم الزهري ونحوه». يشير إلى ما قاله الوليد بن مسلم: خرج الزهري فقال: «يا أهل الشام. ما لي أرى أحاديثكم ليست لها أزمَّة ولا خطم؟». قال الوليد: «فتمسك أصحابنا بالأسانيد من يومئذ». وقد كان في الحجاز من يدلس، من أمثال أبي الزبير و ابن جريج، لكن هذا قليل. أما الإرسال عند قدمائهم فأكثر، من أمثال سعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٣|٣٤٦): «أعلم الناس بالمغازي: أهل المدينة، ثم أهل الشام، ثم أهل العراق. فأهل المدينة أعلم بها، لأنها كانت عندهم. وأهل الشام كانوا أهل غزو وجهاد، فكان لهم من العلم بالجهاد والسير ما ليس لغيرهم. ولهذا عَظَّمَ الناس كتاب أبي إسحاق الفزاري الذي صنفه في ذلك. وجعلوا الأوزاعي أعلم بهذا الباب من غيره من علماء الأمصار». وقد ذكر حسين عطوان في كتابه "رواية الشاميين للمغازي والسير" أمثلة كثيرة على ذلك.

ومما يذكر هنا أن الكذب في الشاميين والحجازيين نادر. لكن من قدماء الشاميين من لا يضبط ألفاظ الحديث مع صدقه وصلاحه. أما في عهد الزهري فصار رجال الشام يعتنون بضبط ألفاظ الأحاديث. قال د. عطوان (ص١٧٨): «أما تلاميذ الزهري فهم أهل ضبط وحفظ. واعتدَّ تلاميذ الزهري من أهل الشام بالحفظ والرواية، فكانوا مشهورين بدقة الحفظ وجودة الرواية عنه. واعتدّوا كذلك بالتقييد والكتابة، فدوّنوا ما سمعوه منه، وصنفوه في كتبٍ مستقلة».

أما مدرسة الحديث في البصرة، فقد تكلم عنها الدكتور محمد أمين القضاة في كتابه "مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري". وقد ذكر (ص٣٦٥) وما بعدها معالم هذه المدرسة. قال: «وكذلك فإنا لا نكاد نجد رأياً انفرد به البصريون كلهم، عن سائر علماء الأقطار الأخرى». ثم ذكر أن منهج البصريين وجوب ذكر حال الراوي. وذكر أن منهج علماء الحديث في البصرة في الجرح والتعديل يغلب عليه التشدد. وذكر أن للبصريين مذهب مستقل في السن التي يصح عندها سماع الصغير، وهي العاشرة. وذكر أن مذهب أكثر أهل البصرة في مسألة العرض على العالم أن القراءة أفضل من السماع. وذكر حكم الرواية بالمعنى، واختلاف أهل

البصرة في ذلك. وذكر منهج البصريين في الأخذ عن أهل البدع وهو: قبول خبر غير الدعاة من أهل الأهواء، فأما الدعاة فلا يحتج بهم. وهو ما نقل عن كثير من علماء البصرة. وذكر حكم استفهام الكلمة والشيء من غير الراوي كالمستملي، ونقل عن علماء البصرة جوازه. وذكر حكم رواية من لم يره، فذكر أن شعبة لا يجيز ذلك، بينما ذهب جمهور أهل البصرة إلى الجواز.

الفوارق اللغوية بين مدرستي الكوفة والبصرة

كانت البصرة أقرب إلى البوادي من الكوفة، ولذلك فصُح إعرابُها، وتميّز أهلها بالصحيح، وكانت مثابة الجُفاة الخُلّص من أعراب البادية. وبها نشأ علم النحو، ووصل إلى ذروته على يد أبي عمرو بن العلاء (صاحب القراءة المشهورة) ثم على يد تلميذه الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ| ٧٩١م)، ثم تلميذه سيبويه صاحب أشهر كتاب في النحو، ثم يأتي بعده أبو العباس المبرد. فالبصرة أول مدينة عنيت بالنحو واللغة وتدوينها، واختراع القواعد لها. حتى أتت الكوفة بعدها بنحو مئة عام كي تؤسس مذهباً خاصاً بقيادة الكسائي (صاحب القراءة المشهورة) يضاهي مذهب البصرة وينازعه. وتتلمذ نحويو الكوفة بالبصرة أولاً ثم استقلوا بمذهبهم الخاص. قال ابن النديم: «قَدَّمنا البصريين أولاً، لأن علم العربية عنهم أُخذ».

كان أكثر أهل الكوفة من عرب اليمن. وكان يطرأ عليها ضعاف الأعراب، علاوة على أنها كانت قريبة من الفرس، حيث كثر فيها الموالي. لذا لانت جوانب ألسنة أهلها، واعتراها الشاذ من الكلام. وتميزت مدرسة الكوفة بالتساهل في الرواية، والاتساع في القياس، حتى على شواذ الأبيات الشعرية، ثم بالمخالفة في المصطلحات النحوية وما يتصل بها من العوامل. وقد قام الكسائي (صاحب القراءة) وتلميذه الفراء بوضع أسس وأصول النحو الكوفي، بحيث صار مقابلا للنحو البصري، مع المحافظة على الأركان العامة للنحو. لهذا امتاز لسان البصريين عن لسان الكوفيين؛ لأنهم أخذوه من منبعِه الأصلي، وهو لسان الأعراب الأقحاح، يقول الرِّياشي أبو الفضل البصري، وهو يلمز الكوفيين: «إنما أخذنا اللغة من حَرَشَةَ الضِّباب وأَكَلَة اليرابيع،

وهؤلاء أخذوا اللغة من أهل السواد أَكَلَة الكواميخ والشَّواريز». ويقول أبو محمد اليزيدي البصري:

كنَّا نَقِيسُ النحوَ فيما مَضى ** على لسانِ العَرَبِ الأوَّلِ

فجاءَ أقوامٌ يقيسُونَهُ ** على لُغَى أشياخ قُطْرُبُلِ

فمدرسة أهل البصرة فيها العلماء المحافظون المتأثرون بمدرسة الحجاز. فكانوا لا يقبلون في اللغة إلا ما كان شائعاً منتشراً بين العرب وبخاصة عرب الحجاز. ولا مجال في اللغة للتعديل أو التبديل. أما مدرسة أهل الكوفة فهي أكثر انفتاحاً إلى درجة قبول كل ما ورد عند الأعراب من بينات وشواهد مهما كان أصلها. وبالتالي وقع بعض الشذوذ والتوسع في هذه المدرسة. فأحياناً يكون الصواب مع مدرسة البصرة، وأحياناً أخرى يكون الصواب مع مدرسة الكوفة. مع العلم أن أهم النحويين المتأخرين ابن مالك و ابن هشام يأخذان بمذهب البصرة في معظم المسائل، ويندر أن يختارا الوجه الكوفي.

بعض ما جاء في ذم حديث أهل الكوفة

قال أبو داود في السؤالات (١٤١ و١٤٢): سمعت أحمد يقول: «أهل الكوفة ليس لحديثهم نور، يذكرون الأخبار».

سمعت أحمد قال: قال عبد الرحمن بن مهدي: قلت لابن المبارك: «أهل الكوفة ليس يُبصرون الحديث». فقال: «كيف؟!». ثم لقيته بعد ذلك، فقال لي: «وجدتُ الأمر على ما قلتَ». قال أحمد: «كانوا يسألونه عن رأي حماد، والزهري، وأحاديث الصغار».

روى ابن سعد في الطبقات (ص١٧١ القسم المتمم) والفسوي في المعرفة (٢ | ٧٦١) وأحمد بن أبي خيثمة في التاريخ (٢ | ٣٩٥) من طرق عن عبد الرزاق، قال: أنا معمر، قال: سمعت الزهري يقول: «يخرج الحديث شبراً، فيرجع ذراعاً —يعني من العراق، وأشار بيده—، إذا أوغل الحديث هنالك فرويدا به».

وقال الفسوي (٢|٧٥٦): حدثنا أبو بكر الحميدي حدثنا يحيى بن سليم (صدوق سيء الحفظ، لكن حدث الحميدي من كتابه) قال: سمعت محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان (صدوق) يحدث عن الزهري قال: قالت عائشة: «يا أهل العراق، أهل الشام خير منكم: خرج إليهم نفر من أصحاب رسول الله كثير، فحدثونا بما نعرف. وخرج إليكم نفر من أصحاب رسول الله قليل، فحدثتمونا بما نعرف وما لا نعرف».

قال وقال الزهري: «إذا سمعت بالحديث العراقي فاردد به ثم اردد». وقال البيهقي [كما عند ابن عساكر ١|٣٢٧]: فأرود به، ثم أرود به. وهو الصواب.

حدثنا هشام بن عمار ثنا عبد الملك بن محمد (فيه خلاف) ثنا زهير قال: قال لي هشام بن عروة: «يا زهير، إذا حدثك العراقي ألف حديث، فاطرح تسع مئة وتسعة وتسعين حديثاً، وكن من الباقي في شك».

وقال حدثنا عبد الملك قال سمعت الأوزاعي يقول: «كانت الخلفاء بالشام. فإذا كانت بلية. سألوا عنها علماء أهل الشام وأهل المدينة. وكانت أحاديث أهل العراق لا تجاوز جدر بيوتهم. فمتى كان علماء أهل الشام يحملون عن خوارج أهل العراق؟!».

سمعت الحسن بن الربيع (جيد) قال: سمعت ابن المبارك يقول: «ما رحلت إلى الشام، إلا لأستغني عن حديث أهل الكوفة».

حدثنا عبيد الله بن موسى عن إسماعيل بن أبي خالد (ثقة ثبت) عن قرة العجلي عن عبد الملك ابن أخي القعقاع أبي ثور قال حججت فلقيت عبد الله بن عمر فسألته عن أشياء فزبرني وزجرني فلما قضيت نسك حجتي قلت لآتينه فلأسلمن عليه فأتيته فقلت: السلام عليك يا أبا عبد الرحمن جئت من شقة بعيدة وأريد أن أسألك عن أشياء. فزبرتني وزجرتني ولا أراك إلا قد أنميت في جنبي فقال: «إنكم –معشر أهل العراق– تروون عنا ما لا نقول».

حدثني عبد العزيز بن عبد الله الأويسي (ثقة) حدثنا إبراهيم بن سعد (ثقة ثبت) عن خالته ابنة سعد بن أبي وقاص قالت: سألت سعد بن أبي وقاص عن شيء فاستعجب، فقيل له في ذلك فقال: «إني أكره أن أحدثكم حديثاً فتجعلونه مئة حديث». [ابن أبي خيثمة ٣ | ٦]

حدثني محمد بن يحيى ثنا سفيان عن الزهري قال: «إذا أوغل الحديث هناك —يعني العراق— فاردد به».

حدثني سعيد بن أسد (بن موسى) حدثنا ضمرة (جيد) عن رجاء بن أبي سلمة (ثقة) عن الزهري قال: «لا يزال يُعرف الحديث، ما لم يقل هاهنا»، وأومأ بيده إلى العراق.

حدثنا أبو النعمان محمد بن الفضل (ثقة) حدثنا حماد بن زيد (ثبت) والنعمان بن راشد (ضعيف) قال: سمعت الزهري يحدث حديث المجذوم، فقلت: يا أبا بكر من حدثك؟ قال: أنت حدثتنيه. ممن سمعته؟ قلت: من رجل من أهل الكوفة. قال: «أفسدته. إن في حديث الكوفة دعاءا كثيرا».

وقال الفسوي في (المعرفة ٢ | ٧٦٢): حدثنا العباس حدثنا سليمان بن أيوب الهاشمي (لم أعرفه) عن إبراهيم بن سعد قال: «لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق ننكرها، ما كتبت حديثنا (أهل المدينة) ولا أذنت في كتابته». حدثنا أبو اليمان (ثقة ثبت) ثنا حريز بن عثمان (ثقة ثبت) عن عبد الرحمن بن ميسرة (من الوحدان) عن أبي عذبة الحمصي (لم أعرفه) قال: قدمت على عمر بن الخطاب رابع أربعة من الشام ونحن حاج، فبينا نحن عنده أتاه آت من قبل العراق، فأخبر إنهم قد حصبوا إمامهم، وقد كان عمر عوضهم منه مكان إمام كان قبله، فحصبوه، فخرج إلى الصلاة مغضباً فسها في صلاته، ثم أقبل على الناس فقال: من ها هنا من أهل الشام ؟ فقمت أنا وأصحابي فقال: يا أهل الشام تجهزوا لأهل العراق فإن الشيطان قد باض فيهم وفرخ، ثم قال: اللهم إنهم قد لبسوا علي فلبس عليهم، وعجل لهم الغلام الثقفي يحكم فيهم بحكم الجاهلية، لا يقبل من محسنهم، ولا يتجاوز عن مسيئهم. رواه أبو صالح (كاتب الليث) أخبرني معاوية بن صالح عن شريح بن عبيد (ثقة) عن أبي عذبة الحضرمي.

وقال الترمذي: سمعت الجارود (بن معاذ السلمي، ثقة مرجئ) يقول: سمعت وكيعاً يقول: «لولا جابر الجعفي، لكان أهل الكوفة بغير حديث». (الجامع، المعروف بالسنن رقم ٢٠٦) وسنده صحيح. وجابر من غلاة الشيعة، وقد ذكر أبو حنيفة أنه ما لقي أكذب منه.

وروى أبو العرب التميمي عن وكيع قال: «كأن النبي الذي بالكوفة غير النبي الذي أرسله الله». (ورقة بخط أبي العرب بالمكتبة العتيقة بالقيروان، نقلها المستشرق ميكلوش موراني). و وكيع من أئمة محدثي الكوفة.

قال المغيرة بن مقسم: «لم يكن يصدق على علي t –يعني في الحديث عنه– إلا أصحاب عبد الله بن مسعود». أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١|٢٤٩): «والكذب كان قليلا في السلف. أما الصحابة، فلم يعرف فيهم ولله الحمد من تعمد الكذب على النبي، كما لم يُعرف فيهم من كان من أهل البدع المعروفة كبدع الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة، فلم يُعرف فيهم أحد من هؤلاء الفرق... وأما التابعون فلم يُعرف تعمد الكذب في التابعين من أهل مكة والمدينة والشام والبصرة، بخلاف الشيعة (خاصة في الكوفة) فإن الكذب معروف فيهم. وقد عُرِفَ الكذب بعد هؤلاء في طوائف. وأما الغلط فلا يسلم منه أكثر الناس. بل في الصحابة من قد يغلط أحياناً، وفي من بعدهم. ولهذا كان فيما صُنّف في الصحيح أحاديث يعلم أنها غلط، وإن كان جمهور متون الصحيحين مما يُعلم أنه حق»

مصطلحات

قول النسائي «ليس بالقوي». قال الذهبي في الموقظة (ص٨٢): «ليس بجرح مفسد»، يقصد أنها تفيد تليين الراوي. ويظهر أن أبا حاتم يستعملها لهذا الغرض، لكن استعملها البخاري وأبو أحمد الحاكم في بعض المتروكين، مثل سعد بن طريف المجمع على ضعفه (كما قال الذهبي) وقد اتهمه ابن حبان بوضع الحديث.

قول ابن معين «يكتب حديثه». قال ابن عدي: «يعني في جملة الضعفاء».

قول أبي حاتم «يكتب حديثه». قال الذهبي في السير (٦\٣٦٠): «علمت بالاستقراء التام أن أبا حاتم الرازي إذا قال في رجل يكتب حديثه، أنه عنده ليس بحجة».

قول أبي حاتم «يُكتب حديثه، ولا يُحتج به» أي يُكتب حديثه في المتابعات والشواهد، ولا يُحتج به إذا انفرد. وهذه تقابل درجة صدوق أو درجة لين الحديث عند باقي المحدثين. قال أبو حاتم في الجرح والتعديل (١\١٣٣): «إبراهيم بن مهاجر ليس بالقوي. هو وحصين بن عبد الرحمن، وعطاء بن السائب، قريب بعضهم من بعض: محلهم عندنا محل الصدق. يكتب حديثهم ولا يحتج بهم. قلت (أي ابن أبي حاتم) لأبي: ما معنى لا يُحتج بحديثهم؟ قال: كانوا قوماً لا يحفظون، فيُحدّثون بما لا يحفظون، فيغلطون، وترى في أحاديثهم اضطراباً ما شئت».

قول الحفاظ «لا بأس به». هي توثيق ليس بقوي، وقد تكون عند البعض من قولهم صدوق. وهي في العادة أقرب أنواع التعديل لقولهم ثقة. وقد تعني ثقة عند ابن معين و دُحيم. جاء في لسان الميزان (١\٩٣): قال أبن أبي خيثمة: قلت لابن معين: «إنك تقول: فلان ليس به بأس، وفلان ضعيف». قال: إذا قلت لك: «ليس به بأس، فهو ثقة. وإذا قلت: هو ضعيف، فليس هو بثقة، ولا يكتب حديثه». وفي تهذيب التهذيب (٧\٢٧٧): قال أبو زرعة الدمشقي: «قلت لعبد الرحمن بن إبراهيم: ما تقول في علي بن حوشب؟». قال: «لا بأس به». قلت: «ولم لا تقول ثقة، ولا نعلم إلا خيراً؟». قال: «قد قلت لك أنه ثقة».

قول ابن أبي حاتم «صالح الحديث» أي يُكتب حديثه للاعتبار (وليس للاحتجاج)، كما نص بنفسه في الجرح والتعديل (١\٣٧).

قول البخاري «سكتوا عنه». قال الذهبي في الموقظة (ص٨٣): «بمعنى تركوه».

قول البخاري «مشهور الحديث» أو «حديثه مشهور». قال اليماني في التنكيل (١\٢٠٦): «يُريد —والله أعلم— مشهورٌ عمّن روى عنهم. فما كان فيه من إنكار، فمن قِبَلِه».

قول البخاري «مقارب الحديث». جاء في "الإرواء" (١\٢٥٤): قال عبد الحق الإشبيلي في "كتاب التهجد" (١\ق٦٥) في قول البخاري في أبي ظلال: "مقارب الحديث": «يريد أن

حديثه يقرب من حديث الثقات، أي لا بأس به». قلت: وهي ليست تقوية لحال الراوي، وإنّما نفي للضعف الشديد عنه فقط. كما قال ابن عدي في "أحمد بن محمد اليمامي": «مقارب الحديث، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق».

قول البخاري «فيه نظر». قال البخاري نفسه كما في السير للذهبي (١٢\٤٤١): «إذا قلت فلان في حديثه نظر، فهو مُتهَمٌ واهٍ». قلت هذا ثبت بالاستقراء على الغالب. لكنه قد يقوله ويريد به إسناداً خاصاً، كما قال في التاريخ الكبير (٥\١٨٣) في ترجمة "عبد الله بن محمد بن عبد الله بن زيد": «فيه نظر، لأنه لم يَذكر سماعَ بعضهم من بعض».

الفرق بين «يروي مناكير» وبين «في حديثه مناكير». قال ذهبي العصر (المعلمي اليماني) في "طليعة التنكيل" (١\٥٠): «فإن "يروي المناكير" يقال في الذي يروي ما سمعه مما فيه نكارة. ولا ذنب له في النكارة، بل الحمل فيها على من فوقه. فالمعنى أنه ليس من المبالغين في التنقي والتوقي الذين لا يحدثون مما سمعوا إلا بما لا نكارة فيه. ومعلوم أن هذا ليس بجرح. وقولهم: "في حديثه مناكير" كثيراً ما تقال فيمن تكثر النكارة من جهته جزماً أو احتمالاً، فلا يكون ثقة».

الفرق بين «منكَر الحديث» وبين «روى أحاديث منكَرة». قال ابن دقيق العيد كما في نصب الراية (١\١٧٩): «من يُقال فيه "منكَرُ الحديث " ليس كمن يُقال فيه "رَوى أحاديث منكرة". لأن "منكَر الحديث" وصفٌ في الرجل يستحق به الترك لحديثه. والعبارةُ الأخرى تَقْتضي أنه وقع له في حِينٍ، لا دائماً. وقد قال أحمد بن حنبل في محمد بن إبراهيم التيمي: "يروي أحاديث منكرة". وقد اتفق عليه البخاري ومسلم، وإليه المرجع في حديث "إنما الأعمال بالنيات". وكذلك قال في زيد بن أبي أُنَيْسة: " في بعض حديثه نكارة (أو إنكار)". وهو ممن احتج به البخاري ومسلم، وهما العمدة في ذلك». قال السخاوي في فتح المغيث (ص١٦٢): «وقد يُطلَق ذلك على الثقة إذا رَوَى المناكير عن الضعفاء. قال الحاكم: قلت للدارقطني: فسليمانُ بنُ بنت شُرَحْبِيل؟ قال: ثقة. قلت: أليس عنده مناكير؟ قال: يُحدِّث بها عن قومٍ ضعفاء. أما هو فثقة».

قول الحفاظ «مُنكَر الحديث». إن قاله البخاري فهو جرحٌ قويٌ مُفسّر. جاء في "الميزان" للذهبي (١|٦): «ونقل ابن القطان أن البخاري قال: كل من قلتُ فيه "منكر الحديث" فلا تحلّ الرواية عنه». قال البخاري في التاريخ الأوسط برواية الخفاف (٢|١٠٧): «هؤلاء الذين قيل (الصواب: قلت) فيهم "منكر الحديث"، لست أرى الرواية عنهم. وإذا قالوا (الصواب: قلت): "سكتوا عنه"، فكذلك لا أروي عنهم». قلت: وأما عند غير البخاري فمنكرُ الحديث قد تكون في درجة ضعيف الحديث، إذ هم يطلقونها على ضعيف يخالف الثقات.

المنكَر عند البرديجي يعني به الفرد الذي لا مُتابع له حتى لو كان تفرد الثقة. قاله ابن حجر في هدي الساري (٣٩٢،٤٥٥).

وقال البعض أن قول «منكر الحديث» عند أحمد قد لا تعني جرحاً. قال ابن حجر في ترجمة "يزيد بن عبد الله بن خصيفة" في مقدمة الفتح (١\٤٥٣)، بعد ذِكر مقولة أحمد فيه "منكر الحديث": «هذه اللفظة يطلقها أحمد على من يُغْرِبُ (أي يتفرد وإن لم يخالف) على أقرانه بالحديث». وقال ابن حجر في ترجمة "بُرَيد بن عبد الله" (١\٣٩٢): «أحمد وغيره يطلقون المناكير على الأفراد المطلقة». قلت: وبعض العلماء لم يوافق ابن حجر في اجتهاده. قال الحافظ ابن رجب في فتح الباري (٤|١٧٤): «وإنما قال الإمام أحمد "ليس بالمنكر"، لأنه قد وافقه (أي للراوي) على بعضه (بعض حديثه) غيرُه. لأن قاعدتَه: أن ما انفردَ به ثقةٌ فإنه يتَوقفُ فيه حتى يُتَابَعَ عليه. فإن توبعَ عليه زالت نكارتُه، خصوصاً إن كان الثقةُ ليسَ بمُشتهرٍ في الحفظ والإتقان. وهذه قاعدةُ يحيى القطّان وابن المديني وغيرِهما». وهذا أصح.

قال أحمد بن حنبل: «إذا سمعتَ أصحاب الحديث يقولون: هذا "حديث غريب" أو "فائدة"، فاعلم أنه خطأ أو دخل حديثٌ في حديث أو خطأ من المحدِّث أو حديثٌ ليس له إسناد، وإن كان قد رواه شعبة وسفيان. فإذا سمعتهم يقولون "هذا لا شيء" فاعلم أنه حديثٌ صحيح». نقله الخطيب البغدادي في "الكفاية في علم الرواية" (ص١٤١).

قول الدارقطني «لا يُترك». قال الذهبي في الميزان (٢\٤٠): «ليس بتجريح».

«ليس بشيء» عند ابن معين وعند الجمهور تعني أنّ الراوي ضعيف جداً، ولكن أحياناً تعني عند ابن معين أنّ أحاديثه قليلة جداً، كما قاله ابن القطان الفاسي في هدي الساري (ص٤٢١). وقد استعملها الشافعي بمعنى كذاب.

قول الذهبي «مُوثّق». قال الألباني في ضعيفته (١١\٦٣٧): «يشير بذلك إلى عدم الاعتداد بتوثيق ابن حبان... لما عُرفَ من تساهله في توثيق المجاهيل». وذكر الألباني في الصحيحة (٦\٢\٧٢٣): «قال الذهبي في الكاشف: "وثِّق". قلت (الألباني): يشير إلى أن ابن حبان وثَّقه، وأن توثيقه هنا غير معتمد، لأنه يوثِّق من لا يعرِف. وهذا اصطلاحٌ منه لطيف، عرفته منه في هذا الكتاب. فلا ينبغي أن يفهم على أنه ثقة عنده، كما يتوهم بعض الناشئين في هذا العلم».

قول الذهبي: «لا يُعْرَف» يريد جهالة العين أحياناً، ويريد جهالة العدالة أحياناً، والقرائن هي التي ترشح المراد.

قول ابن حبان «لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد». قال في ترجمة يحيى بن سعيد التميمي المديني (٣\١١٩): «وكل ما نقول في هذا الكتاب أنه لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد، فسبيله هذا السبيل: أنه يجب أن يُترَكَ ما أخطأ فيه. ولا يكاد يَعرِفُ ذلك إلا المِمْعِن البازِل في صناعة الحديث. فرأينا من الاحتياط ترك الاحتجاج بما انفرد جُملةً حتى تشتمل هذه اللفظة على ما أخطأ فيه، أو أُخطِئَ عليه، أو أُدخِلَ عليه وهو لا يعلم، أو دَخَل له حديثٌ في حديث، وما يشبه هذا من أنواع الخطأ. ويُحتج بما وافق الثقات. فلهذه العلة ما قلنا في هذا الكتاب لمن ذكرنا أنه لا يُحتج بانفراده». قلت: وقد اهتم ابن عدي في الكامل بجمع غالب ما أُنكر على هؤلاء. فإياك وتصحيح تلك الأسانيد حتى وإن ترجح لك توثيق الرجل، إلا بعد النظر الشديد في تلك الأحاديث.

قول ابن حبان في "الثقات" «ربما أغرب». قال الألباني في ضعيفته (٢|٢٧): «وهذا ليس بجرح» (يقصد ليس بجرح شديد). فإن قول ابن حبان في الثقات: «ربما أخطأ» أو «يخطئ» أو «يخالف» أو «يغرب» لا ينافي (بالضرورة) التوثيق، وإنما يظهر أثر ذلك إذا خالف من هو

أثبت منه. إلا إن كان الرجل في جهالة، فهذا يجعله ضعيفاً. قال ابن حجر في "النكت" (٢|٦٧٨) في بعض الرواة: «وأما ذكر ابن حبان له في "الثقات"، فإنه قال فيه مع ذلك: "كان يخطئ"، وذلك مما يتوقف به عن قبول أفراده». قال المعلمي في "الفوائد المجموعة" (ص٣٥): «إذا قيل في الرجل "يُغرب" مع جهالته وإقلاله، فهو "تالف"».

قولهم: «تعرف وتنكر» المشهور فيها أنها بتاء الخطاب، وتقال أيضاً: «يُعرف وينكر» بياء الغيبة مبنياً للمجهول. ومعناها: أن هذا الراوي يأتي مرة بالأحاديث المعروفة، ومرة بالأحاديث المنكرة. فأحاديث من هذا حاله تحتاج إلى سَبْر وعَرْض على أحاديث الثقات المعروفين.

قولهم في الراوي: «إلى الضعف ما هو» يعني أنه ليس ببعيد عن الضعف.

قولهم في الراوي: «قريب الإسناد» معناه: قريب من الصواب والصحة، وقد يعنون به قرب الطبقة والعلو.

كلمة "معروف" وكلمة "عابد" لا تكفي للتوثيق، بل لا بد من عبارة تفيد الضبط مثل ثقة أو حافظ أو حجة. فما أكثر المحدثين العابدين الذين ضعّفوا مثل: أبان بن أبي عياش، وعبد الله بن عمر العمري، وجمع كثير من العباد الذين ضعّفوا، حتى قال يحيى بن سعيد: «لم نر الصالحين في شيءٍ أَكْذَبَ منهم في الحديث». قال مسلم: «يعني أنه يَجْري الكذبُ على لسانهم، ولا يتعمدونه». قال النووي: «لكونهم لا يعانون صناعة أهل الحديث، فيقع الخطأ في رواياتهم ولا يعرفونه. ويُروون الكذب، ولا يعلمون أنه كذب».

قولهم في الراوي: «شيخ». قال الحافظ ابن القطان في "بيان الوهم والإيهام" (٤|٦٢٧): «فأما قول أبي حاتم فيه: "شيخ" فليس بتعريف بشيء من حاله، إلا أنه مقل ليس من أهل العلم، وإنما وقعت له رواية أخذت عنه».

قولهم في الراوي: «ثقة في نفسه». قال الشيخ خلف سلامة: «أي عدل غير متهم بما ينافي عدالته وصدقه. وأما الضبط، فلا تعرُّضَ له في هذه العبارة».

عبارة "يُرْوَى" —بضم الياء للمجهول— ليست صيغة تمريض عند المتقدمين، كما قد شاع عند المتأخرين. بل هذه صيغة لنقل الرواية أو متن الأثر و شبهه بحذف اسم الراوي. و هذه كثيرة في استعمالات المحدثين قديماً و لا يقصدون بها دوماً التضعيف. ومثاله ما قَالَه الشافعيُّ في الأم (١١٣\٤): «فالأصل فِي الوصايَا لمن أوصى فِي كتاب الله —عز وجل— وما رُوِيَ عن رسول الله r، وما لم أعلم من مضى من أهل العلم اختلفوا فِيه». فاستخدام هذه اللفظة قد يفيد الصحة وقد يفيد الضعف. أما الجزم بالحديث (أي "قال فلان")، فهو يفيد تصحيح الخبر.

كلمة "حافظ" تعني كثير الحديث، وأحياناً تعني "تام الضبط" (وهو الغالب عند المتقدمين، والأقرب للغة) وأحياناً لا تفيد الضبط أو التوثيق وإنما تفيد كثرة المحفوظات (وهذا شائع عند المتأخرين).

قال أبو مسهر عن سعيد بن بشير كما في تهذيب الكمال (٣٥٢\١٠): «لم يكن في جندنا أحفظ منه. وهو ضعيفٌ مُنكَر الحديث». وهو يقصد ضعف الحفظ، وإلا فسعيد من أهل الصدق. وكذلك الفقيه حجاج بن أرطأة، حافظ للحديث، لكنه ضعيف الحفظ. وروى أبو طالب، عن أحمد بن حنبل: «كان من الحفاظ». قيل: «فلِمَ ليس هو عند الناس بذاك؟». قال: «لأن في حديثه زيادة على حديث الناس، ليس يكاد له حديث إلا فيه زيادة».

وقال ابن حجر في تقريب التهذيب (٤٧٥\١): «محمد بن حميد بن حيان الرازي: حافظ ضعيف». وقال الذهبي في الكاشف (١٦٦\٢): «محمد بن حميد الرازي الحافظ... وثقه جماعة والأولى تركه». وهناك من الحفاظ الكبار ممن ثبت عنهم الكذب من أمثال الواقدي والشاذكوني والكديمي ويحيى الحماني ونوح بن أبي مريم.

ولذلك قال السخاوي في فتح المغيث (١١١\٢) في أثناء حديثه عن "الحافظ" و "الضابط"، قال: «مجرد الوصف بكل منهما غير كافٍ في التوثيق. بل بين العدل وبينهما عموم وخصوص من وجه، لأنه يوجد بدونهما، ويوجدان بدونه، وتوجد الثلاثة».

قول أبي حاتم «صدوق» قد تعني توثيقاً، وقد لا تعني. فهي تعني أن الموصوف صادق، بغض النظر عن كونه ضابطاً أم سيئ الضبط. وإليك بعض الأمثلة:

١) محمد بن عمران بن محمد. قال عنه أبو حاتم الرازي في الجرح والتعديل (٨ | ٤١): «كوفي صدوق». وقال: «أملى علينا كتاب الفرائض عن أبيه عن بن أبي ليلى عن الشعبي من حِفظِهِ الكتابَ كله، لا يُقدِّم مسألةً على مسألة». فأبي حاتم الرازي قد يصف من هو تام الضبط بلفظ الصدوق، وذلك لتشدده في التوثيق.

٢) الإمام الشافعي. قال عنه أبو حاتم، —فيما نقله عنه ابنه في "آداب الشافعي"—: «فقيه النفس صدوق». مع أن الشافعي قد نفى عنه الغلطَ في الحديث، أبو زُرعة وأبو داود، كما في تهذيب التهذيب (٩ | ٢٧).

٣) أحمد بن زهير بن حرب، أبو بكر بن أبي خثيمة: صاحب "التاريخ". قال عنه الخطيب في تاريخ بغداد (٤ | ١٦٢): «كان ثقةً عالماً متقناً بصيراً بأيام الناس». وقال الدراقطني: «ثقة مأمون». قال ابن أبي حاتم فيه في الجرح والتعديل (٢ | ٥٢): «كتب إلينا وكان صدوقاً». ولم يزد ابن أبي حاتم على هذا. ولإبن أبي خثيمة هذا رواية مشهورة عن يحيى بن معين، اعتمد عليها العلماء، ومنهم ابن أبي حاتم نفسه. فقد احتج بـ٥٠٠ نص من روايته في "الجرح والتعديل".

٤) إسحاق بن منصور الكوسج. قال عنه أبو حاتم (٢ | ٢٣٤): «صدوق». وللكوسج هذا رواية مشهورة عن ابن معين، احتج بها ابن أبي حاتم في كتابه بـ١٠٠٠ نص.

٥) العباس بن محمد الدوري. قال عنه أبو حاتم (٦ | ٢١٦): «صدوق». وروايته عن ابن معين أشهر من أن تذكر. واحتج ابن أبي حاتم منها بـ٨٥٠ نصاً في كتابه.

٦) مسلم بن الحجاج: صاحب الصحيح. قال ابن أبي حاتم (٨ | ١٨٢): «ثقة من الحفاظ، له معرفة بالحديث. سئل أبي عنه، فقال: صدوق».

٧) عمرو بن علي بن بحر أبو حفص الفلاس (ت ٢٤٩). قال أبو حاتم (٦ | ٢٤٩): «كان عمرو بن علي أرشق من علي بن المديني، وهو بصري صدوق».

٨) هارون بن عبد الله الحمال (ت٢٤٣هـ)، (٩ | ٩٢).

٩) زياد بن أيوب بن زياد الطوسي، دلويه (٢٥٢ هـ)، (٣ | ٥٢٥).

١٠) يعقوب بن إبراهيم بن كثير الدورقي (٢٥٢ هـ)، (٩ | ٢٠٢).

١١) محمد بن بشار، بندار (ت ٢٥٢ هـ)، (٧ | ٢١٤).

١٢) الحسن بن الصباح بن محمد، ابن البزار (ت ٢٢٧ هـ)، (٣ | ١٩).

١٣) محمد بن عبد الرحيم بن أبي زهير، صاعقة (ت ٢٥٥ هـ)، (٨ | ٩).

١٤) عمر بن شبة النميري (ت ٢٦٢ هـ)، (٦ | ١١٦).

١٥) عمار بن رجاء التغلبي الأستراباذي (ت ٢٦٧ هـ)، (٦ | ٣٩٥).

١٦) محمود بن إبراهيم بن محمد ابن سميع (ت ٢٥٩ هـ)، (٨ | ٢٩٢).

١٧) عبد العزيز بن منيب بن سلام المروزي (ت ٢٦٧ هـ)، (٥ | ٣٩٧-٣٩٨).

١٨) علي بن عبد العزيز بن المرزبان أبو الحسن البغوي (ت ٢٨٦ هـ)، (٦ | ١٩٦).

١٩) الحسن بن سفيان النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، (٣ | ١٦).

٢٠) حميد بن زنجويه النسائي (٢٤٨ هـ)، (٣ | ٢٢٣).

٢١) محمد بن النضر الجارودي (ت ٢٩١ هـ)، (٨ | ١١١).

٢٢) أحمد بن عمرو النبيل، ابن أب عاصم (ت ٢٨٧ هـ)، (٢ | ٦٧).

٢٣) عبد الله بن محمد بن عبيد، ابن أبي الدنيا (٢٨١ هـ)، (٥ | ١٦٣).

وهؤلاء إنما هم أمثلة لغيرهم كثير، حفاظ كبار، يطلق عليهم أبو حاتم مصطلحه: "صدوق". والصدوق عنده معناها الصدق. وقد يكون الصدوق عنده ثقة، وقد لا يكون. ومثاله قوله عن فرج بن فضالة (٧ | ٨٥): «صدوق يُكتب حديثه ولا يحتج به. حديثه عن يحيى بن سعيد فيه إنكار. وهو في غيره أحسن حالاً. وروايته عن ثابت لا تصح». وقوله عن عبد الله بن عياش بن عباس (٥ | ١٢٦): «ليس بالمتين. صدوقٌ، يكتب حديثه. وهو قريب من ابن لهيعة!». وقوله عن حكيم بن سيف (٣ | ٢٠٥): «لا بأس به. هو شيخٌ صدوقٌ، يكتب حديثه ولا يحتج به. ليس بالمتين».

وأما من زعم بأن كلمة "صدوق" عند أبي حاتم تعني توثيقاً، فقد غلط وأخطأ. فقد نصّ ابن أبي حاتم في مقدمة كتابه (١ | ٦) بالتفريق بين الصدوق الثبت (فهذا يحتج به)، وبين الصدوق المغَفّل (لا يحتج به في الأحكام ويستشهد به في فضائل الأعمال). وأعاد ذلك أيضاً في كتابه (١ | ١٠).

قولهم «حديث لا أصل له». ويطلق على كل حديث ليس له إسناد في مظان الحديث المعتمدة. قال السيوطي في تدريب الراوي (١ | ٢٩٧): «قولهم هذا الحديث ليس له أصل أو لا أصل له. قال ابن تيمية: "معناه ليس له إسناد". وإذا وردت رواية الضعيف بغير إسناد، فلا تقل قال رسول الله r كذا وما أشبهه من صيغ الجزم بأن رسول الله r قاله. بل قل رُوي عنه كذا أو بلغنا عنه كذا أو ورد عنه أو جاء عنه أو نقل عنه وما أشبهه من صيغ التمريض».

ومثاله حديث: «النظافة من الإيمان». فهذا حديث لا أصل له. ويدخل في ذلك ما لو نسب أحدهم اليوم افتراء حديثاً مكذوباً إلى رسول الله r. فهو أيضاً مما لا أصل له لعدم الإسناد، ومن ذلك ما اشتهر عند بعضهم: خير الذقون قبضة تكون. أما إذا جاء الحديث بإسناد، ومداره على راو كذاب، فهو الموضوع. وبعض الأئمة قد يطلق على الحديث الذي لا أصل له: الموضوع أو الضعيف جداً إلا أنه يقصد بذلك أنه لا أصل له في كلام النبوة. وهذا الإطلاق مسامحة منهم في علم المصطلح.

مثاله: ما ذكره ابن أبي حاتم في العلل قال سألت أبا زرعة عن حديث يحيى ابن ميمون عن ابن جريج عن عطاء عن عائشة نحوه ولفظه في صفة الوضوء مرةً مرةً. فقال: هذا الذي افترض الله عليكم ثم توضأ مرتين مرتين. فقال: مَنْ ضعّف ضعف الله له، ثم أعادها الثالثة. فقال هذا وضوءنا معاشر الأنبياء. فقال: «هذا ضعيفٌ واهٍ منكر»، وقال مرة: «لا أصل له».

أول من صنف الصحيح هو مسلم وليس البخاري

من أول من ألف كتابا في صحيح السنة؟ أول كتاب كان صحيح مسلم، وهذا كان واضحا في انتقاد أبي زرعة الرازي له الذي استغرب الفكرة. واعتذر مسلم بأنه قصد بكتابه محاولة جمع كل ما أجمعوا على صحته (وليس كل ما هو صحيح). وتقريبا ٩٩٪ من صحيح مسلم مجمع على صحته.

البعض يسأل لماذا الإمام مسلم لم يرو عن البخاري في صحيحه رغم أنه كان شديد التعظيم له؟ الجواب ببساطة لأنه أنهى صحيحه سنة ٢٤٢ هـ بينما لقاءه بالأول بالبخاري كان في سنة ٢٥٠ هـ في نيسابور. أما في كتبه الأخرى فقد نقل عنه.

وهل البخاري نقل عن مسلم؟ الجواب: لا، لأن البخاري أكبر سنا من مسلم، وأسانيده أعلى، لذلك لا يعقل أن ينزل بالإسناد وينقل عن مسلم.

متى ألف البخاري صحيحه؟ انتهى من تأليفه بآخر حياته، وحدّث به في قرية فِرَبْر (قال الحازمي: قرية من نواحي سمرقند، وقال ياقوت بُليدةٌ بين جيحون و بخارى. وهي في تركمانستان اليوم). ذكر ابن نقطة في التقييد ص١٢٦ قال الفربري: سمعت الجامع الصحيح من أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بفربر في ثلاث سنين، في سنة ٢٥٣, وسنة ٢٥٤، وسنة ٢٥٥ (وهذه إما ثلاث مرات وإما أنها مرة واحدة ممتدة أي سماع متقطع، وهو الأرجح). ثم خرج البخاري إلى مدينة نسف فحدث هناك حماد بن شاكر (وعنه منصور بن محمد النسفي) و إبراهيم بن معقل النسَفي (وجميع هؤلاء روايتهم ناقصة عن رواية الفربري) ثم توفي في رمضان ٢٥٦هـ.

صحيح مسلم سنة ٢٤٢

صحيح البخاري سنة ٢٥٣

كيف عرفنا تاريخ بداية وانتهاء مسلم من تأليف صحيحه؟ العبارة التي نقلها الذهبي بدقة هي: "قال أحمد بن سلمة: كنتُ مع مسلم بن الحجاج في تأليف صحيحه خمس عشرة سنة" (أقول هذا لأن العراقي قد تصحفت عليه العبارة). وقال أحمد بن بالويه العفصي: «سمعت أحمد بن سلمة يقول: صحبت مسلم بن الحجاج من سنة سبع وعشرين إلى أن دفنته».

أحمد بن سلمة ابتدأ بصحبة مسلم سنة ٢٢٧ وبعد ١٥ سنة انتهى تصنيف الصحيح أي أتمه سنة ٢٤٢. وأما لقاءه بالبخاري فكان سنة ٢٥٠.

أما آخر مرة حدث بها بصحيحه فهي رواية ابن سفيان سنة ٢٥٧. ثم توفي مسلم سنة ٢٦١.

والآن نناقش الاعتراضات:

في سؤالات البرذعي لأبي زرعة ص ٣٧: شهدت أبا زُرْعَة ذكر "كتاب الصحيح"، الذي ألفه مسلم بن الحجاج، ثم الفضل الصائغ (المعروف بفضلك) على مثاله، فقال لي أبو زُرْعَة: هؤلاء قوم أرادوا التقدم قبل أوانه فعملوا شَيْئًا يتشوفون به، ألفوا كتابًا لم يسبقوا إليه ليقيموا لأنفسهم رياسة قبل وقتها

وأتاه ذات يوم، وأنا شاهد، رجل بـ "كتاب الصحيح"، من رواية مسلم، فجعل ينظر فيه، فإذا حديث عن أسباط بن نصر، فقال لي أبو زُرْعَة: ما أبعد هذا من الصحيح، يُدخل في كتابه أسباط بن نصر!

ثم رأى في الكتاب قَطَن بن نُسَير، فقال لي: وهذا أطم من الأول، قَطَن بن نُسَير وصل أحاديث عن ثابت، جعلها عن أَنس.

ثم نظر فقال: يروي عن أحمد بن عيسى المصري في كتابه "الصحيح ".

قال لي أبو زُرْعَة: ما رأيت أهل مصر يشكون في أن أحمد بن عيسى، وأشار أبو زُرْعَة بيده إلى لسانه، كأنه يقول: الكذب.

ثم قال لي: يحدث عن أمثال هؤلاء، ويترك عن مُحَمَّد بن عَجْلاَن (خرج له مسلم ١٣ حديثا بالشواهد) ونظرائه، ويُطَرِّق لأهل البدع علينا، فيجدون السبيل بأن يقولوا لحديث إذا احتج عليهم به: ليس هذا في "كتاب الصحيح "، ورأيته يذم وضع هذا الكتاب، ويؤنبه.

فلما رجعت إلى نيسابور في المرة الثانية، ذكرت لمسلم بن الحجاج إنكار أبي زُرْعَة عليه روايته في هذا الكتاب عن أسباط بن نصر، وقَطَن بن نُسَير، وأحمد بن عيسى، فقال لي مسلم: إنما قلتُ صحيح، وإنما أدخلت من حديث أسباط، وقَطَن، وأحمد ما قد رواه الثقات عن شيوخهم، إلا أنه ربما وقع إليَّ عنهم بارتفاع، ويكون عندي من رواية من هو أوثق منهم بنزول، فأقتصر على أولئك، وأصل الحديث معروف من رواية الثقات.

وقَدِم مسلم بعد ذلك إلى الري، فبلغني أنه خرج إلى أبي عَبد الله مُحَمَّد بن مسلم بن وارة، فجفاه وعاتبه على هذا الكتاب، وقال له نحوًا مما قاله أبو زُرْعَة: إن هذا يطرق لأهل البدع علينا، فاعتذر إليه مسلم، وقال: إنما أخرجت هذا الكتاب، وقلت: هو صحاح، ولم أقل: إن ما لم أخرجه من الحديث في هذا الكتاب ضعيف، ولكني إنما أخرجت هذا من الحديث الصحيح ليكون مجموعًا عندي، وعند من يكتبه عني، فلا يرتاب في صحتها، ولم أقل: إن ما سواه ضعيف، ونحو ذلك مما اعتذر به مسلم إلى مُحَمَّد بن مسلم، فقبل عذره، وحدثه.

انتهت القصة. وفيها عدة عبرات منها:

١- مسلم كان شابا مغمورا لما ألّف الصحيح، ولهذا قال أبو زرعة عبارته. وفعلا كان أقل من ٤٠ سنة.

٢- مسلم لم يأت به بصحيحه ليأخذ منه إجازة وإنما الكتاب شاع وانتشر وصار الناس يسألون أبا زرعة عنه، ولما أحضر رجل له نسخة منه نظر فيه نظرة سريعة وأعطى رأيا سيئا وحذر منه، ثم البرذعي لما سافر لنيسابور التقى بمسلم وبرر مسلم سبب صنيعه.

٣- الصحيح اشتهر خارج نيسابور دون أن يعرضه مسلم على أبي زرعة، بل حتى لما سمع بانتقاد أبي زرعة عليه لم يسافر إلى الري ليعذر إليه مباشرة.

٤- والأهم أن أبو زرعة في سعة اطلاعه لم يسمع بأن أحدا جمع الحديث الصحيح في كتاب قبل مسلم، ولهذا انتقده على هذا وقال أنه ألف كتابا لم يسبق إليه لتكون له الزعامة.

٥- من الواضح للعيان أن البخاري لم يكن قد حدث بصحيحه وإلا كان انتقاده لمسلم بلا معنى، بل لم يكن عمل مسلم يعني له الشهرة لأن تلك الفكرة يفترض أنها كانت مطروقة.

ومما أفادني به الشيخ أحمد الأقطش أن صحيح البخاري لم يدخل إلى نيسابور في حياة الإمام مسلم (ت٢٦١)، ومما يدل على ذلك قول الحافظ أبو علي النيسابوري (ت٣٤٩): «ما تحت أديم السماء أَصَحُّ مِن كتاب مسلم بن الحجاج في علم الحديث». قال الذهبي: «لَعَلَّ أبا علي ما وَصَلَ إليه صحيح البخاري». وهو كما قال.

وأزيد: ولو كان البخاري قد كتب صحيحه قبل زيارته لنيسابور لتزاحم عليه المحدثون بتلك المدينة العظيمة ولرووا عنه الصحيح. لكن هذا لم يحصل أبدا، وإنما حدّث بالصحيح في قرية صغيرة نائية لا يُسمع بها. لما البخاري توجه لمدينة نيسابور استقبله أربعة آلاف رجل ركباناً على الخيل (عدا عن المشاة) مع الولاة والعلماء قبل المدينة ب١٠٠ كم من شدة احتفالهم به. فلو كان قد عرفوا أن عنده كتاب الجامع الصحيح لتقاطر هؤلاء الآلاف المؤلفة على سماع ذلك الكتاب منه ولسار ذكره في الشرق والغرب. وأما عن فتنة اللفظ فلم تحدث إلا بعد سنتين من هذا. وخلال تلك السنتين لم يسمع أحد بهذا الكتاب قط. الأمر واضح.

ولا يوجد محدث يرى أن صحيح مسلم أصح من صحيح البخاري، وقد يفضل البعض التعامل مع صحيح مسلم بسبب ترتيبه ولا يعني أنه أصح. وأما كلام ابن عقدة فهو عن كتاب الكنى وليس عن الصحيح.

اعتراضات:

*) بالنسبة للبخاري: قال ابو نصر الكلاباذي كان سماع الفربري بهذا الكتاب من البخاري مرتين بفربر في سنة ٢٤٨ ومرة ببخارى. وجاء في اسناد ابو محمد عبد الله بن احمد بن حمويه

السرخسي لصحيح البخاري وسماع الفربري لهذا الكتاب من البخاري مرتين: مرة بفربر في سنة ٢٤٨ ومرة ببخارى سنة ٢٥٢

الجواب: الكلاباذي (ت ٣٩٨ هـ) أخطأ بهذا الزعم وتابعه البعض عليه. وكلامه مردود. والصحيح ما قاله الفربري نفسه: حدثنا البخاري سنة ٢٥٣، كذا رواه عنه أربعة من تلاميذه:

- أبو زيد المروزي

- ابن السكن

- الكشاني

- أبو أحمد الجرجاني

فروايتهم مقدمة على مرسل الكلاباذي. خاصة أن البخاري كان في بغداد سنة ٢٤٨ ثم دخل نيسابور من ٢٥٠ إلى ٢٥٢.

*) مقولة أبو أحمد الحاكم.

قالَ أَبُو أَحْمد الْحَاكِم فِي الكنى: وَمن تَأمل كتاب مُسلم فِي الْأَسْمَاء والكنى علم أَنه مَنْقُول من كتاب مُحَمَّد بن إِسْمَاعِيل حَذْو القذة بالقذة حَتَّى لَا يزِيد عَلَيْهِ فِيهِ إِلَّا مَا يسهل عده وتجلد فِي نَقله حق الجلادة إِذْ لم ينْسبهُ إِلَى قَائِله. وكتاب مُحَمَّد بْن إِسْمَاعِيل فِي التاريخ كتابٌ لم يُسْبَق إِلَيْهِ. وَمن ألف بعده شَيْئا من التَّارِيخ منهم من نَسَبَه إلى نفسه مثل أَبِي زُرْعَة، وأبي حاتم، ومُسلْمِ. ومنهُمُ من حكاه عَنْهُ. فاللَّه يرحمه، فإنّه الّذي أصّل الأصُول.

الجواب: من الواضح أن كلام الحاكم هو مقارنة كتاب التاريخ للبخاري مع كتاب مسلم في الأسماء والكنى، وليس مقارنة بين الصحيحين. وسأوضح أكثر أن ما فعله مسلم أيضا ليس فيه ما يعيبه.

وقد قال أبو أحمد الحاكم مقولة مشابهة: "كنت بالري وهم يقرؤن على ابن أبي حاتم كتاب الجرح والتعديل، فقلت لابن عدويه الوراق هذه ضحكة أراكم تقرؤن كتاب التاريخ للبخاري على شيخكم على الوجه الذي نسبتموه إلى أبي زرعة وأبي حاتم.

فقال يا أبا أحمد. إن أبا زرعة وأبا حاتم لما حمل إليهما تاريخ البخاري. قالا: هذا علم لا يستغنى عنه. ولا يحسن بنا أن نذكره عن غيرنا. فاقعدا عبد الرحمن يسألهما عن رجل بعد رجل وزادا فيه ونقصا.

أقول: كون ابن أبي حاتم ومسلم وابن حبان وغيرهم قد استفادوا من تاريخ البخاري، لا يعني أن نسمي هذا سرقة. لأنه في مسألة رجال الحديث أنت مضطر للنقل والتقليد. خاصة أن هؤلاء لم ينقلوا حرفيا بل رتبوا وحذفوا وأضافوا.

وقال أبو أحمد مُحَمَّد ابْن مُحَمَّد بن إِسْحَاق الْكَرَابِيسِي: رحم الله الإمام محمد بن إسماعيل، فإنه الذي ألف الأصول، وبين للناس، وكل من عمل بعده فإنما أخذ من كتابه: كمسلم بن الحجاج، فرق كتابه في كتبه، وتجلد فيه حق الجلادة، حيث لم ينسبه إلى قائله، ولعل من ينظر في تصانيفه لا يقع فيها ما يزيد إلا ما يسهل على من يعده عدا، ومنهم من أخذ كتابه فنقله بعينه إلى نفسه، كأبي زرعة، وأبي حاتم، فإن عاند الحق معاند فيما ذكرت فليس يخفي صورة ذلك على ذوي الألباب.

وهذه نفس المقالة بتغيير بعض الألفاظ. انظر الإرشاد للخليلي ٣ | ٩٦٢. لا دخل لهذه المقولة بالصحيح رغم ما فيها من مبالغة ظاهرة.

وقال الخطيب: ومن العَجَبِ: أن ابن أبي حاتمٍ أغار على كتابِ البخاريّ، ونقلَهُ إلى كتابِهِ في الجَرْح والتعديل، وعمَدَ إلى ما تضمَّن من الأسماءِ، فسأل عنها أباه وأبا زُرْعة، ودوَّن عنهما الجوابَ في ذلك، ثم جمَعَ الأوهامَ المأخوذَةَ على البخاريّ، وذكَرَهَا مِنْ غيرِ أن يقدِّم ما يُقِيمُ به

العُذْرَ لنفسِهِ عند العلماء؛ في أنَّ قَصْدَهُ بتدوينِ تلك الأوهامِ بيانُ الصوابِ لمن وقَعَتْ إليه، دون الانتقاصِ والعَيْبِ لمن حُفِظَتْ عليه!

المقصود أن الواضح هو أن الكلام عن كتاب التاريخ للبخاري وليس صحيح البخاري. وأظن هذا كاف لنسف تلك الشبهة تماما.

*) قيل أن الدارقطني قال: لولا البخاري لما جاء مسلم ولا راح. وقيل أنه قال " إنما أخذ مسلم كتاب البخاري، فعمل فيه مستخرجا وزاد فيه أحاديث "

الجواب أين نجد كلام الدارقطني هذا؟ لم أجده في أي من كتبه (ولم يجدها أحد من المحققين كذلك). وإنما وجدت مقولته الأولى مبتورة في تاريخ بغداد دون معرفة سياقها. ويبدو أن كلامه عن كتاب الكنى المأخوذ عن تاريخ البخاري لا عن كتاب الصحيح.

ودعوى أن صحيح مسلم مسروق من صحيح البخاري، أحسب أن هذا باطل لكل من اطلع على الصحيحين. فلو قارنت بابا واحدا بين الكتابين المنسوبين إلى الإمامين البخاري ومسلم لتبين لك أن هذا الكتاب غير هذا وأن أسلوب المؤلف في الأول يختلف عنه في الثاني...

ولذلك فإن دعوى أن مسلم أخذ كتاب البخاري ونسبه إلى نفسه دعوى باطلة. كل واحد له شيوخ وأسانيد غير الآخر. والبخاري له رجال يروي عنهم ويتجنبهم مسلم (مثل عكرمة) والعكس صحيح، هناك رجال عند مسلم يتجنبهم البخاري. وهناك أحاديث يصححها مسلم مثل حديث التربة بينما البخاري يراه عن كعب الأحبار (أي من الإسرائيليات). فدعوى السرقة دعوى سخيفة.

*) وماذا عن عرض البخاري كتابه على أئمة الحديث بالعراق؟

قال مسلمة في "الصلة": «سمعت بعض أصحابنا يقول: سمعت العقيلي يقول: لما ألّفَ البخاري كتابه "الصحيح"، عرضه على ابن المديني ٢٣٤هـ ويحيى بن معين ٢٣٣هـ وأحمد بن حنبل ٢٤١هـ وغيرهم، فامتحنوه. وكلهم قال: كتابك صحيح إلا أربعة أحاديث. قال العقيلي: "والقول فيها قول البخاري، وهي صحيحة"».

الجواب: هذا لا يصحّ فإن في إسناده رجلاً مجهولاً. وقد ضعّف العقيلي عدداً من أحاديث صحيح البخاري. مثل حديث همام بن يحيى في الأبرص. وجميع هؤلاء توفي قبل أن ينهي البخاري تأليف صحيحه. ولا يعرف أحد من أئمة الحديث قط، ممكن كانوا مشايخ للبخاري أثنى على صحيح البخاري، أبدا، رغم أنه كتاب رائع مستحق لكل ثناء.

والسبب بسيط واضح، وهو أنه ألفه بآخر حياته بعد وفاة كل هؤلاء، فلا نجد منهم ثناء عليه وهم لم يطلعوا عليه. وأول سماع ثابت (ضع خط تحت كلمة ثابت) لهذا الكتاب ما قاله الفربري: حدثنا البخاري سنة ٢٥٣. وهذا بقرية نائية بأقصى مشارق الأرض فلم يشتهر بحياته. وقد توفي البخاري ٢٥٦هـ ولم يتم التحديثة الأخيرة.

الجرح المُفسَّر في علم الحديث

يقول العلماء أن الجرح إذا كان مفسَّرا فهو مُقدّم على التعديل، وهذا صحيح طالما أن الجارح والمعدِّل من الأئمة المعتد بهم. والمقصود بالجرح المفسَّر هو تبيين سبب التضعيف إن كان في العدالة أو الحفظ. فمثلا كلمة "ضعيف" أو "ليس بالقوي" أو "ليس بذاك"، هذا غير مفسر لأنك لا تعرف ما هو وجه الضعف. هل هو لبدعة مثلا؟ هل هو تضعيف نسبي مقارنة مع راو آخر؟ هل هو لخوارم المروؤة (كما كان يفعل شعبة)؟ أم هل بسبب ضعف حفظه للأحاديث؟ فمثلا: يزيد بن أبي مريم وثقه العلماء مثل ابن معين ودحيم وأبو حاتم وأحمد، لكن قال الدارقطني: ليس بذاك. فهذا تجريح غير مفسر، ولا يتضح منه ماذا أراد الدارقطني، وطالما أنه اجتمع مع توثيق معتبر، فالتوثيق يرجّح عليه.

أما الجرح المفسر فيمكن الاستفادة من أمثلة قالها الشيخ مقبل الوادعي:

متروك ، ضعيف جداً ، منكر الحديث ، كذاب ، أكذب الناس ، إليه المنتهى في الكذب. كل هذا جرح مفسر. "صدوق يهم" جرح مفسر، و"سيء الحفظ" جرح مفسر، و"منكر الحديث" جرح مفسر، و"مضطرب الحديث" كذلك جرح مفسر.

قال: والغالب أن باقي عباراتهم جرح مفسر مثل قول البخاري : "فيه نظر"، وكذلك "سكتوا عنه". قال: وذكرت قبل من العبارات التي فيها جرح مفسر : "له أوهام"، "يخطئ"، هذا يعتبر جرحاً مفسراً، لكنه إذا كان صدوق أو ثقة لا يرد، إلا إذا كان الحديث من أوهامه أو من أخطائه.

مصطلح الحديث بين المتقدمين والمتأخرين

الأئمة الحفاظ المتقدمون، كان لهم كلام كثير في كتبهم في إعلال الأحاديث، لكنه منثور مشتت. فقام العلماء المتأخرون بتقريب كلام الحفاظ وجمعه على شكل قواعد اصطلاحية بما يسمى "مصطلح الحديث". فمثلا: أهل العلم يردّون الحديث المنقطع، كما تراه منثوراً في كلام احمد وكثير من الحفاظ، إلا حالات نادرة قبلها الحفاظ مع انقطاعها مثل سعيد عن عمر. فجاء أهل الاصطلاح، وقالوا للتقريب: بما أن الحديث المنقطع مردود في الغالب عند الحفاظ، سنجعل المنقطع في قسم الضعيف، والشاذ على القاعدة لا حكم له. ثم مع تقادم العهد، صارت كتب المصطلح هي المرجع. ثم نُسِيَ الشاذ عنها وعُمّمت القاعدة على الجميع! وصار المتأخّر يُخطّئ المتقدّم.

فعلماء الحديث المتأخرين كتبوا كتب "مصطلح الحديث" لتقريب وتوفير الجهد في الطلب. والهدف منها فهم كلام المتقدمين، لا استعمالها للحكم على الحديث. ولذلك كان ابن الصلاح (أهم واضع لكتب المصطلح) يرى إغلاق باب الحكم على الأحاديث. فهي لا يصح أن تُستعمل لهذا الغرض، مع أن هذا ما حصل فعلاً لاحقاً. لكن إذا كانت تلك الكتب للتقريب، ألا تعجب أن ترى كتاب في المصطلح في خمس أو ست مجلدات ضخمة؟ لقد وقع هؤلاء بما هربوا منه. فتقرئ فيها: الحديث ينقسم إلى أقسام منها: مشهور، وعزيز، واختلاف العلماء في تعريفهما والأقوال في وجود العزيز، وبعضهم يأتيك بسبعين قولاً. والسؤال: ما الفائدة من هذا التقسيم؟ هل سمعتم أحداً من الحفاظ، قال هذا حديث عزيز؟! وماذا تستفيد إن حكمت على حديث بأنه عزيز؟ ثم تراهم يقولون: اختلف العلماء في العدد للمتواتر: قيل انه اثنا عشر، لأن أسباط موسى اثنا عشر. وقيل أربعون، لأن حضور الجمعة أربعون. وقيل ثلاثمائة، لأن الصحابة

في غزوة بدر كانوا ثلاثمئة. وهذا كله من العجائب، وأستغرب أن أرى عاقلاً يردده. ثم تقرئ: اختلف أهل العلم في قبول توثيق المرأة للراوي. والسؤال: أين نجد أن المرأة عدلت رجل؟ وما فائدة معرفة "المسلسل" أو "المدبّج"؟ ثم ترى هذه المسائل النظرية وأمثالها، تُسوّد لها عشرات بل مئات الصحف.

ولقد رأيت المهتمّين بعلم "المصطلح" فترى أحدهم يحفظ كتب المصطلح عن ظهر قلب، فإذا جاء وقت التطبيق العملي والحكم على الحديث وجدته لا شيء. والمشكلة حقيقة هي بسبب تأثر المتأخرين (وغالبهم أشاعرة وماتريدية) بكلام الفلاسفة، أو بمعنى أدق "علم الكلام". ولذلك أدخلوا الكثير من المناقشات الفلسفية التي لا طائل لها في كتب المصطلحات. وهذا ليس خاصاً بمصطلح الحديث، بل تجد أمثاله كثيرا في كتب أصول الفقه. ولو تأملت الفرق بين كتابي الأم والرسالة للشافعي، وبين المستصفى للغزالي (يفترض أنه شافعي) لوجد الفرق الكبير. فكم نجدهم يتجادلون على مسائل غير موجودة أصلاً. بل هناك شيء أخطر من هذا، وهو كثرة الأحاديث الضعيفة في كتب الأصول. والذي أراه أنه لا يصح في أصول الفقه إلا الاستشهاد بالقرآن وما جاء في الصحيحين. وإلا فعندما تبني قاعدة فقهي على حديث ضعيف، ويقوم آخر بإظهار ضعف هذا الحديث، تنهار القاعدة ومعها أحكام كثيرة، والله المستعان.

فالأصوليين لم يقعدوا، بل افسدوا علينا المصطلح. وكثير من فصول المصطلح هي غث لا سمين. وحفظ كتب المصطلح هو هدر للوقت. والمصطلح هو ورقات لا مجلدات. وما بقي هو غثاء ضيعت به الأعمار. وهناك كتاب جيد لحاتم العوني بعنوان"المنهج المقترح لفهم المصطلح" عن هذا. وليست هذه دعوة لإتلاف كتب المصطلح، ففيها المباحث المفيدة والأمثلة الكثيرة. لكن أقول: كثير من مسائل المصطلح، لا حاجة لها. ولا بد أن نعلم المسائل التي تشذ عن تلك القواعد. فكثير من طلبة العلم يدرس المصطلح سنوات، ثم لا نجده يجيد التطبيق. فالمصطلح الآن بحاجة إلى تنقية، فقد توسع فيه العلماء بما لا يفيد إطلاقا، وقد بدأ به الحفاظ كالرامهرمزي والحاكم والخطيب، للتقريب. وما كتبوه جيد، لكنه خطوة أولى يحتاج لتحرير وتلخيص وزيادة

في بعض المباحث، لكن ليس كما فعل المتأخرون. فالمصطلح بحاجة لمن يعيده لمقصوده، ويطوي كثير من مسائله التي لا طائل تحتها، فلا تروى ولا تذكر بتاتا. ثم فليعلم طالب العلم أنه لو أمضى سنوات عمره في كتب المصطلح، فلن يتعلم علم الحديث إلا بإدمان كتب العلل والنظر في أقوال أئمة المتقدمين. اللهم علمنا ما جهلنا وانفعنا بما عملتنا إنك أنت السميع العليم.

تقوية الحديث بتعدد الطرق والشواهد

الطريق: هو مجيء نفس الحديث من رواية نفس الصحابي، لكن باختلاف في الرواة. والشاهد: هو مجيء الحديث من رواية صحابي آخر، وهنا يعتبر حديثاً آخر.

ليست هناك قاعدة معينة عند المتقدمين لتقوية الأحاديث بمجموعها. وهذا في أي حالٍ قليلٌ عندهم. وغالباً تكون الشواهد ليست شديدة الضعف كما عند المتأخرين. وأحسن مثال هو ما يخرجه مسلم في الشواهد للأحاديث في أصل الباب. والحاكم مكثر لذلك في المستدرك، لكن قد عُرف شدة تساهل الحاكم في مستدركه. وكقاعدة أساسية عند المتقدم، فإن كثرة الطرق قد لا تفيد الحديث شيئاً، فإذا تبيّن أنها مناكير (أي راجعة لوهم أو كذب أو خطأ بيّن)، فهذه عنده لا يَشدّ بعضها بعضاً، في حين أن المتأخر، قد يتوفر عنده إسنادان أو ثلاثة، رأى أنها اعتضدت ورفعت الحديث إلى درجت القبول.

فالأسانيد الضعيفة إذا تعددت، قد تقوي الحديث وقد لا تقويه. مثل حديث «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» طرقه كثيرة رغم ضعف الحديث. وقد أنكره البخاري وأحمد وجمع من الحفّاظ. وكذلك حديث «صلوا خلف كل من قال لا إله إلا الله» طرقه كثيرة، ولا يزال معلولاً عند أهل هذا الشأن. فالسلف لا يكثرون جداً من تحسين الأحاديث بالشواهد، إلا إذا قويت طرقها، ولم يكن في رواته كذاباً ولا مُتهم، ولم تعارض أصلاً. وهذا الضابط مهم، إذ حتى لو قويت طرقها واستقامت بمفردها، فإذا عارضت أصلاً تُطرح. ومن المهم معرفة من روى الحديث. فتجد من المتأخرين من يصحح أحاديث في أجزاء بن عرفة وغيره وهذا غلط، لأن هذا ليس من مظان الحديث الصحيح، وإنما مظانه دواوين أهل الإسلام المشهورة مثل الصحيحين والسنن والمسنَد.

والمتأخرون قد توسعوا في تقوية الأحاديث بالطرق والشواهد توسعاً غير مرضي، إلا ابن حزم فإنه أغلق الباب كله. وكلا الطرفين مخطئ، والتوسط هو الصواب. والشاهد إذا كان مختلف

المخرج، ولا يعود إلى الحديث الضعيف الذي أريد تقويته، و اطمأن قلب الناقد إلى أنه شاهد حقيقي ليس وهميا، عندها يمكن أن ينفع في تقوية الحديث الضعيف. وكلما اتحد اللفظ في الشواهد أو تقارب تقاربا كبيرا، وكان الضعف خفيفاً، كلما كان ذلك أدعى للانتفاع بشهادته. والناظر إلى صنيع المتقدمين يجد أن تلك الشواهد التي يستعملونها هي من جنس الحديث الحسن عند المتأخرين. وهنا نشير أن تقوية الحديث هي أنواع، منها: تقوية الحديث الضعيف المعتبر به بالضعيف مثله أو أحسن منه، ومنها تقوية الحديث الضعيف بالصحيح، مثل أن يأتي بقصة قد جاءت بإسناد في ضعف معتبر، ويكون أصلها صحيحاً لكنه مختصر، وهو الذي كثر عند المتقدمين، والله أعلم.

وكثير من المتأخرين يتفقون نظرياً مع هذا. لكن حصل في هذا بعض التساهل. فهناك من صرح بتقوية الحديث بالطرق الشديدة الضعف، كما قال السيوطي في "النكت البديعات": «المتروك والمنكر إذا تعددت طرقه، ارتقى إلى درجة الضعيف القريب، بل ربما يرتقي إلى الحسن»! فأين قوله هذا من قول الإمام أحمد: «المنكر أبداً منكر». فأما التطبيق فهو كثير جدا، وفيه يتبين الخلل. لأن الكثير ممن كتب في علوم الحديث وكتب المصطلح، تجده قد قرر عدم تقوية الحديث بالطرق الضعيفة، إلا أنه لما أتى إلى التطبيق، خالف ما قرر. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً. فالخلاصة أنه قد وقوع التساهل بنسبة كبيرة جداً بين المتأخرين في تطبيق قاعدة تقوية الحديث. قد حصل تساهل في تنظيرها عند بعضهم كذلك. ومعظم الأحاديث الضعيفة التي خالف بها المتأخرون المتقدمين هي في هذا الباب، فتأمل هذا. والله الموفق للصواب.

نقد الحديث بين المعتزلة والحشوية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد. أما بعد

فإن كثيراً من الناس من يظن منهج قبول الروايات الحديثية هو بالنظر المجرّد إلى إسناد الحديث (وبخاصة صدق رجاله) فقط. وهو أمر سار عليه عدد من العلماء المتأخرين الذين هم أقرب للفقه منهم للحديث. لكن من تأمل حال الأئمة المتقدمين وجد أن نقدهم يشمل الحديث كله، سنداً ومتناً. فهذا هو المنهج السني الصحيح في نقد الأخبار.

وأما المعتزلة (منذ بدايتها على يد عمرو بن عبيد) فتقتصر على نقد المتون (من حيث المعنى فقط) ولا تبالي بالإسناد. بل حتى النقد المتني يقتصر على المعنى حيث لا يقبلون بالحديث الذي يخالف هواهم. أما النقد المبني على تعارض المتن مع فقه الصحابي الراوي أو مع غيره من الأحاديث، فلم أجده عندهم.

وبالمقابل هناك طائفة الحشوية تقتصر على نقد الأسانيد. فإن كان الإسناد ظاهره الصحة، قبلوا الحديث مهما كانت نكارته. فتجدهم يبذلون الجهد البالغ في تأويله والجمع بينه وبين الأحاديث المعارضة. وغالباً ما ترى هذا مرتكزاً على تأويلات باردة. وأحيانا لا يكون الإسناد واهياً، فيقولون حسن بمجموع طرقه! وربما يعارضون به ما جاء في الصحيحين. وهذه الفرقة تنتسب إلى أهل السنة، لكن منهجها في هذا الشأن يخالف منهج السلف الأوائل.

قال ابن حبان في مقدمة كتابه "المجروحين" (ص١٢) عن علماء الحديث في عصره: «صاروا حزبين: فمنهم طلبة الأخبار الذين يرحلون فيها إلى الأمصار، وأكثر همتهم الكتابة، والجمع دون الحفظ، والعلم به وتمييز الصحيح من السقيم، حتى سماهم العوام: "الحشوية". والحزب الآخر: المتفقهة الذين جعلوا جل اشتغالهم بحفظ الآراء والجدل، وأغضوا عن حفظ السنن

ومعانيها، وكيفية قبولها وتمييز الصحيح من السقيم منها، (مع) نبذهم السنن قاطبة وراء ظهورهم».

فإن منهج السلف هو التعامل مع الحديث ككل بدون فصل السند عن المتن. والله الموفق بمنه وفضله.

تعارض الجهالة مع التعديل

الأصل في الناس الجهالة لا العدالة

الأصل في المسلم السلامة. لأن العدالة وصف مكتسب زائد على ذلك.

هل تتعارض الجهالة مع التعديل؟

ذكر الزيلعي في "نصب الراية" (١|٣٣٣) ثلاثةً من الرواة عن عبدالله بن مغفل، وقال: «فقد ارتفعت الجهالة عن عبد الله بن مغفل برواية هؤلاء الثلاثة عنه». قال: «والنسائي وابن حبان وغيرهما يحتجون بمثل هؤلاء. مع أنهم ليسوا مشهورين بالرواية، ولم يرو منهم حديثاً منكراً ليس له شاهد ولا متابع حتى يُجْرَحَ بسببه، وإنما رووا ما رواه غيرهم من الثقات».

وكم من رجل نص عليه ابن المديني أو أبو حاتم بالجهالة فتجد توثيقه عند ابن حبان والنسائي. والرجل من التابعين، فإذا لم يعرفه هؤلاء (وهم أقرب لزمنه) فالنسائي وابن حبان أولى. ناهيك عن الدارقطني وابن عبد البر والذهبي والهيثمي والمعاصرين. فالذي يطلق على الراوي لفظ الجهالة، فغالباً لا يكون عن جهل به، خاصة إذا كان الراوي من طبقة التابعين. فهذا تجد في القرن الثالث الهجري أن حديثه قد تم جمعه بلا شك. والذين أُطلِق عنهم ألفاظ الجهالة يكون حديثهم قليلاً، فلا يصعب جمعه في ذلك العصر. فقول المحدّث عن رجل أنه مجهول، لا يعني بالضرورة أنه لم يطلع على حديثه، إلا إن كان معاصراً له وكان في غير بلده. فالمقصود بالحكم على الراوي بالجهالة أن معايير المحدّث للتوثيق لا تنطبق على هذا الراوي. وكل ذلك راجع لغلبة الظن بلا شك، مثل أي قول آخر في الرجال. والنتيجة التي أريد أن أصل إليها من الأمثلة التي أوردتها في هذا الموضوع، أن من كان قليل الحديث، وما أتى به تعديل أو جرح إلا من محدث أو اثنين، فنحن غير ملزمين بهذا الحكم. بل لنا أن نستقرئ حديث هذا الراوي، فإن كان مستقيماً وثقناه، وإن كان منكراً ضعفناه.

فمثلاً الذي لا يروي عنه إلا شعبة يسميه ابن المديني مجهولاً، مع أن شعبة لا يروي إلا عند من هو ثقة عنده. فإذا وجدت أبو حاتم أو ابن المديني ينص على جهالة راوٍ من التابعين ثم يوثقه النسائي أو الدراقطني، فهل يعني هذا أن كل المتقدمين من قبل النسائي ما عرفوه ولا سبروا حديثه؟ ثم عرفه النسائي المتأخر عنهم؟ كلا. فالراوي يكون عند ابن خزيمة وابن حبان والحاكم مجهولاً إن روى عنه ثقة واحد، لكن جهالته باقية عند غيره. إذ يشترط الذهلي والبزار والداقطني وغيرهم (وعامة المتأخرين) لرفع الجهالة أن يروي عنه ثقتان. بل إن الدارقطني نص على ذلك في سننه (٣ | ١٧٤). فالمشكلة هي اختلاف مناهج بين المتقدمين أنفسهم. بينما اعتمد المتأخرون منهج الذهلي ومشوا عليه.

وأنا أعتبر كثيراً أحكام النسائي والدراقطني في من كان كثير الحديث لعلمي أنهم سيسبرون حديثه. بل قد تكون أحكامهم أدق من غيرهم لتمكنهم من سبر كل أحاديث ذلك الراوي. لكن الآفة ممن هو قليل الحديث. فإذا كان الراوي ليس له إلا حديثاً أو حديثين، فيا ليت شعري كيف لك بسبر حديثه؟ فإن سبر حديثه ينظر، فإن طابق حديثه أحاديث الثقات فهو ثقة، وإلا فضعيف. وأما لو كثرت أحاديثه التي لم يتابعه أحد عليها، فيطلق عليه أحمد وغيره وصف: "له مناكير". وإذا كثرت يصبح "منكر الحديث".

والمشكلة هنا –كما أسلفنا– فيمن لم يكن عنده إلا بضعة أحاديث لم يتابع عليها. فلم يبق هنا إلا أن ننظر إن كانت تلك الأحاديث فيها نكارة فهو ضعيف، وإن كانت مستقيمة فهو ثقة. هذا هو منهج المحدّثين، لكنهم قد يختلفون في تعريف النكارة. فما كان عندك منكراً قد يكون مستقيماً عند غيرك. والمنكر عند الشافعي قد يكون مستقيماً عند الحنفي. وحديث في فضائل علي قد ينكره الحافظ الجوزجاني، ويقبله تلميذه النسائي. ولو قال لك واحدٌ هذا حديث منكر، لم يمكنك أن تنكر عليه لأن الأمر راجع للشعور النفسي وليس له ضابط. ومثل هذا لا يكون حجة.

والمقصود أن من كان ليس له إلا بضعة أحاديث، وكانت أحكام الأئمة عليه نتيجة السبر فقط دون معرفة حاله، كان من الممكن أن نراجع حكمهم بإعادة سبر تلك الأحاديث. والشرط

هنا أن نتمكن من جمع كل حديثه، وهذا غالباً لا يمكن التأكد منه إلا بوجود نص أن له نحو عشرة أحاديث أو ما شابه ذلك. فإذا جمعنا فعلاً تلك الأحاديث، عرفنا أننا نعرف عنه ما يعرفه المتقدمون، وأمكننا الحكم عليه، وإلا فلا.

أمثلة على ثقات جهلهم بعض العلماء، وكان الصواب التوثيق:

العالِية بنتُ أيْفَع بن شراحيل روى عنها زوجها أبو إسحاق السبيعي وابنها يونس. وهما من هما في الثقة والحفظ والمعرفة. انظر: "الثقات" (٥ | ٢٨٩) و"طبقات ابن سعد" (٨ | ٤٨٧) و"تكملة الإكمال" (٤ | ٩١). وقد قال عنها العجلي في "معرفة الثقات" (٢ | ٤٥٥): «مدنية تابعية ثقة». وفي كتاب "إيثار الإنصاف" (ص٣٠١): «العالية امرأة معروفة جليلة القدر روى عنها أبو حنيفة وسفيان (الثوري) والحسن بن صالح ومجاهد والشعبي وفقهاء الكوفة. وذكرها ابن سعد في "الطبقات" فقال: "العالية بنت أيفع بن شراحيل، امرأة أبي إسحاق السبيعي، سمعت من عائشة رضي الله عنها". وخرج عنها الطحاوي وغيره، وعمل بحديثها أهل المدينة والعراق، حتى قال مالك وأحمد رضي الله عنهما بقولنا (الحنفية) تلقياً بهذا الحديث».

ومع ذلك جهّل حالها الشافعي ورفض العمل بحديثها بخلاف الجمهور. وطلب من مناظره أن يأتيه بدليل على توثيقها! وقال غيره: هذا الحديث حسن ويحتج بمثله لأنه قد رواه عن العالية ثقتان ثبتان أبو إسحاق زوجها ويونس ابنها، ولم يعلم فيها جرح. والجهالة ترتفع عن الراوي بمثل ذلك. ثم إن هذا مما ضبطت فيه القصة ومن دخل معها على عائشة، وقد صدّقها زوجها وابنها، وهما من هما فالحديث محفوظ. هذا مع العلم أن مالكَ قد أخرج حديثها في الموطأ برواية ابن وهب، كما ذكر القرطبي. وهو الكتاب الذي يقول الشافعي أنه أصح كتاب بعد القرآن!

تناقض ما لنا إلا السكوت عنه. أما الذي لا نسكت عنه: الدارقطني جهّلها تبعاً لإمامه الشافعي، رغم أنه نص أدناه (في ترجمة خشف) على أن من روى عنه ثقتين يصبح معروفاً. وشنّع عليه ابن الجوزي، وقال في التحقيق (٢ | ١٨٤) أنها: «امرأة جليلة القدر معروفة». وليس معنى ذلك أن الحافظ الدارقطني قد رد حديثها لمخالفته لمذهبه، فأئمة الإسلام أجلّ وأعظم من أن يردوا حديثاً لمجرد مخالفته لما تمذهبوا عليه. وإنما لما رأى الدارقطني في الحديث

نكارة عنده، رده من أجل ذلك. وغيره لا يرى في الحديث نكارة فيوثقها ويصحح الحديث، وهو حال الجمهور كما تبيّن. فلا شك أن هناك أموراً يتفق أئمة الحديث على نكارتها، وهناك أموراً يختلفون فيها، هل فيها نكارة أو لا؟ وهذا من باب اختلاف اجتهاداتهم فيها، مثل ما يختلفون في تضعيف راو أو توثيقه.

أمثلة أخرى:

حاتم بن حريث الشامي. قال عثمان بن سعيد الدارمي، عن يحيى بن معين: «لا أعرفه». ثم قال الدارمي: «حاتم بن حريث الطائي شامي ثقة». و قال أبو حاتم: «شيخ». و قال ابن عدي (٢ | ٤٣٩): «لعزة حديثه لم يعرفه يحيى بن معين، و أرجو أنه لا بأس به». رتبته عند ابن حجر: «مقبول». رتبته عند الذهبي: «شيخ». روى عنه صدوقين، هما دون مرتبة الثقات.

الجراح بن مليح البهراني. روى عنه جماعة. قال عثمان بن سعيد الدارمي: سألت يحيى بن معين عن الجراح البهراني الحمصي، فقال: «لا أعرفه». و قال أبو حاتم: «صالح الحديث». و قال النسائي: «ليس به بأس». و قال أبو أحمد بن عدي (٢ | ١٦١): «له أحاديث سوى ما ذكرت عن الزبيدي، و غيره، و قول يحيى بن معين "لا أعرفه"، كأن يحيى إذا لم يكن له علم و معرفة بأخباره و رواياته يقول: "لا أعرفه". و الجراح بن مليح مشهور فى أهل الشام، و هو لا بأس به، و برواياته. و له أحاديث صالحة جياد، و نسخ نسخة يرويها عن الزبيدي عن الزهري، و غيره، و نسخة لإبراهيم بن ذي حماية، وأرطاة بن المنذر مقدار عشرين حديثاً. و قد روى عن شيوخ الشام جماعة منهم أحاديث صالحة مستقيمة، و هو في نفسه صالح». و في تاريخ العباس بن محمد الدوري (٤ | ٤٧٤)، رواية أبي سعيد بن الأعرابي عنه: قال ابن معين: «الجراح بن مليح شامي ليس به بأس». ومعروف أن الدارمي هو أول من روى التاريخ عن ابن معين بينما الدوري هو آخر من رواه.

سفيان بن عقبة الكوفي. جاء في "سؤالات عثمان الدارمي عن ابن معين" (ص١١٨): سألت يحيى عنه، فقال: «لا أعرفه». و كذا نقله ابن أبي حاتم في "الجرح و التعديل"، و ابن عدي في "الكامل" عن عثمان. علق ابن عدي (٣ | ٤١٣): «يعني أنه (أي ابن معين) لم يره، و لم

يكتب عنه، فلم يخبر أمره. وهو عندي –سفيان بن عقبة– لا بأس به وبرواياته». قال ابن نمير: «لا بأس به». و روى عنه جماعة منهم ابن المديني. والملاحظ ورع ابن معين عندما قال "لا أعرفه" بدلاً من "مجهول" لأنه لم ييأس من معرفة المزيد عنه.

شريح بن النعمان. قال عبد الرحمن بن أبي حاتم : «سألت أبي عن شريح بن النعمان (روى عنه أربعة)، و هبيرة بن يريم (روى عنه ثقتان). قال: «ما أقربهما». قلت: «يحتج بحديثهما؟». قال: «لا، هما شبيهان بالمجهولين». انتهى. هذا مع أن شريح بن النعمان روى عنه أربعة، ثلاثة منهم ثقات أثبات. وقال عنه تلميذه الإمام أبو إسحاق: «وكان رجلاً صدوقاً».

أمثلة على مجاهيل وثقهم بعض العلماء وكان الصواب الجهالة أو الضعف:

خشف بن مالك الطائي الكوفي: مجهولٌ من كبار التابعين من الطبقة الثانية. ذكره ابن حبان في كتاب "الثقات". وروى له الأربعة. قال النسائي: «ثقة»! كذا قال، لكن الأئمة اعتبروه مجهولاً وما صححوا حديثه. وحكم عليه الدارقطني والبيهقي و البغوي (في "المصابيح") رغم اطلاعهم على توثيق النسائي، فهم أتوا بعده. قال الدراقطني في سننه (٣ | ١٧٤): «الخبر المرفوع الذي فيه ذكر بني المخاض لا نعلمه رواه إلا خشف بن مالك عن ابن مسعود، وهو رجل مجهول. ولم يروه عنه إلا زيد بن جبير بن حرمل الجشمي. وأهل العلم بالحديث، لا يحتجون بخبر ينفرد بروايته غير معروف. وإنما يثبت العلم عندهم بالخبر إذا كان رواته عدلاً مشهوراً أو رجل قد ارتفع اسم الجهالة عنه. وارتفاع اسم الجهالة عنه أن يروي عنه رجلان فصاعداً. فإذا كانت هذه صفته، ارتفع عنه اسم الجهالة وصار حينئذ معروفاً. فأما من لم يرو عنه إلا رجل واحد انفرد بخبر، وجب التوقف عن خبره ذلك، حتى يوافقه غيره. والله أعلم».

وخشف هذا ليس لديه من الحديث المرفوع إلا حديثين. الأول في حر الرمضاء، نقل الترمذي عن البخاري أن الصواب وقفه! والثاني في الديات ضعفه الدارقطني وغيره في العلل والسنن له. وأعله الترمذي والبزار. وذكر الخطابي أن خشف بن مالك: «مجهول لا يُعرف إلا بهذا الحديث». فرجل مجهول ليس له إلا حديثٌ أخطأ به، من أين يأتيه التوثيق؟! والصواب أنه ضعيف. قال عنه الأزدي: «ليس بذاك». ومع ذلك يصفه النسائي بأنه ثقة!

والنتيجة أن المتقدمون أنفسهم يختلفون بسبب اختلاف معاييرهم لا بسبب نقص اطلاعهم. أي لا يمكنك القول أن السبب هو أن كل الأئمة جهلوا حال خشف، وعرف النسائي عنه ما يفيد التوثيق. هذا لا يعقل لأنه من كبار التابعين (الطبقة الثانية). فالذين تقدموا على النسائي أقرب منه وأعلم بحديثه (القليل جداً فلا يحتاج لكثير من السبر!). والدراقطني بالتأكيد قد اطلع على توثيق النسائي (وهو ممن يثني كثيراً عليه)، لكنه لم يعتد به لأنه يعلم أن مقاييس رفع الجهالة عند النسائي هي غير مقاييسه هو.

أمثلة أخرى أيضاً:

نافع بن محمود بن الربيع. روى حديثاً يؤيد فيه مذهب الشافعي في القراءة خلف الإمام. والحديث شاذ فإنه قد خالف فيه الزهري عن عبادة بن الصامت. ومع ذلك قال الدارقطني لما أخرج الحديث: «هذا حديث حسن و رجاله ثقات»! وقال أبو محمد عبد الحق: «ونافع بن محمود لم يذكره البخاري في تاريخه ولا ابن أبي حاتم ولا أخرج له البخاري ومسلم شيئاً». وقال فيه ابن عبد البر: «مجهول». فهل ابن عبد البر لم يشاهد ما كتبه الدراقطني كذلك؟ وهل غاب هذا الراوي لحديث مشهور، عن كل أئمة الحديث فلم يترجموا له؟ أم المسألة اختلاف مناهج؟ مع العلم أن حديثه لم يأت ذكره إلا عن رجل شامي عن مكحول وحرام بن حكيم عنه. وقد قال عنه الذهبي في ميزان الإعتدال (٧|٧): «لا يعرف بغير هذا الحديث. ولا هو في كتاب البخاري وابن أبي حاتم. ذكره ابن حبان في الثقات، ، وقال: حديثه معلل». وذكر ابن حبان أنه في حديثه (الوحيد) قد خالف خبر أبيه. فكيف يكون ثقة؟ ولا يمكن معرفة أنه ثقة إلا بأمرين: إما من شخص عرفه شخصياً، وهو متعذر هنا. وإما بسبر أحاديثه. فليس له إلا حديث واحد قد أخطأ به!

عتي بن ضمرة التميمي السعدي البصري: روى عنه الحسن البصري، وقيل كذلك ابنه عبد الله بن عتي (مجهول). قال ابن سعد: «روى عن أبيّ وغيره، وكان ثقة قليل الحديث». وقال العجلي: «بصري ثقة، روى عنه الحسن ستة أحاديث، ولم يرو عنه غيره». وقال علي بن

المديني: «عتي بن ضمرة السعدي: مجهول. سمع من أبيّ بن كعب. لا نحفظها إلا من طريق الحسن. وحديثه يشبه حديث أهل الصدق، وإن كان لا يُعرَف». يقصد أن عدالته مجهولة الحال، لكن أحاديثه الستة التي رواها عنه الحسن البصري تشبه أحاديث الثقات. ومحال أن يعرف حاله ابن سعد البغدادي (كاتب الواقدي) والعجلي الكوفي، ويخفى حاله على بلديه إمام العلل ابن المديني. فدل هذا على أن ابن سعد والعجلي وثقاه اعتماداً على سبر حديثه دون معرفة شيء من حاله، لكن لم يكن السبر وحده كافياً عند ابن المديني خاصة مع قلة الرواة عنه وقلة حديثه. فدل هذا على اختلاف المناهج، ومنهج ابن المديني أحوط.

هياج بن عمران بن الفصيل. قال علي بن المديني: «مجهول». و قال محمد بن سعد: «كان ثقة، قليل الحديث». و ذكره ابن حبان في كتاب "الثقات". وقال الذهبي: «وثق» (إشارة لعدم اعتداده بتوثيق ابن سعد وابن حبان). وقال ابن حجر: «مقبول» (أي مستور).

داود بن خالد بن دينار المدني. قال يعقوب بن شيبة: «مجهول، لا نعرفه. ولعله ثقة»، يعني بناء على سبر حديثه، ولم يجزم بتوثيقه لجهالة حاله وقلة حديثه. وقال العجلي: «ثقة». وقال علي بن المديني: «لا يحفظ عنه إلا هذا الحديث الواحد». وقال ابن عدي: «و له من الحديث غير ما ذكرت، و ليس بالكثير، وكأن أحاديثه إفرادات، و أرجوا أنه لا بأس به». وقال ابن حجر: «صدوق». روى عنه ثقة وصدوق وكذاب.

زيد بن عياش أبو عياش. رجل مدني، قال عنه أبو حنيفة وابن حزم: مجهول. وقال عنه الدارقطني: ثقة، وروى عنه ثقتان، وليس له إلا حديث "النهى عن بيع الرطب بالتمر". هذا الحديث صححه الترمذي وابن خزيمة وأخرجه مالك. وقد أشكل عليّ أمره، فمن وثقة إنما لإخراج مالك لحديثه (بواسطة)، وإلا فلا يُعرف عنه شيء، وليس له إلا حديث واحد. فلعل الراجح فيه أنه صدوق، وهو ما رجحه ابن حجر. والله أعلم.

مذاهب العلماء في الرواية عن المجاهيل

إن قضية الرواية عن مجاهيل هي من القضايا التي اختلف عليها علماء الحديث قديماً و حديثاً. ولهم فيها مذاهب:

المذهب الأول: إن هناك نسبة كبيرة من المحدثين يقولون إنه إذا كان المجهول من الطبقات العليا وحديثه موافق للثقات، فهو ثقة. أي حتى لو تفرد بحديث لم يروه غيره لكن لم يخالفه ثقة، فإن حديثه صحيح. وهذا مذهبٌ شائع ومنتشرٌ عند المتأخرين. وأكثر من انتصر له هو ابن حبّان في صحيحه، وفي تراجمه، ونص عليه بنفسه. فكم من رجل مجهول لم يوثّقه إلا ابن حبان! حيث أن مبدأه هو أن الأصل في المسلمين العدالة. ونحن نقول: ليس الأصل في الناس العدالة بل هي شيء زائد إلا أن يَثبت حسن إسلام المرء فتثبت عدالته. هذا شيء، والشيء الآخر أن مرتبة الثقة عند الجمهور معناها العدالة و الضبط الكامل. وليس الضبط وقوة الحفظ أصلٌ في المسلمين كلهم. بل كم من إمام في الفقه والزهد صدوق أمين، ومع ذلك فهو ضعيف الحفظ.

المذهب الثاني: و هناك من قال بأن المجهول إذا روى عنه أكثر من رجلين فهذا توثيق له. و في ذلك كله تساهل واضح. فرواية أئمة عن رجل معيّن ليست بالضرورة توثيقاً له، إلا إذا كان ذلك الإمام من أئمة الجرح و التعديل، وكان لا يُحدّث إلا عن ثقة عنده كشعبة ومالك. وهؤلاء قلة معروفة مشهورة. و هذا المذهب واضح البطلان.

قال ابن حجر في مقدمة كتابه لسان الميزان (١ | ١٤): قال ابن حبان: «من كان مُنكَر الحديث —على قِلته— لا يجوز تعديلُه إلا بعد السّبْر. ولو كان ممن لا يروي المناكير، و وافق الثقات في الأخبار، لكان عدلاً مقبول الرواية. إذِ الناس في أقوالهم على الصلاح والعدالة، حتى يتَبيّن منهم ما يوجب القدح. هذا حكمُ المشاهير من الرواة. فأما المجاهيل الذين لم يَرو عنهم إلا الضعفاء، فهم متروكون على الأحوال كلها». قال ابن حجر: «وهذا الذي ذهب إليه بن حبان من أن الرجل إذا انتفت جهالة عينه كان على العدالة إلى أن يتبيّن جرحُه: مذهبٌ عجيبٌ، والجمهور على خلافه. وهذا هو مسلك ابن حبان في كتاب الثقات الذي ألّفه. فإنه يذكر خلقاً ممن نَصَّ عليهم أبو حاتم وغيره على أنهم مجهولون. وكانّ عند ابن حبان أن جهالة العين ترتفع

برواية واحدٍ مشهور. وهو مذهب شيخه ابن خزيمة. ولكن جهالةُ حالهِ باقيةٌ عند غيره». ثم ذكر ابن حجر كلام ابن حبان في توثيق المجاهيل.

قال الخطيب في "الكفاية في علم الرواية" (ص٨٩) ما خلاصته: «أقل ما ترتفع به الجهالة: أن يَروي عن الرجل اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم. إلا أنه لا يثبُتُ له حكم العدالة بروايتهما. وقد زعم قوم أن عدالته (للمجهول) تثبت بذلك (أي برواية الثقات عنه). وذلك أن رواية العدل عن غيره تعديل له، بأن العدل لو كان يَعلَمُ فيه جَرحاً، لذَكَره. وهذا باطلٌ، لأنه يجوز أن يكون العدل لا يعرف عدالته. فلا تكون روايته عنه تعديلاً، ولا خَبراً عن صِدقه. بل يَروي عنه لأغراضٍ يقصِدُها. كيف وقد وُجِدَ جماعة من العدول الثقات رووا عن قومٍ أحاديث أمسكوا في بعضها عن ذكر أحوالهم، مع علمهم بأنهم غيرُ مرضيين، وفي بعضها شهدوا عليهم بالكذب في الرواية وبفساد الآراء والمذاهب. مثل قول الشعبي: ثنا الحارثُ وكان كذاباً. وقول الثوري: ثنا ثُوَير بن أبي فاختة وكان من أركان الكذب. وقول يزيد بن هارون: ثنا أبو رَوح وكان كذاباً. وقول احمد بن مُلاعِب: ثنا مُخَوَّل بن إبراهيم وكان رافضياً. وقول أبي الأزهر: ثنا بكر بن الشَّرود وكان قَدَرياً داعية». قال ابن حجر: «وقد روى هؤلاء كلهم في مواضع أخرى عمن سُمّي ساكتين عن وصفهم بما وصفوهم به. فكيف تكون رواية العدل عن الرجل تعديلاً له؟! لكن من عُرِفَ من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة، فإنه إذا روى عن رجلٍ وُصِفَ بكونه ثقةً عنده، كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وطائفة ممن بعدهم».

قال الشيخ محمد خلف سلامة: رواية الثقة أو الثقات عن رجل ليست تعديلاً له، ومن ادعى أنها تعديل فقد أخطأ خطأً بيناً بعيداً. وربما استدل بعضهم بنحو قول ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (١ | ١ | ٣٦): «سألت أبي عن رواية الثقات عن رجل غير ثقة [أي لم يثبت أنه ثقة] مما يقويه؟ قال: إذا كان معروفاً بالضعف لم تقوه روايته عنه، وإذا كان مجهولاً نفعه رواية الثقة عنه». وقال ابن أبي حاتم هناك أيضاً: «سألت أبا زرعة عن رواية الثقات عن رجل مما يقوي حديثه؟ قال: إي لعمري، قلت: الكلبي روى عنه الثوري! قال: إنما ذلك إذا لم يتكلم فيه العلماء، وكان الكلبي يتكلم فيه». وأقول: لا يستقيم حمل هذا الكلام على ظاهره فلم يزل

الأئمة، ومنهم الرازيان، يجهّلون الرواة الذين لا يعرفون بضعف ولا قوة ولو روى عنهم جمع من الرواة. قال السخاوي في "فتح المغيث" (١ | ٣١٩) بعد كلام له: «على أن قول أبي حاتم في الرجل أنه "مجهول" لا يريد به أنه لم يرو عنه سوى واحد، بدليل أنه قال في داود بن يزيد الثقفي: "مجهول" مع أنه قد روى عنه جماعة. ولذا قال الذهبي عقبه: "هذا القول يوضح لك أن الرجل قد يكون مجهولاً عند أبي حاتم، ولو روى عنه جماعة ثقات"، يعني أنه مجهول الحال. وقد قال في عبد الرحيم بن كرم بعد أن عرّفه برواية جماعة عنه أنه "مجهول". ونحوه قوله في زياد بن جارية التميمي الدمشقي: "شيخ مجهول"، مع أنه قيل في زياد هذا أنه صحابي». وقد قال أبو حاتم: "مجهول" في راوٍ روى عنه تسعة ووثقه ابن معين، انظر ترجمته في تحرير التقريب (٢ | ١٢٥)، وانظر أيضاً التحرير (٣ | ١٠-١١ و٤٥ و٣١٠ و٣١٥ و٣٣٦) وترجمة عيسى بن أبي رزين منه. وانظر تراجم أحمد بن عاصم البلخي وبيان بن عمرو والحسين بن الحسن بن بشار والحكم بن عبد الله وعباس بن الحسين القنطري ومحمد بن الحكم المروزي في الفصل التاسع من "مقدمة الفتح"، وانظر "الجرح والتعديل" (١ | ٢ | ٥٢٧) و"تهذيب التهذيب" (٢ | ٢٥٥) و"نكت ابن حجر" (١ | ٤٢٦).

وخلاصة الكلام وغايته أن كلمتي أبي حاتم وأبي زرعة لا تحملان على إطلاقهما، فلعلهما أرادا برواية الثقات رواية الأئمة النقاد أو رواية متثبتي الرواة، ولعلهما كانا مع ذلك يشترطان في الرجل شروطاً مثل أن لا يغرب أو يتفرد بما لا يحتمله شأنه ونحو ذلك. وسواء صح هذا أو لم يصح، فإن الصحيح الذي أقطع به هو أن كلام الرازيين هذا من المتشابه الذي ينبغي أن يرد إلى المحكم المعروف الذي جرى عليه عملهما في كلامهما في الرواة، وما أكثره، ويؤيده أيضاً ما جرى عليه عمل المحققين من المحدثين، والله أعلم. انتهى.

موقف البخاري ومسلم من الرواية عن مجاهيل

مذاهب العلماء في حديث المستور

أمثلة على المستورين في الصحيحين

توثيق المجهول عند الحنفية

المتأمل في كتب أصول الفقه يجد إصراراً على نسبة مذهب توثيق المجهول إلى أبي حنيفة دون غيره من الأئمة الأربعة. وقد امتد هذا الاتهام إلى كتب الفقه بل إلى كتب مصطلح الحديث كذلك. فماذا يقول الحنفية أنفسهم في هذا الصدد؟

قال ابن همام: «ومثله أي الفاسق المستور، وهو من لم تعرف عدالته ولا فسقه في الصحيح. فخبره ليس بحجة حتى تظهر عدالته. وروى الحسن عن أبي حنيفة: كالعدل في الأخبار بنجاسة الماء وطهارته ورواية الأخبار». ثم قال: «مجهول الحال —وهو المستور— غير مقبول. وعن أبي حنيفة في غير الظاهر من الرواية عنه قبوله ما لم يره السلف. وجهها —أي هذه الرواية— ظهور العدالة بالتزامه الإسلام... ودفع وجهها بأن الغالب أظهر وهو الفسق في هذه الأزمنة، فيُرَدُّ خبره به —أي بهذا الغالب— ما لم تثبت العدالة نغير التزامه بالإسلام. وقد ينفصل القائل بهذه الرواية بأن الغلبة للفسق في غير رواة الحديث، ولا سيما في الماضين. ويُدفع هذا بأن كون الغلبة في غير رواة الحديث، إنما هو في المعروفين منهم لا في المجهولين منهم. والاستدلال لظاهر الرواية بأن الفسق سبب التثبت قال تعالى: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا}. فإذا انتفى الفسق، انتفى وجوب التثبت. وانتفاؤه —أي الفسق— لا يتحقق إلا بالتزكية: ما لم ينتف الفسق، تبقى شبهته، وهي ملحقة بأصلها. وجعل الشارع الاستدلال لغير ظاهر الرواية ولا معنى له كما لا يخفى انتهى. انظر تيسير التحرير لأمير بادشاه (٣ | ٤٨).

فالإمام أبو حنيفة في ظاهر الرواية يذهب مذهب الجمهور (في رد رواية المستور أن العدالة ليست الأصل)، والرواية الأخرى مرجوحة. ومعلوم أنه إذا جاءت عن أبي حنيفة روايتان إحداهما في ظاهر الرواية والأخرى من طريق أخرى، كانت طريق ظاهر الرواية هي المعتبرة عند الحنفية. ولذلك عاب أمير بادشاه الاستدلال لغير ظاهر الرواية، فقال: «لا معنى له». على أن كثيرا من الحنفية يقتصر على ذكر الرواية المرجوحة. انظر على سبيل المثال كشف الأسرار على البزدوي (٢ | ٣٨٦).

سكوت البخاري في تاريخه وابن أبي حاتم عن الراوي

ولعل البعض يسأل: لماذا سكت البخاري عن عامة الرواة في كتابه؟ يقول عداب الحمش في رسالته "حكم رواة الحديث الذين سكت عنهم أئمة الجرح والتعديل": «إن الناظر في كتاب التاريخ الكبير للبخاري –اليوم– يجده قليل الجدوى بالنسبة للحكم على الرجال، إذا ما قورن بميزان الاعتدال أو تهذيب التهذيب، أو التقريب وغيرها. وما ذلك إلا لأن طلبة العلم اليوم يستقون معلوماتهم عن الرجال والرواة من خلال ما دون وكتب، بينما كان طلبة العلم في عصر البخاري يعتمدون في معرفة أحوال الرجال على المشافهة والسماع. وما حفظوه في الحل والترحال، ولم يكن الكتاب إلا لإثارة الذاكرة واستيقاظها إذا غفلت».

١. فقد يسكت عن أئمة الثقات حيث ترجم للإمام الشافعي (١ | ٤٢) بسطرين وسكت عليه كما سكت عن الإمام أحمد بن حنبل (١ | ٢٢)، وأحمد بن أشكاب وأحمد بن منيع وغيرهم.

٢. وقد يسكت عن أناس مشهورين بالضعف أو النكارة كسكوته عن محمد بن أشعث بن قيس الكندي (١ | ٢٦)، ومحمد بن إبراهيم اليشكري وغيرهما.

٣. وقد يسكت عن أناس مجاهيل كسكوته عن: محمد بن إسماعيل الباهلي (١ | ٢٣) ومحمد بن إبراهيم بن عبد الله الهاشمي (١ | ٢٦). وإبراهيم بن إسحاق (٢ | ٢٧٣) عن الوليد بن أبي الوليد، وإبراهيم بن إسحاق عن طلحة بن كيسان وغيرهم.

أما مقولة البخاري: «قَلَّ اسمٌ في التاريخ إلا وله عندي قصة، إلا أني كرهت تطويل الكتاب»، كما في تاريخ بغداد (٢ | ٧)، فهي على الغالب. وقوله "قلّ" أي أن بعض الرواة لم يعرف البخاري فيهم قصة، بل هو أحياناً غير متأكد من أعيانهم.

١. ترجم البخاري لمحمد بن قيس الأسدي الكوفي (١ | ٢١٠)، وذكر عنه عدة طرق ثم قال: «وقال يحي بن آدم: حدثنا أبو بكر النهشلي عن محمد بن قيس عن حبيب عن أبي ثابت عن طاووس في العتق». ثم قال: «فلا أدري هو الأسدي أم لا؟».

٢. وترجم لمحمد بن قيس (١|٢١٣) عن أبي الحكم البجلي ثم ترجم لمحمد بن قيس المكي وختم ترجمته بقوله: «فلا أدري أهو الأول أم لا».

٣. وترجم لمحمد بن كليب بن جابر المديني (١|٢١٩) يروي عن محمود ومحمد ابني جابر. ثم قال: «وعن موسى بن شيبة عن محمود بن كليب عن محمد بن جابر عن جابر...»، ثم قال: «فلا أدري: هذا أخوه أم لا؟».

٤. وترجم لإبراهيم بن حنظلة (١|٢٨٣) عن أبيه روى عنه ابن المبارك. ثم قال في نهاية ترجمته «إن لم يكن يعني إبراهيم بن حنظلة غبن أبي سفيان فلا أدري من هو؟».

٥. وترجم لإسماعيل بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي ربيعة المخزومي (١|٣٣٩) ثم ترجم لإسماعيل بن إبراهيم بن أبي ربيعة. وختم ترجمته بقوله: «إن لم يكن هذا الأول فلا أدري؟».

قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٢|٣٨): «ولم نَحكِ عن قومٍ قد تكلموا في ذلك، لقِلة معرفتهم به. ونسبنا كل حكاية إلى حاكيها والجواب إلى صاحبه. ونظرنا في اختلاف أقوال الأئمة في المسئولين عنهم، فحذفنا تناقض قول كل واحد منهم، وألحقنا بكل مسئولٍ عنه ما لاقٍ به وأشبه من جوابهم. على أنا قد ذكرنا أسامي كثيرة مهملة من الجرح والتعديل كتبناها ليشتمل الكتاب على كل من روى عنه العلم رجاء وجود الجرح والتعديل فيهم. فنحن ملحقوها بهم من بعد». ولذلك قال ابن القطان الفاسي كما في "الوهم والإيهام" (٢|١٣٥): «ونبيِّن الآن أن أبا محمد بن أبي حاتم إنما أهمل هؤلاء من الجرح والتعديل، لأنه لم يعرف فيهم (حُكماً)، فهم عنده مجهولو الحال». وقد كتب أسمائهم فقط ليستوعب كل رواة الحديث وعلى أمل أن يتعرف (هو أو غيره) على شيء من حالهم، فيلحق هذا الجرح والتعديل بتراجمهم.

مع التنبيه إلى أن هناك فرقاً بين من نص عليه بأنه مجهول (قريب من الألف وخمسمئة راوٍ)، وبين من سكت عنه. فمن سكت عنه، فهو مجهول الحال عنده، لكنه ما يزال يرجو وجود الجرح والتعديل فيه، بخلاف من أطلق عليه الجهالة. وليس المقصود هنا هو هل يحتج بمثل هذا

الراوي أو لا، وإنما المقصود هو وجود فرق بين من جهله وبين من سكت عنه ولم يذكر فيه شيء، وأن الثاني أحسن حالاً من الأول.

وقول ابن أبي حاتم: «ولم نَحكِ عن قومٍ قد تكلموا في ذلك، لقِلة معرفتهم به» دليلٌ على رفض توثيق من يوثق المجاهيل. فإذا قال أحد —كالعجلي مثلاً— عن أحد التابعين أنه ثقة، ولم يسبقه أحدٌ لذلك ولا كان حكمه عن معرفة بالراوي، حذفنا توثيقه ولم نهتم به، لأنه توثيق لمجهول، لا يعرف ابن حبان عنه شيئاً.

وقول ابن أبي حاتم: «ونظرنا في اختلاف أقوال الأئمة في المسئولين عنهم، فحذفنا تناقض قول كل واحد منهم، وألحقنا بكل مسئولٍ عنه ما لاق به وأشبه من جوابهم» معناه أنه كان يختار للراوي من هذه الأقوال الكثيرة فيه ما هو الأليق بحاله، حتى وإن نسب هذا القول لأبيه أو أبي زرعة أو غيرهما. ولذلك تجد ممن نقل عنهم الجرح أو التعديل واستدل بكلامهم رجال ضعفاء، أو ليس فيهم جرحاً ولا تعديلاً. وبلغ عدد كل من ذكر عنهم ابن أبي حاتم جرحاً أو تعديلاً ٣٤٤ رجلاً. وفي القول السابق فائدة نظرية أنه عندما تختلف الروايات عن ابن معين —مثلاً— ننظر إلى الرواية التي أوردها ابن أبي حاتم، فنرجحها على الرواية الأخرى. على أني وجدته أحياناً يرجح رواية الدارمي القديمة على رواية الدوري الراجحة (انظر ترجمة الجراح بن مليح).

أهمية معرفة الفقهاء للصحيح من الضعيف

قال ابن الجوزي في مقدمة كتابه "التحقيق في أحاديث الخلاف" (١|٢٣): «لما نظرت في التعاليق، رأيت بِضاعة أكثَرِ الفقهاء في الحديث مزّجاة: يُعَوِّلُ أكثرهم على أحاديث لا تصُح، ويعرِضُ عن الصّحاح، ويُقلد بعضهم بعضاً فيما ينقل. ثم قد انقسم المتأخرون ثلاثة أقسام. القسم الأول: قومٌ غلب عليهم الكسل، ورأوا أن في البحث تعباً و كِلفَةً، فتعجلوا الراحة واقتنعوا بما سطره غيرهم. والقسم الثاني: قومٌ لم يهتدوا إلى أمكِنَة الحديث، وعلموا أنه لا بد من سؤال من يعلم هذا، فاستنكفوا عن ذلك. والقسم الثالث: قومٌ مقصودهم التوسع في الكلام طلباً للتقدم والرئاسة واشتغالهم بالجدل والقياس، ولا التفات لهم إلى الحديث: لا إلى تصحيحه ولا إلى الطعن فيه. وليس هذا شأن من استظهر لدينه وطلب الوثيقة من أمْرِه.

ولقد رأيت بعض الأكابر من الفقهاء ويقول في تصنيفه عن ألفاظٍ قد أُخرِجَت في الصّحاح: "لا يجوز أن يكون رسول الله r قال هذه الألفاظ"!! ويَرُدّ الحديث الصحيح، ويقول: "هذا لا يُعرَف". و إنما هو رأيته قد استدل بحديث زعم أن البخاري أخرجه، وليس كذلك. ثم نقله عنه مصنف آخَرَ كما قال تقليداً له. ثم استدل في مسألةٍ فقال دليلنا ما روى بعضهم أن النبي r قال كذا، و رأيت جمهور مشايخنا يقولون في تصانيفهم دليلنا ما روى أبو بكر الخلال بإسناده عن رسول الله، و دليلنا ما روى أبو بكر عبد العزيز بإسناده، و دليلنا ما روى ابن بطة بإسناده. و جمهور تلك الأحاديث في الصحاح وفي المسند. وفي أن السبب في اقتناعهم بهذا التكاسل عن البحث.

و العجب ممن ليس له شغل سوى مسائل الخلاف، ثم قد اقتصر منها في المناظرة على خمسين مسألة. وجمهور هذه الخمسين لا يَستَدِلّ فيها بحديث. فما قدر الباقي حتى يتكاسل عن المبالغة في معرفته؟!

و ألوم عندي ممن قد لمته من الفقهاء جماعة من كبار المحدثين، عرفوا صحيح النقل وسقيمه وصَنّفوا في ذلك. فإذا جاء حديثٌ ضعيفٌ يخالف مذهبهم، بَيّنوا وجه الطعن فيه. وإن كان موافقاً لمذهبهم، سكتوا عن الطعن فيه. وهذا يُنبئ عن قِلة دينٍ وغَلبةِ هوى». قال وكيع: «أهل العِلم يكتبون ما لهم و ما عليهم. و أهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم».

وقال ابن الجوزي منتقداً رد الفقهاء الأحاديث الصحيحة بحجة معارضتها للأحاديث الضعيفة: «وما أبلد من يحتج بهذه الأحاديث ليعارض بها الأحاديث الثابتة».

مذاهب الناس في الأخذ بالضعيف واعتماد العمل به في الفضائل

المذهب الأول: لا يُعمَلُ به مُطلَقاً: لا في الأحكام، ولا في الفضائل. هذا هو مذهب عامة السلف. وحكاه ابنُ سيّد الناس في "عيون الأثر" عن يحيى بن مَعين. وهو مذهب مالك والبخاري ومسلم وشُعبة ويحيى بن سعيد القطان وأبو حاتم الرازي. وعليه إجماع الصحابة. قال الكوثري في "المقالات" (ص٤٥): «والمنعُ من الأخذ بالضعيف على الإطلاق: مذهبُ البخاري، ومسلم، وابن العربي شيخ المالكية في عصره، وأبي شامة المقدسي كبير الشافعية في زمنه، وابن حزم الظاهري، والشوكاني. ولهم بيانٌ قويٌّ في المسألة لا يُهمل». وفي تهذيب التهذيب (١١ | ٢٥٠): كان يحيى بن معين يقول: «من لم يكن سَمحاً في الحديث، كان كذّاباً!». قيل له: «وكيف يكون سمحاً؟». قال: «إذا شَكَّ في الحديث تركه». قلت: أما أنا فاخترت أن أكون سمحاً في الحديث. فاختر لنفسك المذهب الذي يسرك أن تراه يوم القيامة.

وحجة ابن معين وغيره من العلماء هو ما رواه مسلم في صحيحه أن رسول الله r قال: «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ». قال النووي في شرحه للحديث: يُرَى أي يَظُنُّ. وقال: «وأما فقه الحديث فظاهر. ففيه تغليظ الكذب والتعرض له، وأن من غلب على ظنه كذب ما يرويه فرواه، كان كاذباً. وكيف لا يكون كاذباً، وهو مخبِرٌ بما لم يكن؟!».

المذهب الثاني: أن يُعمَل به مُطلَقاً. وهو مذهب بعض العراقيين (خاصة من أهل الكوفة). ومذهب جمهور الصوفية، وكثيرٌ من الفقهاء المتأخرين. قال السيوطي في "تدريب الراوي"

(ص٢٩٩) عن الحديث الضعيف: «ويُعمَلُ بالضعيف أيضاً في الأحكام إذا كان فيه احتياط»!! وقال صاحب "الدر المختار" (١ | ٨٧): «وأما الموضوع فلا يجوز العمل به بحال. أي ولو في فضائل الأعمال». فعقّب عليه الشيخ أحمد الطحطاوي (ت١٢٣١هـ) في "حاشيته": «أي: حديث كان مخالِفاً لقواعد الشريعة. وأما لو كان داخلاً في أصلٍ عام، فلا مانع منه! لا بجَعْلِه حديثاً، بل لدخولِه تحت أصلِ عام»!!!

وهذا مذهبٌ قبيحٌ جداً. قال النووي في الرد عليه في "شرحه على صحيح مسلم" (١ | ١٢٦): «وعلى كُلِّ حالٍ، فإن الأئمة لا يروُون عن الضعفاء شيئاً يحتجون به على انفراده في الأحكام. فإن هذا شيءٌ لا يفعله إمامٌ من أئمة المحدِّثين، ولا مُحَقِّقٌ من غيرهم من العلماء. وأما فِعلُ كثيرين من الفقهاء —و أكثرِهم— ذلك، واعتمادُهم عليه، فليس بصواب. بل قبيحٌ جِداً. وذلك لأنه إنْ كان يَعرِفُ ضَعفه، لم يُحِلَّ له أن يحتجَّ به. فإنهم متفقون (أي علماء الإسلام) على أنه لا يُحْتَجُّ بالضعيف في الأحكام. وإن كان لا يَعرِف ضَعفه، لم يحِلّ له أن يَهجُمَ على الاحتجاج به من غير بحثٍ عليه بالتفتيش عنه إن كان عارفاً، أو بسؤال أهل العلم به إن لم يكن عارفاً».

مع العلم أن من أجاز العمل بالحديث من المتقدمين من أهل العراق (كأحمد بن حنبل مثلاً)، إنما قصدوا الحديث الحسن، كما بينه شيخ الإسلام في بحث طويل له. وهذا هو الصواب. إذا كان الحديث الحسن هو من أنواع الحديث الضعيف عند المتقدمين. ولم يشتهر هذا اللفظ (كاصطلاح حديثي مشهور) إلا عند الترمذي. ولم ينتشر في كتب الفقهاء إلا في مرحلة متأخرة. ولذلك نقل ابن تيمية والنووي وغيرهما الإجماع على تحريم العمل بالحديث الضعيف (غير الحسن) في الأحكام. وإنما ظهرت طائفة خالفت هذا الإجماع بعدهما وعملت بالضعيف جداً، بل بالموضوع.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١ | ٢٥١): «وهذا كما أنه لا يجوز أن يحرّم شيءٌ إلا بدليلٍ شرعي. لكن إذا عَلِمَ تحريمه، وروى حديثاً في وعيد الفاعل له، ولم يَعلم أنه كَذِب، جاز أن يرويه. فيجوز أن يُروى في الترغيب والترهيب، ما لم يُعلَم أنه كذب، لكن فيما عُلِمَ أن الله رَغَّبَ فيه أو رَهَّبَ منه بدليلٍ آخَرَ غير هذا الحديث المجهول حاله. فيجوز أن يُروى في الترغيب

والترهيب ما لَمَ يُعلم أنه كذب، لكن فيما عَلِمَ أن الله رَغَّبَ فيه أو رَهِبَ منه بدليلٍ آخر غير هذا الحديث المجهول حاله. وهذا كالإسرائيليات، يجوز أن يُروى منها ما لم يُعْلَم أنه كذبٌ للترغيب والترهيب، فيما عَلِمَ أن الله تعالى أمر به في شرعنا ونهى عنه في شرعنا. فأما أن يُثبِتَ شرعاً لنا بمجرد الإسرائيليات التي لم تُثبُتْ، فهذا لا يقوله عالم. ولا كان أحمد بن حنبل ولا أمثاله من الأئمة يعتمدون على مثل هذه الأحاديث في الشريعة.

ومن نقل عن أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف (أي باصطلاح المتأخرين) الذي ليس بصحيح ولا حسن، فقد غلط عليه. ولكن كان في عُرْفِ أحمد بن حنبل ومن قبله من العلماء، أن الحديث ينقسم إلى نوعين: صحيح وضعيف. والضعيف عندهم ينقسم إلى ضعيفٍ متروكٍ لا يحتج به، وإلى ضعيفٍ حسن. كما أن ضَعْفَ الإنسان بالمرض ينقسم إلى مرضٍ مخوّفٍ يمنع التبرع من رأس المال، والى ضعيفٍ خفيفٍ لا يمنع من ذلك.

وأول من عُرِفَ أنه قسَّمَ الحديثَ ثلاثة أقسام: صحيح وحسن وضعيف، هو أبو عيسى الترمذي في جامِعِه. والحسنُ عنده ما تعدَّدَت طرقه، ولم يكن في رواته متهَم وليس بشاذّ. فهذا الحديث وأمثاله يسميه أحمد ضعيفاً ويحتج به (أي إن لم يكن في الباب حديثٌ صحيح). ولهذا مَثَّلَ أحمد الحديث الضعيف الذي يحتجُّ به بحديث عمرو بن شعيب وحديث إبراهيم الهجري ونحوهما. وهذا مبسوطٌ في موضِعِه».

قلت: وفي بعض ما ذكر شيخ الإسلام نظر، إذ أنه ذكر إبراهيم الهجري وهو متفق على تضعيفه، فكيف يصير حسن الحديث؟

المذهب الثالث: جواز الاستشهاد بها في فضائل الأعمال ضمن شروط متشددة.

قال ابن مهدي كما أخرجه البيهقي في "المدخل": إذا رَوَيْنا عن النبي r في الحلال والحرام والأحكام، شدَّدنا في الأسانيد، وانتقدنا في الرجال. وإذا روَينا في الفضائل والثواب والعقاب، سهّلنا في الأسانيد وتسامحنا في الرجال. وقال سفيان بن عيينة: «لا تسمعوا من بَقِيّة ما كان في سُنّة، واسمعوا منه ما كان في ثواب». وقال أبو عبد الله النوفلي: سمعت أحمد بن حنبل

يقول: «إذا روينا عن رسول الله r في الحلال والحرام والسنن والأحكام، تشدّدنا في الأسانيد. وإذا روينا عن النبي r في فضائل الأعمال وما لا يضع حكماً ولا يرفعه، تساهلنا في الأسانيد». وقال الميموني: سمعت أبا عبد الله يقول: «أحاديث الرقاق يحتمل أن يتساهل فيها، حتى يجيء شيء فيه حُكْم». وتجد غير هذه الأقوال في الكفاية في علم الرواية (١ | ١٣٤).

وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٨ | ٧٢): «وهذه الكتب (أي كتب الزهد) وغيرُها، لا بُدَّ فيها من أحاديثَ ضعيفةٍ وحِكاياتٍ ضعيفةٍ، بل باطلة. وفى الحِلْيةِ (أي كتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم) من ذلك قَطْعٌ. ولكِنّ الذي في غيرها من هذه الكتب، أكثرُ مما فيها». وقال الخطيب: «وأما أخبار الصالحين وحكايات الزهاد والمتعبدين ومواعظ البلغاء وحكم الأدباء، فالأسانيد زينة لها، وليست شرطاً في تأديتها».

قال ابن حجر العسقلاني: «إن شرائط العمل بالضعيف ثلاثة: الأول: وهو متفق عليه، أن يكون الضعف غير شديد. فيَخرج مَنِ انفَرَدَ من الكذّابين، والمتّهَمين بالكذب، ومن فَحُشَ غَلَطُه. الثاني: أن يكون مُندَرِجاً تحت أصلٍ عام معمولٍ به، فيخرج ما يخترع، بحيث لا يكون له أصلٌ أصلاً. الثالث: أن لا يُعتقَدَ عند العمل به ثبوتُه، لِئَلا يُنْسَبُ ثبوته إلى النبي r ما لم يقله». وهذه شروط دقيقة وهامة جداً، لو التزمها العاملون بالأحاديث الضعيفة، لكانت النتيجة أن تضيق دائرة العمل بها، أو تلغى من أصلها. وبيانه من ثلاثة وجوه:

أولاً: يدل الشرط الأول على وجوب معرفة حال الحديث الذي يريد أحدهم أن يعمل به، لكي يتجنب العمل به إذا كان شديد الضعف. وهذه المعرفة مما يصعب الوقوف عليها من جماهير الناس، وفي كل حديث ضعيف يريدون العمل به، لقلة العلماء بالحديث، لا سيما في العصر الحاضر. وأعني بهم أهل التحقيق الذين لا يحدّثون الناس إلا بما ثبَتَ من الحديث عن رسول الله r، وينبّهونهم على الأحاديث الضعيفة، ويحذرونهم منها. بل إن هؤلاء هم أقلّ من القليل. فالله المستعان. من أجل ذلك تجد المبتَلين بالعمل بالأحاديث الضعيفة، قد خالفوا هذا الشرط مخالفةً صريحة. فإن أحدهم —ولو كان من أهل العلم بغير الحديث— لا يكادُ يقِفُ على حديثٍ في فضائل الأعمال، إلا ويبادر إلى العمل به دون أن يعرف سلامته من الضعف الشديد. فإذا

قيض له من ينبّهَهُ إلى ضَعفه، ركن فوراً إلى هذه القاعدة المزعومة عندهم: «يُعمَلُ بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال». فإذا ذكّر بهذا الشرط، سكت ولم ينبُت ببني شفة!

وقد قال العلامة أحمد محمد شاكر: «والذي أراه أن بيان الضعف الشديد في الحديث الضعيف واجِبٌ في كُلّ حال. لأن ترك البيان، يوهم المطّلع عليه أنه حديث صحيح. والخلاصة أن الالتزام بهذا الشرط يؤدي عملياً إلى ترك العمل بما لم يثبت من الحديث، لصعوبة معرفة الضعف الشديد على جماهير الناس».

ثانياً: أن يلزم من الشرط الثاني: «أن يكون الحديث الضعيف مندرجا تحت أصل عام...» أن العمل في الحقيقة ليس بالحديث الضعيف، وإنما بالأصل العام. والعمل به وارد، وُجِدَ الضعيف أم لم يوجد. فيكون هذا الأصل قد دلت عليه أدلة صحيحة من الكتاب أو السنة الشريفة. أما إذا وجد الحديث الضعيف بدون أصلٍ عام، فهذا يعني أن العمل باطِلٌ من أساسه، لأنه لا دليل عليه. فثبت أن العمل بالحديث الضعيف بهذا الشرط شكلي، غير حقيقي. وهذا المراد.

ثالثاً: إن الشرط الثالث يلتقي مع الشرط الأول في ضرورة معرفة ضعف الحديث، لكي لا يعتقد ثبوته. وقد عرفت أن الجماهير الذين يعملون في الفضائل بالأحاديث الضعيفة لا يعرفون ضعفها. وإذا اشتهر الحديث الضعيف وانتشر العمل به بين الناس، ينسى الناس مع مرور الوقت أن أساس هذا العمل قائم على حديث ضعيف وأنه لا دليل صحيح عليه، وهذا خلاف المراد.

قال الشيخ المحققُ جمال الدين الدوَّاني في رسالته "أُنْمُوذَج العلوم": «اتفقوا على أن الحديثَ الضعيفَ، لا تَثبُتُ به الأحكام الخمسة الشرعية، ومنها الاستحباب». ويؤيده قول شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١|٢٥٠): «ولا يجوز أن يُعتَمَدُ في الشريعة على الأحاديث الضعيفة –التي ليست صحيحة ولا حسنة–. لكن أحمد بن حنبل وغيره من العلماء، جَوّزوا أن يُروى في فضائل الأعمال، ما لم يُعلم أنه ثابت، إذا لم يُعلم أنه كذب. وذلك أن العمَلَ إذا عُلِمَ أنه مشروعٌ بدليلٍ شرعي، ورُوِيَ في فضلِهِ حديثٌ لا يُعلَمُ أنه كذب، جازَ أن

يكون الثوابُ حقاً. ولم يَقُل أحدٌ من الأئمة إنه يجوز أن يجعل الشيء واجباً أو مستحباً بحديثٍ ضعيف. ومن قال هذا فقد خالف الإجماع».

فالحديث الضعيف لا يُعمل به مُطلقاً: لا في الفضائل والمستحبّات ولا في غيرهما. ذلك لأن الحديث الضعيف إنما يفيد الظن. والله —عز وجل— قد ذَمّه في غير موضع من كتابه فقال: {إن الظن لا يُغني من الحقّ شيئاً}. وقال: {إن يتبعون إلا الظن}. وقد قال رسول الله r: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث». متفق عليه.

قال الشيخ الألباني في مقدمة "الترغيب والترهيب": «وجملة القول: إننا ننصح إخواننا المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، أن يَدَعوا العمل بالأحاديث الضعيفة مطلقاً، وأن يوجهوا همتهم إلى العمل بما ثبت منها عن r. ففيها ما يغني عن الضعيفة. وفي ذلك منجاةٌ من الوقوع في الكذب على رسول الله r. والذين يُخالِفونَ في هذا، لا بُدّ وأنهم واقعون فيما ذكرنا من الكذب. لأنهم يعملون بكل ما هبّ ودبّ من الحديث. وقد أشار r إلى هذا بقوله: «كفى بالمرء كَذِباً أن يحدّث بكلّ ما سمِع». أخرجه مسلم. وعليه نقول: كفى بالمرء ضلالاً أن يعمل بكل ما سمع!».

الفرق بين الحديث الضعيف والموضوع

الحديث الموضوع نوع من أنواع الحديث الضعيف. فكل حديث ضعيف هو موضوع، وليس العكس بالضرورة. على أن تعريف الحديث الموضوع فيه خلاف طويل. فمن الناس من يعرف الحديث الموضوع: بأنه الحديث الضعيف الذي عُلِم أن رسول الله r لم يقله، وإن كان رواته ثقات وكان سبب الضعف مجرد غلط غير مقصود من الراوي. وهذا هو الأقرب لمنهج المتقدمين. بل إن أبا حاتم الرازي قد صرح بذلك بقوله أن الحديث الباطل هو الحديث الموضوع. وقال جمهور المتأخرين بأن الحديث الموضوع هو الحديث الضعيف الذي ثبت أن راويه كذاب تعمّد وضعه. وبعضهم يضيق هذا في الحديث الذي يعترف راويه بأنه وضعه. بل إن ابن دقيق العيد

قد اشتط وزعم أن اعتراف الراوي الكذاب بوضع الحديث ليس كافياً، لأنه قد يكون قد كذب في زعمه بوضع الحديث. ورد عليه الحافظ الذهبي في "الموقظة" بأن هذا سفسطة.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١ | ٢٤٨): «تنازع الحافظ أبو العلاء الهمداني والشيخ أبو الفرج ابن الجوزي: هل في المسند (مسند أحمد) حديث موضوع؟ فأنكر الحافظ أبو العلاء أن يكون في المسند حديث موضوع. وأثبت ذلك أبو الفرج، وبيّن أن فيه أحاديث قد عُلِمَ أنها باطلة. ولا مُنافاةَ بين القولين. فإن الموضوع –في اصطلاح أبي الفرج– هو الذي قام دليل على أنه باطل، وإن كان المحدّث به لم يتعمّد الكذب، بل غلط فيه. ولهذا روى في كتابه في الموضوعات أحاديث كثيرة من هذا النوع. وقد نازعه طائفة من العلماء في كثيرٍ مما ذكره، وقالوا إنه ليس مما يقوم دليلٌ على أنه باطل. بل بيّنوا ثبوت بعض ذلك. لكن الغالب على ما ذكره في الموضوعات، أنه باطلٌ باتفاق العلماء. وأما الحافظ أبو العلاء وأمثاله فإنما يريدون بالموضوع: المختَلَق المصنوع الذي تعمّد صاحبه الكذب. والكذب كان قليلاً في السلف».

قال المعلمي في مقدمة "الفوائد الموضوعة" (ص١١): «١- إذا قام عند الناقد من الأدلة ما يغلب على ظنه معه بطلان نسبة الخبر إلى النبي r فقد يقول "باطل" أو "موضوع". وكلا اللفظين يقتضي أن الخبر مكذوب عمداً أو خطأ. إلا أن المتبادر من الثاني، الكذب عمدًا. غير أن هذا المتبادر، لم يلتفت إليه جامعوا كتب الموضوعات، بل يوردون فيها ما يرون قيام الدليل على بطلانه، وإن كان الظاهر عدم التعمّد. ٢- قد تتوفر الأدلة على البطلان، مع أن الراوي الذي يصرح الناقد بإعلال الخبر به لم يتهم بتعمد الكذب، بل قد يكون صدوقاً فاضلاً. ولكن يرى الناقد أنه غلط أو أُدخِلَ عليه الحديث. كثيرًا ما يذكر ابن الجوزي الخبر ويتكلم في راو من رجال سنده، فيتعقبه بعض من بعده، بأن ذلك الراوي لم يتهم بتعمّد الكذب. ويُعلم حال هذا التعقيب من القاعدتين السابقتين».

من القرائن التي يُعرف بها الحديث الموضوع

قال ابن الجوزي: «الحديث المنكَر، يقشعرّ له جِلدُ الطالب (أي طالب علوم الشريعة المتقن لها)، وينفر منه قلبه في الغالب».

قال السيوطي في "تدريب الراوي" (١ | ٢٧٦): «ومن القرائن (على أن الحديث موضوع) كون الراوي رافضياً، والحديث في فضائل أهل البيت».

قال ابن الجوزي: «ما أحسن قول القائل: إذا رأيتَ الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع. ومعنى مناقضته للأصول أن يكون خارجاً عن دواوين الإسلام من المسانيد والكتب المشهورة».

قال السيوطي في مقدمته للجامع الكبير ما مختصره: «وكل ما كان في:

١-كتاب الضعفاء للعقيلي.

٢-الكامل لابن عدي.

٣-التاريخ للخطيب.

٤-ولابن عساكر.

٥-وللحاكم.

٦-الحكيم الترمذي في نوادر الأصول.

٧-التاريخ لابن النجار.

٨- والفردوس للديلمي.

فهو ضعيف». يقصد ما تفردوا به.

تحذير السلف من الأحاديث الغرائب

قال الخطيب البغدادي في "الكفاية في علم الرواية" (ص١٤١): «وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان، يغلب على إرادتهم كتب الغريب دون المشهور، وسماع المنكَر دون المعروف، والاشتغال بما وقع فيه السهو والخطأ من روايات المجروحين والضعفاء. حتى لقد صار الصحيح عند أكثرهم مجتنَباً عنه مُطرحاً. وذلك كله لعدم معرفتهم بأحوال الرواة ومحلِّهم، ونقصان علمهم بالتمييز،

وزهدهم في تعلمه. وهذا خلاف ما كان عليه الأئمة من المحدثين والأعلام من أسلافنا الماضين». قلت: فهذا كان في زمن الخطيب، فما بالك بزماننا؟

قال أبو يوسف القاضي (صاحب أبي حنيفة) كما في "الكفاية في علم الرواية" (ص١٤٢): «من اتبع غريب الحديث كذب. ومن طلب المال بالكيمياء (أي الوهم بإمكانية تحويل التراب لذهب) أفلس. ومن طلب الدين بالكلام (كحال الأشاعرة) تزندق».

وقال أحمد بن حنبل: «شر الحديث: الغرائب التي لا يُعملُ بها ولا يُعتمدُ عليها». وقال: «تركوا الحديث وأقبلوا على الغرائب. ما أَقَلَّ الفِقْهَ فيهم». وقال «لا تكتبوا هذه الأحاديث الغرائب فإنّها مناكير، وعامّتها عن الضعفاء».

قال عبد الله بن المبارك: «العلم هو الذي يجيئك من ها هنا وها هنا» يعني المشهور.

قال زين العابدين علي بن الحسين: «ليس من العلم ما لا يُعرف، إنّما العلم ما عُرِفَ وتواطأت عليه الألسُن».

قال الإمام مالك: «شرّ العلم الغريب وخير العلم الظاهر الذي قد رواه الناس».

قال عبد الرزاق: «كنا نرى أن غريب الحديث خير، فإذا هو شر».

قال الأعمش (محدّث الكوفة) عن أهل الحديث: «كانوا يكرهون غريب الحديث وغريب الكلام». ويقول أيوب السختياني بلسانهم: « إنّما نفرّ أو نفرق من تلك الغرائب».

قال زهير بن معاوية: «ينبغي للرجل أن يتوقّى رواية غريب الحديث».

ومن شدة كراهيتهم للغرائب فقد قال خالد بن الحارث: «لو كان في حديث الأشعث شيءٌ غريبٌ، لمحوته».

قال الحافظ ابن رجب: «وقد كان السلف يمدحون المشهور من الحديث ويذمّون الغريب منه في الجملة».

يقول إمامنا الذهبي في سير الأعلام (٢ | ٦٠١): «فبالله عليك، إذا كان الإكثار من الحديث في دولة عمر، كانوا يمنعون منه مع صدقهم وعدالتهم وعدم الأسانيد —بل هو غَضٌّ لم يشِب— ، فما ظنك بالإكثار من رواية الغرائب والمناكير في زماننا، مع طول الأسانيد وكثرة الوهم والغلط؟! فبالحري أن نزجر القوم عنه. فيا ليتهم يقتصرون على رواية الغريب والضعيف. بل يروون —والله— الموضوعات والأباطيل والمستحيل في الأصول والفروع والملاحم والزهد. نسأل الله العافية فمن روى ذلك، مع علمه ببطلانه، وغَرَّ المؤمنين، فهذا ظالمٌ لنفسِهِ جانٍ على السُّنَنِ والآثار، يُستَتاب من ذلك. فإن أناب وأقْصَر، وإلا فهو فاسقٌ، كفى به إثماً أن يحدِّثَ بكلِّ ما سمِع. وإن هو لم يعلم، فليتورّع وليستعِن بمن يُعينُهُ على تنقية مروياته. نسأل الله العافية. فلقد عَمَّ البلاء، وشمَلت الغفلة، ودخل الدّاخل على المحدّثين الذين يَرْكَنُ إليهِم المسلمون. فلا عتبى على الفقهاء وأهل الكلام!».

التنبيه على بعض كتب الجرح والتعديل التي لا يوثق بالنقل منها

سؤالات محمد بن أبي شيبة لعلي بن المديني في الجرح والتعديل

حيث أن محمد بن أبي شيبة فيه جرحٌ مفسَّر يقدح بحفظه، أما اتهامه بالكذب فلا يثبت. فهو وإن كانت له معرفة جيدة في علم الحديث، فمع كونه ضعيفاً وجب على المرء أن يحترس في كلامه ولا يُسلّم له كل نقولاته. قال الدارقطني كما في سؤالات السهمي (ص١٣٦): «كان يُقال أخذ كتابَيَ أبي أنس وكتب عنه فحدَّث». وقال عنه الدارقطني كما في سؤالات الحاكم (ص١٣٦): «ضعيف». وقال الخطيب (٣|٤٧): سألت البرقاني عن ابن أبي شيبة فقال: «لم أزل أسمع الشيوخ يذكرون أنه مقدوح فيه». وروى الخطيب كذلك عن ابن المنادي قوله: «أكثر الناس عنه (أي في الرواية عنه)، على اضطراب فيه (أي اضطراب في حفظه)». تنبيه: محمد بن عثمان بن محمد بن القاضي أبي شيبة، هو ابن أخ لأبي بكر بن أبي شيبة صاحب المصنف المشهور.

كتاب الصلة لمسلمة بن قاسم الأندلسي

حيث أن مسلمة قد اتهم بالكذب وقلة العقل، وليس له توثيق لإمام معتبر.

سؤالات الآجري لأبي داود

حيث أن الآجري ليس فيه أي توثيق، وله أوهام معروفة وأغلاط. فنحن ننقل عنه، لكن يجب الاحتراز في النقل عنه إذا تعارض نقله مع نقل آخر.

سؤالات ابن محرز لابن معين

الحافظ أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز البغدادي ليست له ترجمة معروفة، ولا حتى في تاريخ بغداد. لكن في مواضع من كتابه "معرفة الرجال" ما يدل على معرفته بالرواة واعتنائه بمعرفة

أحوالهم. ولهذا فإن العلماء ينقلون من سؤالاته ويعتمدون عليها، وإن لم تكن بمرتبة غيرها من السؤالات وخاصة رواية عباس الدوري.

سؤالات حمزة بن يوسف السلمي للدارقطني

وهي مقبولة بشرط أن لا تتعارض مع سؤالات أصح منها.

ملاحظة هامة: نقل بعض العلماء كالساجي و ابن شاهين طائفة كبيرة من أقوال النقاد المتقدمين من غير أن يذكروا إسنادها إليهم. كما وقع في بعض أسانيد بعض مصنفي كتب الجرح والتعديل المعتمدة ضعف ووهاء. ومن أمثلة ذلك أن ابن عدي نقل في كتابه "الكامل" شيئاً من أقوال النقاد من طريق شيخه الحسن بن عثمان التستري وهو متهم بالكذب.

الوحدان والمستورين في الصحيحين

التعريف: وحدان لغة جمع واحد، ويجمع على أحدان، كشاب وشبان. واصطلاحا هو من لم يرو عنه إلا شخص واحد يقال له من الوحدان. والمستور هو من عرفنا عينه وجهلنا حاله، فهو مستور الحال.

الحكم: يرى عامة أهل الحديث أن من كان من الوحدان فهو مجهول (إما الحال وهو الغالب إن روى عنه ثقة وإما العين). لكن هناك بعض الوحدان وثقهم أهل الحديث وقبلوا رواياتهم، لكن تبقى درجة توثيقهم دون توثيق المشاهير من الرواة. ويشترط الذهلي والبزار والداقطني وغيرهم (وعامة المتأخرين) لرفع الجهالة أن يروي عنه ثقتان. بل إن الدارقطني نص على ذلك في سننه (٣ | ١٧٤) فقال: «أهل العلم بالحديث، لا يحتجون بخبر ينفرد بروايته غير معروف. وإنما يثبت العلم عندهم بالخبر إذا كان رواته عدلاً مشهوراً أو رجل قد ارتفع اسم الجهالة عنه. وارتفاع اسم الجهالة عنه أن يروي عنه رجلان فصاعداً. فإذا كانت هذه صفته، ارتفع عنه اسم الجهالة وصار حينئذ معروفاً. فأما من لم يرو عنه إلا رجل واحد انفرد بخبر، وجب التوقف عن خبره ذلك، حتى يوافقه غيره. والله أعلم».

الوحدان في الصحيحين: ليس في صحيح مسلم حديث أصل من رواية من ليس له إلا راو واحد أبداً. وليس في صحيح البخاري إلا حديث واحد عن تابعية من الوحدان وهي هند بنت الحارث (تفرد عنها الزهري)، وهي الاستثناء الوحيد الذي وجدته. وقد نص الحاكم النيسابوري على أن شرط الصحيحين عدم الاحتجاج بأحد الوحدان، وقد أخطأ البعض في فهم كلامه فاستدركوا عليه وهم مخطؤون. وقد يذكر البخاري أو مسلم الوحدان في الشواهد أو مقرونين. أما الصحابي من الوحدان، فمن جاء ذكره في موضع آخر كذكر اسمه في الغزوات أو الوفود أو نحو ذلك، فهو يستثنى من ذكر الوحدان ويحتج به الشيخان لأن صحبته تكون قد ثبتت. ولذلك أكثر ما ذكره الدارقطني في الإلزامات لا يلزمهما.

الحد الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين

الصواب أن عصر السلف الصالح ينتهي بحدود عام ٣٠٠هـ، فيكون النسائي (وهو آخر الأئمة الستة أصحاب الكتب المشهورة في السنة) هو خاتمة السلف حيث توفي سنة ٣٠٣هـ. وكل من توفي بعد ذلك لا يعتبر من السلف. هذا نهاية عهد السلف وليس السلفيين، فلا تنافي بين بقاء طائفة على منهج السلف، وبين انقضاء عهد السلف أنفسهم. وقد ذكر الذهبي في مقدمة الميزان أن نهاية زمن المتقدمين هو رأس الثلاثمئة. وإذا نظرنا فإن الجيل الرابع وهو جيل الآخذين عن أتباع التابعين ومن كبارهم أحمد ومن صغارهم النسائي، فإنه ينتهي بنهاية القرن الثالث. وفي حديث "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم..." لم يدر الصحابي –رضي الله عنه– أذكر قرنا أم قرنين. أي أن القرون المفضلة ثلاثة أو أربعة، فإن كانت أربعة فنهاية الرابع تكون بانقضاء المئة الثالثة. والمقصود بالقرن هو الجيل من الناس بلا شك. دليل ذلك «ثم الذين يلونهم» فهو يتكلم عن البشر لا السنين. و الجيل من الناس لا يبلغ قرناً، بل هو ثلاثة أرباع القرن، فإنك تجد التابعين ينتهي عهدهم سنة ١٥٠ (في المتوسط) وأتباع التابعين في الربع الأول من القرن الثالث، أما من روى عن أتباع التابعين فينتهي عهدهم بنهاية القرن الثالث. إذا الأجيال الأربعة الأولى تنتهي بسنة ٣٠٠. (ملاحظة: هذا في المتوسط وإلا فآخر الصحابة موتاً كان سنة ١١٠ وهو الطفيل رضي الله عنه. وآخر التابعين موتاً: خلف بن خليفة سنة ١٨٠، وآخر من كان في أتباع التابعين ممن يقبل قوله من عاش إلى حدود ٢٢٠).

وهذا الرأي وجيه وله حظ من القوة، ففي تلك القرون عاش الجهابذة الذين كان لهم قصب السبق في حفظ السنة والذب عنها وبيان صحيحها من معلولها، وكان لهم المؤلفات الضخمة في الحديث والرجال والعلل وغيرها. إلا أنه وجد بعد الثلاثمئة من الأئمة من سار على منهج المتقدمين وحذا على قواعدهم وطرائقهم، فهو ملحق بهم. وإذا نظرنا نجد أنه أول ما بدئ الخلل في المنهج، بدئ من الطبري حيث مشى على منهج المتأخرين وأهمل الكثير من علل الحديث. فأول شخص نجد عنده تبلور لمنهج المتأخرين هو ابن جرير الطبري (والبعض يعتبره من الفقهاء

وليس من المحدثين)، ثم يأتي بعده ابن خزيمة حسب ترتيب تاريخ الوفاة. وابن خزيمة —طبعاً— لم يأخذ منهجه من الطبري. لكن ابن حبان قد أخذ منهجه من شيخه ابن خزيمة على الأرجح، ومال أكثر إلى منهج المتأخرين من الناحية العملية في صحيحه، رغم أنه في مقدمة صحيحة قد ذكر عدة أمور نظرية مشابهة لمنهج المتقدمين. ومثله تلميذه الحاكم، الذي تبع منهج المتقدمين في كتبه النظرية مثل "علوم الحديث" وغيره. لكن المستدرك كان تطبيقاً لقواعد المتأخرين وليس المتقدمين خاصة في أمور زيادة الثقة وما شابه ذلك.

ولا يعني هذا أبداً وجود حفاظ تابعوا السير على نهج المتقدمين فاعتبروا منهم، كأبي بكر الإسماعيلي والعقيلي والدارقطني وغيرهم، ممن وصلتهم الطرق التي وصلت للمتقدمين، ولو أنها كانت مكتوبة مدوّنة. فهؤلاء مشوا على نفس منهج المتقدمين تماماً. وانتهاء عصر المتقدمين لا يعني انتهاء الذين يمشون على هذا المنهج، كما أن انتهاء عصر السلف لا يعني انتهاء السلفيين.

حديث أنهار الجنة الأربعة، والرد على من طعن به

في الصحيحين من حديث مالك في حادثة المعراج: «ثم رفعت إلى سدرة المنتهى، فإذا نبقها مثل قلال هجر، وإذا ورقها مثل آذان الفيلة، قال: هذه سدرة المنتهى. وإذا أربعة أنهار: نهران باطنان ونهران ظاهران، فقلت: ما هذان يا جبريل؟ قال: أما الباطنان فنهران في الجنة، وأما الظاهران فالنيل والفرات، ثم رفع لي البيت المعمور، ثم أتيت بإناء من خمر، وإناء من لبن، وإناء من عسل، فأخذت اللبن فقال: هي الفطرة التي أنت عليها وأمتك».

وقد قال أحد العلماء (كما في الأنوار الكاشفة): لا ريب أن كل ما رآه النبي ﷺ ليلة الإسراء حق، لكن منه ما كان بضرب من التمثيل يحتاج إلى تأويل، وقد ذكر في بعض الروايات أشياء من هذا القبيل. وقد يقال: إن سدرة المنتهى –مع أنها حقيقة– ضُرِبت مثلاً لكلمة الإسلام على نحو قوله تعالى {ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء}، وجعل مغرسها مثلاً للأرض التي ستثبت فيها كلمة الإسلام في الدنيا والأرض التي يرثها أهله في الجنة، فرمز إلى الأولى بما فيه مثال النيل والفرات، وإلى الثانية بما فيه مثال النهرين اللذين في الجنة. أي هذان (الفرات والنيل) أنهار أهل الجنة وهم المسلمون، والحديث بشارة بفتح هذه البلاد، وهو ما حصل بعهد عمر. وهذا ما أراه التأويل الصحيح، لأن مناسبة هذا الحديث كان في حادثة الإسراء والمعراج، وبذلك يكون بشارة للنبي عليه الصلاة والسلام وتخفيفا عما يلقاه من أذى من قومه. وهناك من أول هذا الحديث بأنه ثناء على نقاء مياه هذه الأنهار بتشبيهها بأنهار الجنة. وأستبعد هذا لأن تخصيص هذين النهرين غير متجه، عدا عن عدم مناسبة هذا مع حادثة الإسراء.

قال ابن حزم بالمحلى (٥ | ٣٣٠): وهذان الحديثان ليس على ما يظنه أهل الجهل من أن تلك الروضة قطعة منقطعة من الجنة، وأن هذه الأنهار مهبطة من الجنة، هذا باطل وكذب؛ لأن الله – تعالى – يقول في الجنة {إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى – وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى}.

فهذه صفة الجنة بلا شك. وليست هذه صفة الأنهار المذكورة ولا تلك الروضة، ورسول الله –عليه السلام– لا يقول إلا الحق. فصح أن كون تلك الروضة من الجنة (يقصد حديث «بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي») إنما هو لفظها، وأن الصلاة فيها تؤدي إلى الجنة، وأن تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلى الجنة، كما تقول في اليوم الطيب: هذا من أيام الجنة؛ وكما قيل في الضأن: إنها من دواب الجنة، وكما قال –عليه السلام–: «إن الجنة تحت ظلال السيوف» فهذا في أرض الكفر بلا شك، وليس في هذا فضل لها على مكة. انتهى.

وهذا تأويل جائز، وعليه أمثلة كثيرة، وإن كنت أرى أن التأويل الأول هو الأصح، لأن مناسبة ذكر الأنهار هو بشارة للنبي ﷺ.

وفي صحيح مسلم #٢٨٣٩ عن عبيد الله، عن خُبيب بن عبد الرحمن، عن حفص بن عاصم، عن أبي هريرة، مرفوعا: «سيحان وجيحان، والفرات والنيل كُلٌّ من أنهار الجنة». لكن في علل الدارقطني (١٠ | ٢٧١) أن شعبة رواه عن خبيب عن حفص عن أبي هريرة موقوفا. ولا شك أن شعبة أحفظ من عبيد الله بن عمر العمري. ورواه محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة مرفوعاً عند أحمد (٧٥٤٤)، وخالفه عبد الملك بن عمير، وهو أوثق. إذ روى الحديث الخطيب في تاريخ بغداد (٣ | ٢٤) عن مسعر عن عبد الملك بن عمير عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة موقوفاً. وهو أصح.

فالحديث لا يصح مرفوعا عن النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما هو قول أبي هريرة، وغالبا أنه أخذه من كعب. إذا جاء في مسند الحارث (٢ | ٩٤٤ #١٠٤٢) عن سعيد بن شُرحبيل، عن ليث (بن سعد)، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الخير (مرثد بن عبد الله اليزني) قال: قال كعب: "نهر النيل نهر العسل في الجنة، ونهر دجلة نهر اللبن في الجنة، ونهر الفرات نهر الخمر في الجنة ونهر سيحان نهر الماء في الجنة".

وكعب غير دقيق بما ينقله عن التوراة. إذ أن فيها (سفر التكوين ٢): ١٠ وكان نهر يخرج من عدن ليسقي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير اربعة رؤوس: ١١ اسم الواحد فيشون، وهو المحيط

بجميع ارض الحويلة حيث الذهب. ١٢ وذهب تلك الارض جيد. هناك المقل وحجر الجزع. ١٣ واسم النهر الثانى جيحون، وهو المحيط بجميع ارض كوش. ١٤ واسم النهر الثالث حداقل، وهو الجاري شرقي اشور. والنهر الرابع الفرات.

فِيشُونُ أصبح عند كعب هو سيحون. بينما علماء اليهود مختلفين في تحديده حتى أن بعضهم يقول أنه كان في الأرض قبل طوفان نوح ثم جف. جيحون يقال أنه النيل الأزرق لأن مملكة كوش هي في السودان حاليا، والبعض جعل الكوش هي في أفغانستان حيث ينبع نهر جيحون الذي يسير في أوزبكستان. حِدَّاقِلُ هو دجلة. الفرات هو الذي نعرفه اليوم. نلاحظ أن كعب قد كذب حتى في النقل عن التوراة. وهذا يؤكد أنه لم يكن حبرا لهم وكان إما يكذب على الصحابة بادعاء النقل عن التوراة وهو يؤلف من رأسه، وإما أنه يردد أساطير شعبية وخرافات ويزعم أنها من التوراة وهو لم يقرأها.

سجود الشمس عند مغربها، وإجابة شبهات الملاحدة

حديث سجود الشمس له أكثر من رواية وجميعها من نفس الطريق: إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي عن أبيه عن أبي ذر. تفرد به. فسنحقق أي الروايات أصح ثم نرد على طعون الملاحدة عليه. الروايات بصحيح البخاري:

١. ٤٨٠٢ - حدثنا أبو نعيم، حدثنا الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: كنت مع النبي ﷺ في المسجد عند غروب الشمس، فقال: «يا أبا ذر أتدري أين تغرب الشمس؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش»، فذلك قوله تعالى: {والشمس تجري لمستقر}.

٢. ٤٨٠٣ - حدثنا الحميدي، حدثنا وكيع، حدثنا الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر، قال: سألت النبي ﷺ عن قوله تعالى: {والشمس تجري لمستقر لها} قال: «مستقرها تحت العرش».

٣. ٣١٩٩ - حدثنا محمد بن يوسف، حدثنا سفيان، عن الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: لأبي ذر حين غربت الشمس: «أتدري أين تذهب؟»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: " فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد، فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها، فذلك قوله تعالى: {والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم}"

هذا عند البخاري، وعند مسلم:

٤. ١٥٩- يونس (بن عبيد)، عن إبراهيم بن يزيد التيمي، - سمعه فيما أعلم - عن أبيه، عن أبي ذر أن النبي ﷺ قال يوما: «أتدرون أين تذهب هذه الشمس؟» قالوا: الله ورسوله

أعلم قال: " إن هذه تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش، فتخر ساجدة، فلا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، ارجعي من حيث جئت، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري حتى تنتهي إلى مستقرها تحت العرش، فتخر ساجدة، ولا تزال كذلك حتى يقال لها: ارتفعي، ارجعي من حيث جئت، فترجع فتصبح طالعة من مطلعها، ثم تجري لا يستنكر الناس منها شيئا حتى تنتهي إلى مستقرها ذاك تحت العرش، فيقال لها: ارتفعي أصبحي طالعة من مغربك، فتصبح طالعة من مغربها "، فقال رسول الله ﷺ: " أتدرون متى ذاكم؟ ذاك حين {لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا}

٥. الأعمش، عن إبراهيم التيمي، عن أبيه، عن أبي ذر، قال: دخلت المسجد ورسول الله ﷺ جالس، فلما غابت الشمس، قال: «يا أبا ذر، هل تدري أين تذهب هذه؟» قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: " فإنها تذهب فتستأذن في السجود، فيؤذن لها وكأنها قد قيل لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها "، قال: ثم قرأ في قراءة عبد الله: وذلك مستقر لها.

الرواية #٥ فيها خلل بآخرها عند قوله " ثم قرأ في قراءة عبد الله" المقصود قراءة ابن مسعود. وهذه الجملة بداهة هي إضافة من أحد رواة الحديث (لا يمكن أن يقولها النبي صلى الله عليه وسلم) وهي مخلة بالمعنى. يقول المعلمي: «لا أدري من القارئ؟ ولعله إبراهيم التيمي. وظاهر اختلاف سياق الروايتين أنهما حديثان كل منها مستقل عن الآخر». ثم قال: «لعل أصل الثابت عن أبي ذر الحديثان الأولان، ولكن إبراهيم التيمي ظن اتفاق معناهما فجمع بينهما في الرواية الثالثة».

يبدو أن الحديث #٢ هو مختصر عن الحديث #١. ويكون الحديث #٣ حديثا منفصلا آخر مع حذف ذكر الآية بآخره (إذ ثبت أن الراوي أضافها من حديث آخر وخلط)، يعني يتحدث الحديث #٣ يتحدث عن قضية طلوع الشمس من مغربها من علامات الساعة. أي لدينا حديثين:

-        عند غروب الشمس، قال: «يا أبا ذر أتدري أين تغرب الشمس؟» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش»، (قال الراوي:) فذلك قوله تعالى: {والشمس تجري لمستقر لها}.

-        «إنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن فيؤذن لها ويوشك أن تسجد، فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها».

اعتراض الملحد: أليس الغروب هو نتيجة حركة الأرض وليس الشمس؟ وهل الشمس تتحرك؟ وكيف تسجد الشمس؟ ومتى؟ وأين؟

نعم الشمس تتحرك بمسار حلزوني معقد، فهي تدور حول نفسها وتدور حول مركز المجرة والمجرة أيضا تدور حور مركز الكون مبتعدة عنه. أما الغروب فهو نتيجة حركة الأرض حول الشمس. ولكن في لغة العرب يسند الفعل لما يحس به الناس. فنقول غربت الشمس وأشرقت الشمس، باعتبار نظر العين لها. يقول تعالى {حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حَمِئة}. وجري الشمس هو هذا الذي يحسه الناس من تحركها الظاهر من الشرق إلى الغرب نتيجة دوران الأرض حول نفسها.

هل الشمس تسجد؟ نعم الشمس تسجد وكذلك كل الأجرام الكونية تسجد لله عز وجل. {ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب}. {ألم تر} أي أنهم يسجدون سجوداً حقيقياً نحن نراه. وإنما سؤالهم سببه جهلهم بلغة العرب. ففي "لسان العرب": «كل من ذل وخضع لما أُمر به، فقد سجد». فالسجود هو الانقياد التام، والشمس منقادة لأمر ربها خاضعة له بكل لحظة من لحظاتها.

أما متى ذلك؟ فإنه منذ خلق الأرض والشمس لا تفتأ غاربةً عن قطعة من الأرض شارقةً على قطعة أخرى منها. فالحديث يقول أن الشمس لا تنفك ساجدة لله تعالى في كل حين، وهي بحالة خضوع دائمة لإرادة الله عز وجل. وبدهي أنها لا تتوقف ولا لحظة واحدة لأنها باستمرار تستأذن الله في أن تكمل مسارها. أما كون ذلك السجود تحت العرش، فلأن السماوات

والأرض وغيرهما من العوالم كلها تحت العرش. ففي أي موضع سقطت وغربت فهو تحت العرش وهي لا تخرج عن ذلك أبدا. وهذا لا خلاف فيه بين أحد من علماء المسلمين.

أما طلوع الشمس من مغربها فهذا يحصل بآخر الزمن قبل يوم القيامة، وهو من علامات الساعة الكبرى. وقد يكون بأمر غير خارج عن القواعد الفيزيائية الطبيعية، وذلك بأن ينقلب القطبين المغناطيسيين للأرض، مما يؤدي لانقلاب الكرة الأرضية. وهذا حسب العلماء قد يحصل في عدة ساعات أي يلاحظه الناس في يوم واحد. وقد حصل من زمن سحيق قبل خلق الإنسان. فلو كان هذا ما سيحصل فإن الناس الذين وجدوا الشمس قد غربت، سيجدونها قد عادت وأشرقت من الغرب، ومن كان وقته نهارا آنذاك، سيرى الشمس دارت في السماء ثم غربت من المشرق. مع استمرار دوران الأرض حول نفسها ودورانها حول الشمس بل توقف.

فإن قيل لماذا ذكر الحديث لحظة الغروب؟ أن الله تعالى يريد من عباده أن يستحضروا عبودية الشمس له تعالى في هذه اللحظة خاصة مع وجود من يعبد الشمس من بني آدم، فيتذكروا أن الشمس –مثلها مثل الأرض والكواكب والنجوم– خاضعة تمام الخضوع لأمر الله عز وجل، لا تتحرك قيد أنملة إلا بإذن الله تعالى.

وأخيرا ماذا فهم الناس وبالذات الصحابة من هذا الحديث لما سمعوه؟ فهِمَ الناس عظمة الخالق وخضوع كل الأجرام الكونية لإرادته، وهو معنى إيماني محض. فيدرك الإنسان حين يسجد لله عز وجل أن سائر الموجودات تشاركه السجود لله ﷻ، ويستفيد في سياق الهداية الربانية، كسائر النصوص في الكتاب والسنة التي تذكر بعض الحقائق الكونية بقصد زيادة الإيمان.

العودة للصفحة

ضعف حديث: الخلافة ثلاثون سنة

حديث سعيد عن سفينة: «الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك». وقد جاء بعدة ألفاظ بسبب اضطراب سعيد منها: «خلافة النبوة ثلاثون سنةً، ثم يؤتي اللَّهُ الملكَ من يشاء، أو ملكه من يشاء». ومنها «الْخِلاَفَةُ ثَلاثُونَ سَنَةً، وَسَائِرُهُمْ مُلُوكٌ». وهناك زيادة: «قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم؟ قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شر الملوك».

والحديث صححه أحمد وغيره، لكن الصواب أن الحديث لم يصح. ومدار الحديث على سعيد بن جهمان، وهو ضعيف عند أكثر العلماء. وسفينة لا تصح صحبته كما سيأتي.

التعديل:

وثقه أحمد وابن معين وابن حبان.

وقال النسائي: لا بأس به.

وقال أبو داود: هو ثقة إن شاء الله، وقوم يضعفونه، إنما يخاف ممن فوقه و سمّى رجلا، يعني: سفينة. قلت: وهذه ملاحظة مهمة أن أبا داود يضعف الحديث ويطعن بصحبة سفينة.

الجرح:

و قال أبو حاتم: شيخ. يكتب حديثه، ولا يحتج به.

و قال أبو أحمد بن عدى: روى عن سفينة أحاديث لا يرويها غيره، و أرجو أنه لا بأس به، فإن حديثه أقل من ذلك.

و قال البخاري: في حديثه عجائب.

و قال الساجي: لا يتابع على حديثه.

ونقل ابن المديني عن يحيى بن سعيد تضعيف سعيد بن جمهان.

والترمذي قال عن حديثه: حسن لا نعرفه إلا من حديث سعيد، وهذا جرح.

أقول: والواضح أن الجرح المفسّر مقدم على التوثيق خاصة مع وجود تفرد واضح بأصل عظيم. وأيضا لا دليل على وثاقته فهو قليل الأحاديث ومع هذا تفرد بأحاديث منكرة. وطريقة أن تعرف أن الراوي يحفظ هو أن تقارن أحاديثه بأحاديث غيره وهو غير ممكن هنا لأن أحاديثه لم يروها غيره. بل نجده يروي الحديث أكثر من مرة وكل مرة بلفظ مختلف مما يدل على أنه لا يحفظ وأن البلاء منه.

ننتقل لسفينة فهو مولى فارسي، اسمه مجهول (يوجد حوالي ٣٠ اسم منسوب له) ادعى أنه كان خادم النبي ﷺ. وليس من دليل على صحبته إلا ادعاءه هذا. ولو كان خادم النبي ﷺ لكان له ذكر بين الصحابة، فأينهم عنه؟ بل حتى فضائله هو اخترعها بصيغة خرافية كعادة الفرس. فلا يعلم أن أحدا من الصحابة وعلماء التابعين قد التقى به وإنما التقى به أغمار من الناس. وعلى قلتهم وجدنا أن من لقيه يطعن به ويصفه بأنه شيخ خرف، فقال أبو ريحانة عن سفينة هذا: وقد كان كبر، وما كنت أثق بحديثه.

قيل لسعيد: أين لقيت سفينة؟ قال: لقيته ببطن نخلة في زمن الحجاج، فأقمت عنده ثمان ليال أسأله عن أحاديث رسول الله ﷺ، قال: قلت له: ما اسمك؟ قال: ما أنا بمخبرك، سماني رسول الله ﷺ سفينة. قلت: ولم سماك سفينة؟ قال: خرج رسول الله ﷺ ومعه أصحابه، فثقل عليهم متاعهم، فقال لي: «ابسط كساءك» فبسطته، فجعلوا فيه متاعهم، ثم حملوه علي، فقال لي رسول الله ﷺ: «احمل، فإنما أنت سفينة» فلو حملت يومئذ، وقر بعير أو بعيرين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة أو سبعة ما ثقل علي إلا أن تجفو.

وقد كانت له أحاديث منكرة مثل ما رواه سعيد بن جمهان، عن سفينة مولى رسول الله ﷺ، قال: لما بنى رسول الله ﷺ المسجد جاء أبو بكر رضي الله عنه بحجر فوضعه، ثم جاء عمر بحجر فوضعه، ثم جاء عثمان بحجر فوضعه، فقال رسول الله ﷺ: «هؤلاء ولاة الأمر من بعدي

هذا». وهذا كذب إذ لو صح هذا لما اختلف أحد من الصحابة في بني ساعدة ولا أسند عمر الشورى بعده للستة.

وهناك أحاديث تشير لتشيعه مثل قوله: أهدي لرسول الله ﷺ طواير فصنعت له بعضها، فلما أصبح أتيته به فقال: «من أين لك هذا؟» فقلت: من الذي أتيت به أمس، قال: «ألم أقل لك لا تدخرن لغد طعاما لكل يوم رزقه؟» ثم، قال: «اللهم أدخل علي أحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير» فدخل علي، فقال: «اللهم وإلي».

وهناك قصص يروها الكذب ظاهر جدا بها. مثل قوله: «ركبت البحر في سفينة، فانكسرت فركبت لوحا منها، فطرحتني في لجة (ماء كثير تصطخب أمواجُه) فيها الأسد، فقلت: يا أبا الحارث (لقب الأسد)، أنا سفينة مولى رسول الله ﷺ قال: فطأطأ رأسه، وجعل يدفعني بجنبه أو بكتفه حتى وضعني على الطريق (ههمه)، فلما وضعني على الطريق همهم، فظننت أنه يودعني».

ولذلك اعترض الترمذي على حديثه في الخلافة فقال: «وفي الباب عن عمر، وعلي قالا: لم يعهد النبي ﷺ في الخلافة شيئا». ثم قال الترمذي «وهذا حديث حسن قد رواه غير واحد عن سعيد بن جمهان ولا نعرفه إلا من حديثه». فهذا حديث منكر لم يروه إلا سعيد (فيه ضعف) عن المولى الفارسي المدعي الصحبة. ولو كان صحيحا لانتشر بين الصحابة مع كل نزاع حول الخلافة.

وهناك حديث طويل للطبيب الدليمي يرجى مراجعته:

https://www.youtube.com/embed/t3JpCVgKDRA&t=982s

ومن الأخطاء التي ارتكبها من وضع الحديث أنه لم يكن يحسن علم الحساب. قال سفينة: «أمسك أبو بكر سنتين، وعمر عشرا، وعثمان اثنتي عشرة، وعلي ستا». قال الذهبي: «كذا قال في علي ستا، وإنما كانت خلافة علي خمس سنين إلا شهرين». قلت: صدق الذهبي.

وفاة النبي ﷺ كانت في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة، أي شهر ٣ سنة ١١، بينما مقتل علي شهر ٩ سنة ٤٠، وصلح الحسن عام إحدى وأربعين في شهر جمادى الأولى أي سنة ٤١ شهر ٣ أو ٥. فتبين دخول خلافة معاوية في تلك المدة، وهذا ما ذكره المؤرخ ابن خلدون إذ قال:

«كان ينبغي أن تلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم فهو تاليهم في الفضل والعدالة والصحبة. ولا ينظر في ذلك إلى حديث "الخلافة بعدي ثلاثون سنة" فإنه لم يصحّ، والحق أنّ معاوية في عداد الخلفاء. وحاشى الله أن يشبّه معاوية بأحد ممّن بعده، فهو من الخلفاء الراشدين، ومن كان تلوه في الدين والفضل من الخلفاء المروانية ممن تلاه في المرتبة كذلك. واعلم أنّ الملك الّذي يخالف -بل ينافي- الخلافة هو الجبروتيّة المعبر عنها بالكسرويّة التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها. وأما الملك الّذي هو الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة، فلا ينافي الخلافة ولا النبوّة. فقد كان سليمان بن داود وأبوه صلوات الله عليهما نبيّين وملكين، وكانا على غاية الاستقامة في دنياهما وعلى طاعة ربّهما عزّ وجل».

بقي أن نضيف لماذا احتد الإمام أحمد في هذا الحديث؟ الجواب أنه ظهر في عصره من أنكر خلافة علي من أصلها بحجة أن الناس قد اختلفوا عليه، فغضب الإمام على من قال هذا واحتد بل حتى نهى عن مناكحته! ولما أراد أن يحتج بأثر عليهم لم يجد إلا هذا، فقوي في نفسه هذا الأثر. وهو أمر طبيعي للبشر. لكن لسنا ملزمين بمتابعته. وهذا واضح في جوابه للمروذي لما سأله: ما تقول في سعيد بن جمهان؟ فقال: «ثقة، روى عنه العوام بن حوشب، وروى عنه حماد»، وأراه ذكر عبد الوارث وغيره. أقول: مجرد رواية أربعة عنه لا يعني توثيقه، ولذلك كانت حجة من جرح سعيد أقوى، فإن حديثه مضطرب مما يدل على أنه لم يكن يحفظ.

قال المروذي: يروى عن يحيى القطان، أنه سئل عنه، فلم يرضه. فقال أبو عبد الله: «باطل»، وغضب. وقال: «ما قال هذا أحد غير علي بن المديني، ما سمعت يحيى يتكلم فيه بشيء». والسؤال هل ابن المديني كذاب؟ أكيد لا بل هو أعلم من الإمام أحمد بعلل الحديث وأحفظ

منه. فماذا إذا أحمد لم يسمع من يحي شيء وسمعه من ابن المديني؟ أكيد المثبت مقدم على النافي. والمسألة لا تستحق الغضب لولا وجود شيء عاطفي حول هذا الحديث نفسه.

الخلاصة:

لدينا راو فارسي لم تثبت صحبة له إلا بادعاءه ويروي عنه شيخ قليل الحديث أكثر أهل الحديث على تضعيفه. وإذا أبعدنا العاطفة فالحديث ضعيف بلا ريب.

فائدة: لم يثبت أي حديث في تحديد الخلافة الراشدة، أي لا يوجد شيء اسمه خلافة راشدة وخلافة غير راشدة.

حديث: تدور رحى الإسلام بعد خمس وثلاثين

«تَدُورُ رَحَى الْإِسْلَامِ لِخَمْسٍ وَثَلَاثِينَ أَوْ سِتٍّ وَثَلَاثِينَ أَوْ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ فَإِنْ يَهْلِكُوا فَسَبِيلُ مَنْ هَلَكَ وَإِنْ يَقُمْ لَهُمْ دِينُهُمْ يَقُمْ لَهُمْ سَبْعِينَ عَامًا». قُلْتُ: أَمِمَّا بَقِيَ أَوْ مِمَّا مَضَى؟ قَالَ: «مِمَّا مضى».

ابتداء خلافة علي في ذي الحجة سنة ٣٥ فهذا ما قصده من وضع هذا الحديث. أي قصد من تاريخ الهجرة علما أن المسلمين لم يكونوا يؤرخون من تاريخ الهجرة إلا منذ عهد عمر بن الخطاب. ولو صح الحديث لعارض حديث سفينة لأن هذا الحديث يخرج عليا من الخلافة ويجعلها إلى تاريخ ٣٥ هـ. ثم ما معنى تحديد أن الدين سيقام لسبعين سنة وكأن ظاهر الحديث أن الدين سينقض بعدها؟ هل انتقض الدين عند بيعة هشام بن عبد الملك؟ أم شهد الإسلام أكبر دولة إسلامية إلى اليوم؟ المشكلة هي العاطفة الزائدة وعدم التفكير بهذه الأسئلة البديهية.

وقد يعترض البعض على نكارة تحديد التاريخ بما ورد لأبي هريرة أنه كان يتعوذ من رأس الستين. قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن علي بن زيد إلا حماد تفرد به روح» أي بن عبادة. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤ | ٢٣٢): «رواه الطبراني في الأوسط وفيه القاسم بن محمد الدلال وهو ضعيف». وإنما يصحّ منه إستعاذة أبي هريرة من إمرة الصبيان فقط. ففي صحيح الأدب المفرد (٤٧) عن سعيد بن سمعان قال: سمعت أبا هريرة يتعوذ من إمارة الصبيان

والسفهاء. ثم ما المراد برأس الستين؟ هل المراد سنة ستين من الهجرة؟ إذا فهل التاريخ الهجري اشتهر في عهد النبي ؟ فالحديث منكر المتن ضعيف السند.

خلافة على منهج النبوة

روى أحمد حدثنا سليمان بن داود الطيالسي (والحديث في مسنده ٤٣٩)، حدثني داود بن إبراهيم الواسطي، حدثني حبيب بن سالم، عن النعمان بن بشير، عن حذيفة مرفوعا: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًا فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت». قال يزيد بن النعمان: أرجو أن يكون عمر بن عبد العزيز بعد الملك العاض والجبرية.

قال البزار: «هذا الحديث لا نعلم أحدا قال فيه: النعمان عن حذيفة إلا إبراهيم بن داود»، يقصد داود بن إبراهيم الواسطي. وليس فيه إلا توثيق الطيالسي، والطيالسي هو من الرواة وليس من أئمة الجرح والتعديل. ومن الوارد أن الواسطي هو داود بن إبراهيم قاضي قزوين المعروف بالكذب، كما ذهب إلى هذا ابن الجوزي، إذ أن كلاهما مذكور أنه يروي عن شعبة. وقد روي الحديث عن كعب الأحبار، وأخشى أن يكون هو أصل الحديث، والله أعلم.

حديث: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي سبق بيان ضعفه.

تفرق الأمة إلى ٧٣ فرقة

تخريج الحديث

الحديث الأول

أخرج الترمذي (٢٦٤٠) وأبو داود (٤٥٩٦) في السنن، وأحمد في المسند (٢|٣٣٢) وغيرهم من طرق عن محمد بن عمرو بن علقمة (حسن الحديث)، عن أبي سلمة (ثقة فقيه إمام باتفاق)، عن أبي هريرة t قال: قال رسول الله r: «تَفَرَّقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً. وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ. وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً».

و صحّحه الترمذي، و ابن حبان (١٤|١٤٠)، و الحاكم (١|١٢٨)، والمنذري، و الشاطبي في الاعتصام (٢|١٨٩) و السيوطي في الجامع الصغير (٢|٢٠)، وجوّده الزين العراقي في تخريج أحاديث الإحياء.

أقوال العلماء في محمد بن عمرو بن علقمة:

* الإمام ابن المبارك: قال: لم يكن به بأس.

* الإمام أحمد بن حنبل: قال ابنه عبد الله: سألته عن سهيل بن أبي صالح ومحمد بن عمرو بن علقمة أيهما أحب إليك؟ فقال: ما أقربهما! ثم قال: سهيل –يعني أحب إلي–. وسهيل هذا أقل ما يقال عنه إنه حسن الحديث.

* يحي بن سعيد القطان (متعنّت) [قال الذهبي في الميزان (٣\٢٤٧): «يحي بن سعيد القطان متعنِّتٌ جداً في الرجال». وقال الذهبي في سير الأعلام (٩\١٨٣): «كان يحي بن سعيد متعنّتاً في نقد الرجال. فإذا رأيتَهُ قد وثّق شيخاً، فاعتمد عليه. أما إذا لَيَّن أحَداً، فتأنّ في أمره، حتى ترى قول غيره فيه. فقد لَيَّن مثل: إسرائيل وهمّام وجماعة احتج بهم الشيخان». وقال الحافظ في مقدمة فتح الباري (ص٤٢٤): «يحيَى بن سعيد شديد التعنت في الرجال، لا سيما

من كان من أقرانه».]: قال ابن المديني: قلت ليحيي: محمد بن عمرو كيف هو؟ قال: تريد العفو أو تشدد؟ قلت: بل أشدد، قال: ليس هو ممن تريد... وسألت مالكاً عن محمد بن عمرو فقال فيه نحواً مما قلت لك. اهـ. أقول: قد أخرج له مالك في "الموطأ" وهو لا يروي إلا عن ثقة عنده.

وهذا القول من الإمام يحي يدل على أن محمد بن عمرو ليس هو ممن يذكر في الدرجة العليا من الحفظ والذين يقتصر عليهم عند التشدد، أما في حال الاعتدال فلا يدلنا على رأيه فيه إلا كلامه هو. فقد قال: وأما محمد بن عمرو فرجل صالح ليس بأحفظ الناس للحديث.

وسئل عن سهيل بن أبي صالح ومحمد بن عمرو بن علقمة فقال: محمد بن عمرو أعلى منه.
وقال ابن المديني: سمعت يحي بن سعيد يقول: محمد بن عمرو أحب إلي من ابن حرملة.

ونجد هنا أن يحي بن سعيد القطان قد فضله على ابن إسحاق وابن حرملة وكل منهما جيد حسن الحديث، فماذا يكون قول الإمام يحي في من هو أفضل منهما؟ لا بد أنه لا ينزل عن رتبة الحسن.

* يحي بن معين (متشدد): قال ابن أبي خيثمة: سئل يحي بن معين عن محمد بن عمرو، فقال: ما زال الناس يتقون حديثه، قيل له: وما علة ذلك؟ قال: كان يحدث مرة عن أبي سلمة بالشيء من رأيه ثم يحدث به مرة أخرى عن أبي سلمة عن أبي هريرة.

وهذا مفاده أن مأخذ الإمام ابن معين على محمد بن عمرو يتناول جزئية تتعلق ببعض رواياته لفتاوى أبي سلمة ونسبتها خطأً إلى أبي هريرة رضي الله عنه، وقبل أن يتهمنا أحد بالتعنت ولي أعناق النصوص، ليجبنا عن قول ابن معين في محمد بن عمرو: «ثقة»، كما رواه عنه كل من ابن طهمان وابن محرز وابن أبي مريم وابن أبي خيثمة؟

وقد قدمه على ابن إسحاق أيضاً كما رواه الكوسج عنه، وابن إسحاق (صاحب السّيَر) جيدٌ حسن الحديث كما هو معلوم.

وقال عبد الله بن أحمد عنه: سهيل والعلاء وابن عقيل حديثهم ليس بحجة ومحمد بن عمرو فوقهم.

وجدير بالانتباه أن حديث افتراق الأمة ليس مما يقال بالرأي بل هو من النبوءات، فلا يرد عليه أن يكون من رأي أبي سلمة أصلاً فزال ما يخشى من خطئه في أسوأ الأحوال.

* الإمام علي بن المديني (متشدد): قال: ثقة.

* أبو حاتم الرازي (متعنتً): قال: «صالح الحديث يكتب حديثه، وهو شيخ». وقد قال الذهبي في السير (١٣\٢٦٠): «إذا وَثَّقَ أبو حاتم رجلاً فتمسّك بقوله. فإنه لا يوثِّق إلا رجلاً صحيح الحديث».

* النسائي (متشدد): قال: ليس به بأس. وقال: ثقة.

* ابن عدي: «له حديث صالح. وقد حدث عنه جماعة من الثقات، كل واحد منهم ينفرد عنه بنسخة ويغرب بعضهم على بعض. ويروي عنه مالك غير حديث في الموطأ. وأرجو أنه لا بأس به».

* ابن حبان: ذكره في الثقات وقال: «كان يخطئ». وقال في مشاهير علماء الأمصار: «من جلة أهل المدينة ومتقنيهم». وصحح له هذا الحديث.

* ابن شاهين: ثقة.

* محمد بن يحيى الذهلي: وثقه كما ذكر الحاكم عنه.

* الحافظ البيهقي: «كان لا يبلغ درجة يحيى – يعني ابن أبي كثير من كبار الأئمة-. قَبِلَ أهلُ العلم بالحديث حديثه فيما لا يخالف فيه أهل الحفظ».

وهذا كله يوجب اعتبار حديثه مما لا ينزل عن رتبة الحسن، ويكون إسناد هذا الحديث في أقل الأحوال حسناً لذاته. أما متن الحديث فهو صحيح متواتر كما نص الإمام السيوطي. ولذلك

قال الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (١|٤٠٨): «الحديث ثابت لا شك فيه، ولذلك تتابع العلماء خلفا عن سلف على الاحتجاج به... ولا أعلم أحدا قد طعن فيه، إلا من لا يعتد بتفرده وشذوذه».

الحديث الثاني

أخرج أبو داود (٤٥٩٧)، وأحمد في المسند (٤\١٠٢) وغيرهم من طرق عن صفوان بن عمرو (ثقة ثبت)، حدثنا أزهر بن عبد الله (صدوق ناصبي)، عن أبي عامر عبد الله بن لحي الهوزني (ثقة)، عن معاوية بن أبي سفيان t، أن رسول الله r قام فينا، فقال: «إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا فِي دِينِهِمْ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَإِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً —يَعْنِي الْأَهْوَاءَ—، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ. وَإِنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ كَمَا يَتَجَارَى الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ، فلا يَبْقَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلا مَفْصِلٌ إِلا دَخَلَهُ». قال معاوية t: «والله يا معشر العرب لئن لم تقوموا بما جاء به نبيكم r، لغيركم من الناس أحرى أن لا يقوم به».

و قد صحّحه الحاكم أبو عبد الله في المستدرك (١|١٢٨)، و جوّده الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٣\٢٣٠) و حسّنه أمير المؤمنين في الحديث ابن حجر العسقلاني في تخريج الكشاف (٦٣)، و صحّحه شيخ الإسلام ابن تيمية في اقتضاء الصراط (١\١١٨).

هذا إسناد قوي: صفوان وأبو عامر ثقتان. وأزهر بن عبد الله الحمصي (وجزم البخاري أنه أزهر بن سعيد) هذا، ناصبي ثقة. وقد تكلم فيه ابن الجارود والأزدي وأبو داود لأجل بدعة النصب كما نص الحافظ ابن حجر في التهذيب (١\١٧٨)، أما في الرواية فهو حجة. ولذلك احتج به أبو داود في سننه، والنسائي في المجتبى. وقد وثقه كذلك ابن خلفون وابن وضاح والعجلي وابن حبان، وقال الذهبي في الميزان: تابعيٌّ حسن الحديث.

وقد علم من طريقة الحفاظ أن المبتدع له بدعته ولنا روايته. وقد نصوا على أن في الصحيحين جملة من غلاة المبتدعة لم يتوقف أهل الصحيحين عن الاحتجاج بهما. فالناصبي يكره علياً t

بينما الخوارج تكفره. و مع ذلك فالبخاري احتج في صحيحه بعمران بن حطان وهو من زعماء الخوارج و كان داعي إلى بدعته، وله قصيدة في مديح قاتل علي t. و كذلك مذهب جمهور علماء الحديث أن يأخذوا بالحديث عن صاحب البدعة إن كان ثقة، اللهم إلا الروافض لأنهم كانوا يستحلون الكذب. وإنما ذكر بعض الحفاظ كالجوزجاني أنه يتوقف في رواية المبتدع الغالي إذا روى ما يؤيد بدعته، وليس هذا على تسليمه مما نحن فيه. إذ ليس هذا الحديث بأي حال متعلق ببدعة النصب وخاصة أنه روي من وجوه كثيرة عن طريق رواة كانوا معادين للدولة الأموية وبعضهم شيعة (وليس رافضة) كما سنرى.

وكتطبيق عملي نرى الحفاظ تتابعوا على تقوية هذه الطريق وتثبيتها: كالذهبي وابن تيمية والعراقي وابن حجر. فما الذي تريد أن تُعَلّمه لهؤلاء الحفاظ يا دكتور، دون أن يكون معك نصير من مثلهم؟!

أحاديث مرفوعة أخرى

وقد روي هذا الحديث عن عدد من الصحابة. فقد روي عن أبي أمامة [أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (١٧٥\٧) و المعجم الكبير (٢٧٣\٨) و (٢٦٨\٨)، وابن نصر المروزي في كتاب السنة (ص٢٢)، والبيهقي في سننه الكبرى (١٨٨\٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه سنن البيهقي الكبرى (١٨٨\٨)، من طرق عن طريق أبي غالب (حسن الحديث) عن أبي أمامة.] وعن أنس بن مالك [أخرجه أبو يعلى في مسنده (٣٢\٧) من طريق أبو سحيم مبارك بن سحم.]، وفيه أن الفرقة الناجية هي «السواد الأعظم». وقد روي بلفظ فيه أن الفرقة الناجية هي «ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، وذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص [أخرجه الترمذي في سننه (٢٦٤١) وقال حسن غريب، والحاكم في المستدرك (٢١٨\١) استشهاداً، وابن نصر المروزي في السنة (ص٢٣)، من طريق عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي، وقد حسّنه العراقي في تخريج الإحياء (٢٣٠\٣).] وأنس بن مالك [أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (٢٩\٢) وفي الأوسط (٢٢\٨) من طريق عبد الله بن سفيان الخزاعي الوسطي.]. وروي بلفظ فيه أن الفرقة الناجية هي «الجماعة» من طريق سعد بن أبي وقاص [أخرجه ابن نصر المروزي في السنة

(ص٢٢) من طريق موسى بن عبيدة الربذي.] وعوف بن مالك [أخرجه ابن ماجة (١٣٢٢\٢) وفيه عباد بن يوسف (جيد الحديث، وثقه ابن ماجة وابن أبي عاصم وعثمان بن صالح وابن حبان، ولم يضعّفه أحد. وقال عنه الذهبي: صدوق يغرب. قلت: كأن قلة الرواية عنه لأنه من أصحاب الكرابيسي).] وأنس بن مالك [أخرجه المروزي في السنة (٢١\١)، وأبو يعلى في مسنده (١٥٤\٧)، و عبد الرزاق في مصنفه (١٥٥\١٠)، من طريق يزيد بن أبان الرقاشي. وأخرجه ابن ماجة من طريق هشام بن عمار، وصححه البوصيري مصباح الزجاجة (١٧٩\٤). وقال الألباني عنه في هامش كتاب السنة لابن أبي عاصم (٣٢\١): «حديث صحيح ورجاله ثقات، على ضعف في هشام بن عمار، لكنه قد توبع كما يأتي. والحديث أخرجه ابن ماجه بإسناد المصنف هذا وصححه البوصيري. والحديث صحيحٌ قطعاً لأن له ست طرق أخرى عن أنس وشواهد عن جمع من الصحابة. وقد استقصى المصنِّف —رحمه الله— الكثير منها —كما يأتي ومضى قبله— من حديث عوف بن مالك، وقد خرجته في الصحيحة من حديث أبي هريرة من حديث معاوية وسيذكرهما المصنف. وقد ضل بعض الهلكى من متعصبة الحنفية في ميله إلى تضعيف هذا الحديث مع كثرة الإشارة لمخالفته هوى في نفسه، وقد رددت عليه المذكور آنفا فليراجعه من شاء». وصححه صاحب الأحاديث المختارة (٨٩\٧) مع قصة طويلة له من غير رواية هشام بن عمار، لكن لم يصرح قتادة بالتحديث من أنس. وقد رواه أحمد في مسنده (١٢٠\٣) دون لفظ الجماعة، وفي إسناده زياد بن عبد الله النميري. وللحديث شواهد أكثر من هذه ترجح ثبات الحديث عن أنس.]. وقد روي عن عوف بن مالك مرفوعاً بلفظ: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة. أعظمها فرقة قومٌ يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال ويحللون الحرام» [أخرجه البزار في كشف الأستار (٩٨\١) و الطبراني في الكبير و البيهقي في المدخل (ص١٨٨) و ابن بطة في الإبانة الكبرى (٢٢٧\١)، و الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٤٧٧\٤) و صححه على شرط البخاري، و أخرجه أيضاً في (٦٣١\٣) وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح. وهو كما قال، إلا أن البخاري لم يحتج بنُعَيم بن حماد بل أخرج له بالشواهد. ونعيم —وإن كان ثقة من أئمة أهل السنة— فإن له أوهاماً، وهذا الحديث انتقده

جماعة لتفرّده به. وقد توبع بمجموعة من الضعفاء كما أشار إلى ذلك الخطيب البغدادي والمزي وابن عدي وغيرهم، لكنهم لم يصحّحوا حديثه رغم ذلك. وقد قوّاه ابن حزم في إنكاره للقياس كما سنرى. قال محمد بن علي بن حمزة المروزي: «سألت يحيى بن معين عن هذا فقال: ليس له أصل. قلت: فنعيم؟ قال: ثقة. قلت: كيف يحدث ثقة بباطل؟ قال: شبه له». قال الخطيب: «وافقه على روايته سويد (الأنباري) وعبد الله بن جعفر عن عيسى». وقال: ابن عدي: «رواه الحكم بن المبارك الخواستي –ويقال لا بأس به– عن عيسى». قال الذهبي في ميزان الإعتدال (٧\٤٢): «هؤلاء أربعة لا يجوز في العادة أن يتفقوا على باطل. فإن كان خطأ فمن عيسى بن يونس». قلت عيسى بن يونس ثقة، وليس من دليلٍ واضحٍ على خطأه. ومع ذلك فأنا أتوقف عن تصحيح مثل هذا الحديث.]. وعن عبد الله بن مسعود في حديث طويل [أخرجه الحاكم في مستدركه (٢\٥٢٢)، والطبراني في الكبير (١٠\٢٢٠) وفيه عقيل بن يحيى الجعدي. ولكن أخرجه الطبراني في الكبير (١٠\١٧١) من طريق الوليد بن مسلم وكان يدلّس ويسوّي. ومرسل عبد الرحمان عن أبيه ابن مسعود مقبول.]، وعن عبد الله بن سلاّم [مرسل أخرجه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة، ورجاله ثقات أثبات]، وعن جابر بن عبد الله [أخرجه الواسطي في تاريخ واسط (ص٢٣٥)، قال عنه ابن حجر في الكافي الشاف (٦٣): «و في إسناده راو لم يسمّ»، يقصد جدة عمرو بن قيس.].

وهذه الطرق –وإن كان في بعضها مقال– إلا أنها تقوّي الحديثين المحفوظين الذين تقدما آنفاً، وترفعهما بكل هذه الطرق الكثيرة إلى درجة التواتر المعنوي. والحديث ثبت عند أهل السنة كما أسلفنا، وثبت عند الأباضية في مسند الربيع (ص٣٦)، وثبت عند الرافضة أيضاً لكن بزيادة موضوعة هي "ما أنا عليه وأهل بيتي"!

أحاديث موقوفة

أخرج أبو النعيم من طرق في حلية الأولياء (٥\٨) والدَّارَقطني في عِلَلِه (٤\١٨٨) عن محمد بن سوقة (ثقة بالاتفاق) عن أبي الطفيل (صحابي) t عن علي بن أبي طالب t موقوفاً: «تفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، شرها فرقة تنتحل حبنا وتفارق أمرنا».

وقال ابن نصر المروزي في كتابه السنة (١\٢٣): حدثنا يونس بن عبد الأعلى (ثقة إمام) أنبأ ابن وهب (ثقة إمام) أخبرني أبو صخر (جيد) عن أبي معاوية البجلي (عمار بن معاوية الدهني، ثقة يتشيع، لم يسمع من سعيد) عن سعيد بن جبير (ثقة إمام) عن أبي الصهباء البكري قال: سمعت علي بن أبي طالب، وقد دعا رأس الجالوت وأسقف النصارى. فقال: «إني سائلكم عن أمرٍ، وأنا أعلم به منكما، فلا تكتماني. يا رأس الجالوت، أنشدتك الله –الذي أنزل التوراة على موسى، وأطعمكم المن والسلوى، وضرب لكم في البحر طريقاً، وأخرج لكم من الحجر اثنتي عشرة عيناً، لكل سبط من بني إسرائيل عين– إلا ما أخبرتني على كم افترقت بنو إسرائيل بعد موسى؟ فقال له: ولا فرقة واحدة. فقال له –على ثلاث مرار–: «كذبت. والله الذي لا إله إلا هو لقد افترقت على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة». ثم دعا الأسقف فقال: «أنشدك الله الذي أنزل الإنجيل على عيسى، وجعل على رحله البركة، وأراكم العبرة، فأبرأ الأكمه، وأحيا الموتى، وصنع لكم من الطين طيوراً، وأنبأكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم». فقال: «دون هذا أصدقك يا أمير المؤمنين». فقال: «على كم افترقت النصارى بعد عيسى من فرقة»؟ فقال: لا والله ولا فرقة. فقال –ثلاث مرار–: «كذبت. والله الذي لا إله إلا هو لقد افترقت على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة. فأما أنت يا زفر فإن الله يقول]ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون[فهي التي تنجو. وأما أنت يا نصراني فإن الله يقول]منهم أمةٌ مقتصدةٌ وكثير منهم ساء ما يعملون[فهي التي تنجو. وأما نحن فيقول]وممن خلقنا أمةٌ يهدون بالحق وبه يعدلون[وهي التي تنجو من هذه الأمة».

قلت هذا إسنادٌ رجاله ثقات من رجال مسلم. وأبو صخر هو حميد بن زياد الخراط: مدني مشهور مختلف فيه، و الصواب أنه جيد صدوق لكن له حديثين لا يتابع عليهما، ذكرهما ابن عدي. ويشهد لذلك ما أخرجه ابن بطة في الإبانة عن عبد الله بن قيس (هو أبو موسى الأشعري t) قال: اجتمع عند علي t جاثليتو [الجاثَليقُ: هو رَئِيسٌ للنَّصارَى فِي بِلادِ الإِسْلامِ] النصارى و رأس الجالوت كبير علماء اليهود. فقال الرأس: «تجادلون على كم افترقت اليهود»؟ قال: «على إحدى و سبعين فرقة». فقال علي t: «لتفترقن هذه الأمة على مثل ذلك، و

أضلها فرقة و شرها: الداعية إلينا (أهل البيت)! آية ذلك أنهم يشتمون أبا بكر و عمر رضي الله عنهما» [رواه ابن بطة في "الإبانة الكبرى": باب ذكر افتراق الأمم في دينهم، و على كم تفترق الأمة (١\١٢٢٩ #٢٥٤) قال: حدثنا أبو علي إسماعيل بن العباس الورّاق (ثقة)، قال حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني (ثقة)، قال حدثنا شبابة (ثقة)، قال حدثنا سوادة بن سلمة، أن عبد الله بن قيس قال (فذكر الحديث). و أبو علي ابن العباس الوراق روى عنه الدارقطني و وثقه، و قال الذهبي عنه: المحدث الإمام الحجة، و ذكره يوسف بن عمر القواس في جملة شيوخه الثقات. انظر تاريخ بغداد (٦\٣٠٠)، و المنتظم لابن الجوزي (٦\٢٧٨)، و سير أعلام النبلاء (١٥\٧٤). و الحسن بن محمد بن صالح الزعفراني، ثقة مشهور. وشبابة بن سوار (ت٢٠٤): ثقة ثبت احتج به الشيخان، كما نص الذهبي في "الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب" (١\١٠٧). أي الإسناد رجاله ثقات، لكني اسم سوادة بن سلمة في تصحيف ولم أعثر على اسمه الصحيح، والله أعلم. على أية حال يصلح هذا كشاهد قويٍ للحديثين قبله.].

ويشهد له كذلك ما أخرجه ابن نصر المروزي في "السنة" (ص٢٤): حدثنا إسحاق بن إبراهيم (هو الإمام الشهير ابن راهويه) أنبأ عطاء بن مسلم [وصفه ابن حجر بأنه «صدوق يخطئ كثيراً». ولكنه قد توبع عند ابن وضَّاح في "البدع والنهي عنها" (ص٨٥).]، قال سمعت العلاء بن المسيب (ثقة) يحدث عن شَريك البُرجُمي (مستور ذكره ابن حبان في الثقات)، قال حدثني زاذان أبو عمر (ثقة)، قال: قال علي: «يا أبو عمر. أتدري على كم افترقت اليهود؟».قلت: «الله ورسوله أعلم». فقال: «افترقت على إحدى وسبعين فرقة، كلها في الهاوية إلا واحدة وهي الناجية. والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في الهاوية إلا واحدة هي الناجية. يا أبا عمر. أتدري على كم تفترق هذه الأمة؟». قلت: «الله ورسوله أعلم». قال: «تفترق على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في الهاوية إلا واحدة وهي الناجية». ثم قال علي: «أتدري كم تفترق فيَّ؟». قلت: «وإنه يفترق فيك يا أمير المؤمنين؟!». قال: «نعم. اثنتا عشرة فرقة، كلها في

الهاوية إلا واحدة فيّ الناجية وهي تلك الواحدة –يعني الفرقة التي هي من الثلاث والسبعين– وأنت منهم يا أبا عمر».

واعلم أن هذه الأحاديث –وإن كانت موقوفة على علي بن أبي طالب t– فإن حكمها بحكم الحديث المرفوع إلى رسول الله r. لأن هذا لا يعلمه أحد إلا بإخبارٍ من الوحي.

من فقه الحديث

نلاحظ من الجمع بين تلك الأحاديث النبوية الشريفة أن الفرقة الناجية: هي الجماعة، وهي السواد الأعظم من المسلمين، وهي الباقية على ما كان عليه رسول الله r وأصحابه رضوان الله عليهم. وأما باقي الفرق فكلها فرقٌ صغيرةٌ لا تبلغ الواحدة منها حجم الفرقة الناجية. وأعظم هذه الفرق الضالة عدداً وحجماً، قومٌ يقيسون الأمور برأيهم (أي وفق هواهم الشخصي)، فيحرمون الحلال ويحللون الحرام. وسبحان الله، ما أكثر ما نشاهد هؤلاء! أما أخبث هذه الفرق وأضلها، فهي الفرقة التي تدعي حب أهل البيت، لكنها تعصيهم وتفارق أمرهم.

وهذا التفرق هو في أصول العقيدة، وليس في المسائل الفرعية الفقهية. فإن الخلاف في مسائل الاعتقاد يسمى فرقة، بعكس الخلاف في مسائل الفقه الذي يسمى مذهباً. ومن هنا نعلم مقدار تخبط الجهلة الذين يقولون طالما أن المذاهب أربعة (حنفي، شافعي، مالكي، حنبلي)، فلم لا تكون خمسة بإضافة المذهب الإمامي؟ فهذا سؤال فاسد. لأنه لا يوجد شيء اسمه مذهب شيعي، إنما هي فرقة الشيعة. وهي في الواقع مقسمة لفرق كثيرة: منها من بقي في حظيرة الإسلام رغم انحرافهم كالزيدية، ومنهم من خرج من الإسلام كلية كالإمامية وبخاصة أتباع الخميني. والخلاف بيننا وبينهم هو في أصول العقيدة لا في الأمور الفقهية!

قال الإمام القرطبي في تفسيره (١٢\١٣٠): «هذا بين أن الافتراق المحذر منه في الآية والحديث، إنما هو في أصول الدين وقواعده. لأنه قد أطلق عليها مِللاً، وأخبر أن التمسك بشيء من تلك الملل موجبٌ لدخول النار. ومثل هذا لا يقال في الفروع، فإنه لا يوجب تعديل الملل ولا عذاب النار». وقال الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي: «قد علم

أصحاب المقالات أنه r لم يُرِد بالفرق المذمومة: المختلفين في فروع الفقه من أبواب الحلال والحرام، وإنما قصد بالذم: من خالف أهل الحق في أصول التوحيد وفي تقدير الخير والشر، وفي شروط النبوة والرسالة وفي موالاة الصحابة، وما جرى مجرى هذه الأبواب. لأن المختلفين فيها قد كفَّر بعضهم بعضاً، بخلاف النوع الأول، فإنهم اختلفوا فيه من غير تكفير ولا تفسيق للمخالف فيه. فيرجع تأويل الحديث في افتراق الأمة إلى هذا النوع من الاختلاف».

والحديث يعتبر من أهم الأصول التي تدعو لتوحيد الأمة تحت عقيدة واحدة، وهو مثالٌ واضحٌ للأمر بالالتزام بالجماعة. وقد فهم بعض الحمقى الحديث بعكس ذلك. فظنوا أن الحديث يسبب تفريق الأمة. فقاموا –لا زادهم الله خيراً– بتحريف زيادة "كلها في النار إلا واحدة"، إلى "كلها في الجنة إلا واحدة، وهي الزنادقة" أو إلى "تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة، إني أعلم أهداها الجماعة". وهذه كلها زيادات موضوعة باتفاق علماء الحديث. ومعناها باطلٌ لا ريب في ذلك، فإن الحقّ واحدٌ والصراط المستقيم واحد، لا طريق سواه.

وقد شرح شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الحديث في مجموع الفتاوى (٣\٣٤٥-٣٥٨)، فكان مما قاله: «ولهذا وصف الفرقة الناجية بأنها أهل السنة والجماعة و هم الجمهور الأكبر والسواد الأعظم. و أما الفرق الباقية فإنهم أهل الشذوذ والتفرق و البدع و الأهواء. و لا تبلغ الفرقة من هؤلاء قريباً من مبلغ الفرقة الناجية، فضلاً عن أن تكون بقدرها. بل قد تكون الفرقة منها في غاية القلة. وشعار هذه الفرق مفارقة الكتاب والسنة والإجماع، فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة».

أقول: من الملاحظ هنا أن جميع الفرق الضالة –تقريباً– تشترك في أمر واحد و هو زعمهم أن أغلب المسلمين على ضلال. بل يريد بعضهم أن يقنعنا بأن فرقتهم –التي لا تتجاوز نسبة صغيرة جداً من المسلمين– هي على الصواب و باقي المسلمين على ضلال! وكل الفرق تدعي اتباع القرآن، لكن بعضها يحاول إنكار السنة جزئياً. أما من أنكرها كليةً فقد كفر، ولا يعتبر من هذه الفرق أصلاً. إذ أن هذه الفرق هي من المسلمين الضالين العصاة، وليست من الكفار.

ولذلك لا يدخل الجهمية وغلاة الرافضة (الشيعة الإمامية) في هذه الفرق. ويبقى مخالفة إجماع السلف هو الذي يثبت به التفرق من الجماعة.

ثم قال شيخ الإسلام: «وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية: أهل الحديث والسنة، الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله. وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، و أعظمهم تمييزاً بين صحيحها وسقيمها. وأئمتهم فقهاء فيها، وأهل معرفة بمعانيها واتباعاً لها تصديقاً وعملاً، وحباً وموالاة لمن والاها ومعاداةً لمن عاداها. الذين يروون المقالات المجملة إلى ما جاء به من الكتاب والحكمة، فلا ينصبون مقالة ويجعلونها من أصول دينهم و جمل كلامهم، إن لم تكن ثابتة فيما جاء به الرسول. بل يجعلون ما بعث به الرسول من الكتاب و الحكمة (أي السنة) هو الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه. وما تنازع فيه الناس من مسائل الصفات والقدر والوعيد والأسماء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك، يردونه إلى الله ورسوله. ويفسرون الألفاظ المجملة التي تنازع فيها أهل التفرق والاختلاف. فما كان من معانيها موافقاً للكتاب والسنة أثبتوه، وما كان منها مخالفاً للكتاب والسنة أبطلوه. و لا يتبعون الظن وما تهوى الأنفس، فإن اتباع الظن جهلٌ. واتباع هوى النفس بغير هدى من الله، ظلمٌ. وجماع الشر: الجهل والظلم. قال الله تعالى]وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا[إلى آخر السورة».

ثم قال مستدركاً: «ومما ينبغي أيضاً أن يعرف أن الطوائف المنتسبة إلى متبوعين في أصول الدين والكلام على درجات: منهم من يكون قد خالف السنة في أصول عظيمة. ومنهم (الكلام هنا عن الأشاعرة) من يكون إنما خالف السنة في أمورٍ دقيقة، ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه، فيكون محموداً فيما رده من الباطل وقاله من الحق، لكن يكون قد جاوز العدل في رده بحيث جحد بعض الحق وقال بعض الباطل. فيكون قد رد بدعة كبيرة ببدعةٍ أخف منها. ورد بالباطل باطلاً بباطلٍ أخف منه. وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنة والجماعة (أهل الكلام من أهل السنة و الجماعة هم الأشاعرة الذين ردوا على المعتزلة). ومثل هؤلاء إذا لم يجعلوا ما ابتدعوه قولا يفارقون به جماعة المسلمين، يوالون عليه ويعادون كان من نوع الخطأ. والله –سبحانه وتعالى– يغفر للمؤمنين خطأهم في مثل

ذلك. ولهذا وقع في مثل هذا كثير من سلف الأمة وأئمتها: لهم مقالات قالوها باجتهاد، وهي تخالف ما ثبت في الكتاب والسنة. بخلاف من والى موافقه، وعادى مخالفه، وفرّق بين جماعة المسلمين، وكفّر وفسّق مخالفه دون موافقه في مسائل الآراء والاجتهادات، واستحل قتال مخالفه دون موافقه، فهؤلاء من أهل التفرق والاختلافات».

قلت: فخلاصة الأمر أن الأشاعرة نوعان: من رد على الرافضة و المعتزلة لكنه لم يضلل متبعي مذهب السلف و هؤلاء من أهل السنة و الجماعة و إن كانوا على خطأ. وأمثال هؤلاء الكثير من فقهاء أهل السنة كالعز بن عبد السلام. و نوع ممن ضلل متبعي السلف و فرق جماعة المسلمين، فهؤلاء أهل بدعة ولا شك. ومثال على ذلك الكوثري الهالك [مثال ذلك قوله في كتابه " تبديد الظلام المخيم من نونية ابن القيم"، في وصف الإمام ابن القيم الجوزية: «ضالٌّ مضل زائغ مبتدع وقح كذاب حشوي بليد غبي جاهل مهاتر خارجي تيس حمار ملعون، من إخوان اليهود والنصارى، منحل من الدين والعقل. بلغ في الكفر مبلغاً لا يجوز السكوت عليه... إلخ».].

مناقشة تضعيف البعض للحديث

لقد قام الشيخ القرضاوي —هداه الله— في كتابه "الصحوة الإسلامية" بمحاولة للتشكيك بهذا الحديث العظيم القدر الذي يدعو المسلمين للوحدة في جماعة واحدة. وهو الحديث الذي تلقته الأمة على مر العصور بالقبول، واستشهد به العلماء في كتب العقائد والأحاديث. والرجل ليس من المختصين بعلم الحديث، لكن وجدت أنه قد تبعه اثنان من المختصين وهما: حاكم المطيري (باحث سياسي) وصلاح الدين الإدلبي (متعنت طاعن بالصحيحين على منهج المتأخرين). ولكن كلامهما الحديثي كان مختصرا جدا، ولم يذكرا الآثار الموقوفة. فجعلت الكلام عن الشيخ القرضاوي كونه الأشهر والأشمل.

إذ بدأ الدكتور القرضاوي بالطعن بحديث أبي هريرة بطعنه براويه محمد بن عمرو بن علقمة، فقال عنه: «ومن قرأ ترجمته في "تهذيب الكمال" للمزي وفي "تهذيب التهذيب" لابن حجر: عَلِمَ أن الرجل مُتَكلّمٌ فيه من قِبَلِ حِفظه، وأن أحدًا لم يوثقه بإطلاق، وكل ما ذكروه أنهم

رجحوه على من هو أضعف منه؛ ولهذا لم يزد الحافظ في التقريب على أن قال: صدوق له أوهام. والصدق وحده في هذا المقام لا يكفي، ما لم ينضم إليه الضبط، فكيف إذا كان معه أوهام؟؟».

قلت بل وثقه بإطلاق علي بن المديني (متشدد) و النسائي (متشدد) وابن معين (متشدد) و ابن شاهين و محمد بن يحيى الذهلي. وذلك تجده في ترجمته بتهذيب التهذيب لابن حجر (١\١٧٩)، بالخط العربي الواضح. فما بال الشيخ القرضاوي لم ير ذلك، أم أنها العجلة وعدم التأني؟ وبعض هذا التوثيق في ترجمته في تهذيب الكمال (٢٦\٢١٢) كذلك. وأخشى أن نظارات الشيخ صارت بحاجة إلى تغيير! أما أنهم رجحوه على غيره، فقد وضّحنا رجحوه على رجالٍ أقل ما يقال عنهم أن حديثهم حسن، فماذا يكون حاله إذاً؟ لا بد أنه لا ينزل عن رتبة الحسن، إن لم يكن في مرتبة الصحيح. وهذا يُفترض أن يكون من البداهة!

أما عن وصف ابن حجر له بأنه صدوقٌ له أوهام، فلا يفيد تضعيفه مطلقاً كما ظن الشيخ القرضاوي. فهذا اللفظ أولاً مأخوذٌ من كتاب "تقريب التقريب" الذي يعطي فكرة مختصرة جداً عن الراوي، ولا يمكن أبداً الاقتصار عليه، كما يفعل أحيانا صلاح الإدلبي. بل لا بد من العودة لكتب التراجم الطويلة مثل تهذيب الكمال وتهذيب التهذيب، فضلا عن الكتب الأصلية ليراجع سياق أقوال النقاد، وهذا عدا الكتب المتخصصة في مواضيع معينة مثل: "طبقات المدلسين"، و "كتاب المختلطين"، و "الاغتباط لمعرفة من رمي بالاختلاط"، و"جامع التحصيل في أحكام المراسيل"، و"ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق"، وكتب العلل والسؤالات. فقراءة عناوين ليس بكافٍ أبداً.

وعلماء الحديث يعلمون أن ابن حجر له اصطلاح خاص بكلمة صدوق في كتابه تهذيب التهذيب [وإن كانت في الأصل لفظ تجريح لقوة الحفظ]. فهو يطلق كلمة صدوق على الثقة، فتراه يقول: «الطبقة الثالثة: ومنهم الصدوق، الثبت الذي يهم أحياناً – وقد قبله الجهابذة النقاد، وهذا يحتج بحديثه». وكم من ثقةٍ يُصحّح ابن حجر حديثه، وقد وصفه في التهذيب بأنه صدوق. أما أنّ له أوهاماً، فهذا عنوان مختصر (كما يسميه ابن حجر) يدلك على وجوب

قراءة تراجمه جيداً وأن تعرف أين هذه الأوهام، كما تجده في التفصيل في "تهذيب التهذيب" لإبن حجر، و "ميزان الاعتدال" للذهبي، و "الكامل" لإبن عدي وغيره، فتتجنب عندها هذه الأوهام. وقد سبق وأوضحنا هذه الأوهام وأنها لا تؤثر في هذا الحديث. وإذا كان رأي الحافظ ابن حجر مقبول عند الشيخ القرضاوي، فلماذا لم يأخذ بقبوله للحديث مع زيادة «كلها في النار إلا واحدة»؟ أم أنه لا يأخذ إلا ما وافق هواه؟

ثم قال الشيخ القرضاوي عن زيادة "كلها في النار إلا واحدة": «وقد روي الحديث بهذه الزيادة من طريق عدد من الصحابة: عبد الله بن عمرو، ومعاوية، وعوف بن مالك، وأنس، وكلها ضعيفة الإسناد، وإنما قووها بانضمام بعضها إلى بعض». أقول هذه دعوى باطلة و على المدعي البينة. فليس من أسهل أن تقول عن رواية –لا توافق مزاجك الشخصي– أنها ضعيفة. لكن هذا القول ليس له وزن حتى تثبت ذلك. بل ثبت كثير من تلك الروايات أنها صحيحة بنفسها، كما سبق وأوضحنا بعون الله. وباعتبار أن الشيخ القرضاوي لم يجد مطعناً حقيقياً في حديث معاوية، فإنه استعان ليطعن في الحديث برأي ابن حزم الظاهري وابن الوزير الزيدي الشيعي!

هناك الكثير من علماء الشيعة الزيدية في اليمن ممن نبذوا التقليد واجتهدوا فتحولوا إلى المذهب السني. ومن هؤلاء: محمد بن إبراهيم الوزير (ت ٨٤٠هـ)، و صالح بن مهدي المقبلي صاحب كتاب "العلم الشامخ"، و محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ٨٥٢هـ) صاحب كتاب "سبل السلام"، و محمد ابن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) صاحب كتاب "نيل الأوطار" [انظر رسالته أدب الطلب ومنتهى الأرب، والتي ينصح بها بتعلم الأصول من المعتزلة والزيدية. فهذا دليلٌ على أن معتقده خليطٌ بين السنة والزيدية.]، و مقبل الوادعي (ت ١٤٢٢هـ) صاحب كتاب "إسكات... يوسف القرضاوي". لكن أكثر هؤلاء لم يتحول للمذهب السني بشكل كامل، بل بقيت عنده آثار من فلسفة المعتزلة وتأثيرات من تشيع الزيدية. وقد أشار الشيخ مقبل الوادعي إلى أن صالح بن مهدي المقبلي [قال العلامة المعلمي في "الأنوار الكاشفة"

(ص٢٧٩): «والمقبلي نشأ في بيئة اعتزالية المعتقد، هادوية الفقه، شيعية تشيعاً مختلفاً، يغلظ في أناس ويخف في آخرين. فحاول التحرر فنجح تقريباً في الفقه، وقارب التوسط في التشيع. أما الاعتزال فلم يكد يتخلص إلا من تكفير أهل السنة مطلقاً».] قد بقي في مذهب وسط بين السنة من جهة، وبين المعتزلة والشيعة من جهة أخرى. علماً بأن هذا الأخير قد شنّع كثيراً على ابن الوزير وأشار إلى أنه باقٍ على اعتزاله. فماذا يكون ابن الوزير إن شنع عليه من كان متأثراً بالمعتزلة؟

ومن المعروف أن الزيدية قد أخذوا عقيدتهم من المعتزلة. وفي كتاب "العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء و المشايخ" للمقبلي اليمني: «قال السيد الهادي بن إبراهيم الوزير [هو الأخ الأكبر لمحمد بن الوزير، توفي سنة ٨٢٢هـ. وذكرنا هذا لنبيّن البيئة التي نشأ بها محمد بن الوزير.] —و هو من أشد الناس شكيمة في نصرة مذهب الزيدية و التعصب لهم، و الرد على مخالفيهم— ، فقال فيهم و في المعتزلة: "و إنهما فرقة واحدة في التحقيق إذا لم يختلفوا فيما يوجب الإكفار و التفسيق". ذكر هذا في خطبة منظومته التي سماها "رياض الأبصار" عدد فيها أئمة الزيدية و علماءها و علماء المعتزلة متوسلاً بهم. فذكر الأئمة الدعاة من الزيدية، ثم علماء المعتزلة، ثم علماء الزيدية من أهل البيت، ثم من شيعهم. و اعتذر عن تقديم المعتزلة على الزيدية بما لفظه: "و أما المعتزلة فقد ذكرت بعض أكابرهم، و كراسي منابرهم (قلت: يقال للعلماء، الكراسي) إذ هم الأعداد الكثيرة، و الطبقات الشهيرة. و رأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها و علمائها. فألحقت سمطهم بسمط الأئمة و ذلك لتقدمهم في الرتبات، و لأنهم مشايخ سادتنا و علمائنا القادات"».

فإذا علمت هذا، لما استغربت دفاع ابن الوزير الشديد عن المعتزلة والشيعة، وإنكاره لحديث تفرق الأمم الصحيح الذي تلقته الأمة بالقبول، لأنه يطعن بقوة بالمعتزلة والشيعة. ولا يختلف أحد بأن ابن الوزير ليس من علماء الحديث باعترافه نفسه [قال في مقدمة كتابه "العواصم والقواصم": «وقد قصدت وجه الله تعالى في الذب عن السنة النبوية. وليس يضرني وقوف أهل المعرفة على مالي من التقصير، ومعرفتهم أن باعي في هذا الميدان قصير، لاعترافي أني لست من

نقاد هذا الشأن، وإقراري أني لست من فرسان هذا الميدان. لكني لم أجد من الأصحاب من يتصدى لجواب هذه الرسالة، لما يجر إليه ذلك من القالة. فتصيدت لذلك في غير إحسان ولا إعجاب، ومن عدم الماء يتمم التراب... إلخ».]، ولذلك لم يطعن بالحديث من جهة سنده بل طعن فيه برأيه ومزاجه الشخصي. ولهذا نقول أن شهادة ابن الوزير مردودة غير مقبولة: لأنه شيعي متعزلي، ولأنه ليس من علماء الحديث، ولأنه ليس له سلف من المتقدمين. وقد حاول الطعن حديث معاوية t الذي فيه «وواحدة في الجنة وهي الجماعة»، لأنها تدل على ضلال قومه. فزعم أن الحديث لم يصح لأن في إسناده ناصبي، يقصد أزهر بن سعيد. وقد سبق وتكلمنا عن هذا في تخريج الحديث، وقلنا أن الرجل كان ثقة في الحديث. فكيف نرد حديثه؟ و أئمة الحديث متفقين على جواز النقل عن صاحب البدعة إلا إن كانت مكفرة (كحال الرافضة). قال العراقي في "شرح مقدمة ابن الصلاح": «فاحتج البخاري بعمران بن حِطّان، و هو من الدعاة –أي دعاة الخوارج-. و احتجّا (أي البخاري ومسلم) بعد الحميد بن عبد الرحمان الحماني، و كان داعية إلى الإرجاء». وقد سبق وتكلمنا عن هذا بالتفصيل، فراجعه إن شئت.

ثم إن ابن الوزير (لما زاد ميله للسنة) قد صحح حديث معاوية هذا في كتابه "الروض الباسم في الذَّبِّ عن سُنة أبي القاسم" عندما تكلم في فصل خاص عن الصحابة الذين طعن فيهم الشيعة و منهم معاوية t. فسرد ما له من أحاديث و منها هذا الحديث! و بيّن الشيخ صالح المقبلي اليمني معنى الحديث، و تكلم عليه بكلام مطوّل رد فيه استشكال ابن الوزير معنى الحديث و وجهه التوجيه الصحيح. و قد نقل كلامه الإمام الألباني –رحمه الله- كاملاً في السلسلة عند الكلام عن الحديث المذكور [راجع السلسلة الصحيحة برقم ٢٠٤، المجلد الأول، (ص ٤٠٩-٤١٤)].

هذا كله مع العلم أن مطاعن ابن حزم وابن الوزير كانت في زيادة «كلها في النار إلا واحدة»، وليس في أصل الحديث. فقد روى ابن حزم حديث: «ستفترق أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة، أعظمها فرقة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام». و احتج به في المحلى

(١\٦٢) —وهو لا يحتج إلا بصحيح كما اشترط ذلك في مقدمة المحلى— وكذلك في الإحكام (٨\٥٠٦) ثم قال: «حريز بن عثمان ثقة، وقد رُوينا عنه أنه تبرأ مما أنسب إليه من الانحراف عن علي t. ونُعَيم بن حماد قد روى عنه البخاري في الصحيح».

وابن حزم الأندلسي لم تصله الكثير من السنن و كتب الحديث (مثل سنن الترمذي وسنن ابن ماجة)، ففاته الكثير من الطرق. و بالتالي فتضعيفه لتلك الزيادة هي لإحدى تلك الروايات، و لم يطلع قطعاً على كل تلك الروايات المتواترة. ثم إن ابن حزم الظاهري، على الرغم من ذكاءه و علمه، فقد كان له منهجاً شاذاً في الفقه و العقيدة و الحديث خالف به الجمهور. و لشدة تشدده في الحديث فقد ضعّفَ أحاديث في صحيحي البخاري ومسلم ونسب إحداها للوضع. لكنه كذلك كان يصحّح أحاديث موضوعة اتفق العلماء المتقدمون على ضعفها. و الرجل له أوهام كثيرة لأنه كان يعتمد في بحوثه على حافظته الواسعة. قال مؤرّخ الأندلس أبو مروان بن حَيّان: «كان ابن حزم حاملَ فنون... وكان لا يخلو في فنونه من غلطٍ، لجرأته في الصِّيال على كل فن. ولم يكن سالماً من اضطرابٍ في رأيه». وقال ابن حجر عنه في لسان الميزان (٤\١٩٨): «كان يَهجُمُ على القول في التعديل والتجريح وتبيين أسماء الراوة، فيقع له من ذلك أوهام شنيعة». ولأبي إسحاق الحويني الأثري كتاب بعنوان "الجزم في شذوذ ابن حزم" أعطى أمثلةً على شذوذاته.

وابن حزم ليس من علماء الحديث، ولا يقارن بالجهابذة الحفاظ أمثال الحافظ العراقي والحافظ الإمام الذهبي والحافظ ابن حجر ومن هم في طبقتهم. لكن ابن حزم —على أية حال— لم يقل عن الحديث أنه موضوع، كما زعم الشيخ القرضاوي. بل إنه توقف في تصحيحه فقال عن الزيادة أنها «لا تصح». وقولُه: "لا تصح"، لا ينفي كونَها حسنة. بينما نسب له الشوكاني عبارة: «إنها موضوعة»!!! وللأسف فإن الشيخ القرضاوي —كعادته— نقل كلام هذا الزَّيدي، بلا تدقيقٍ ولا مُراجعة. أما قول الشوكاني عن الزيادة: «فقد ضعفها جماعة من المحدثين»، فمن هم هؤلاء الجماعة؟ فإنه لم يُعلم أن أحداً من المحدثين قد ضعّفها من قبل! إلا إذا قصد قومه الشيعة، وهم طائفةٌ لا يُعتدُّ بها.

أما تضعيف الشيخ القرضاوي للحديث لمجرد أنه بظن القرضاوي سيسبب تمزق الأمة، فهذا فهم عجيب غريب. فالحديث يحذر الأمة من التفرق و يدعوهم للالتفاف حول الجماعة و حول السواد الأعظم، و أن يكونوا على ما كان عليه رسول r و أصحابه. فأين المشكلة في هذا يا دكتور؟! هل المشكلة في قول رسول الله –عليه الصلاة و السلام– أم في فهمكم لقوله؟!

و كم من عائبٍ قولاً صحيحاً   و آفته من الفهم السقيم

و لسنا أكثر غيرة على هذه الأمة من رسول الله عليه أتم الصلاة و السلام، و هو الذي قال الله تعالى عنه في القرآن:]لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم بالمؤمنين رؤوف رحيم[.

فهل عندما ادعى أبو حنيفة و الشافعي و مالك و أحمد بن حنبل و البخاري و غيرهم من الأئمة أنهم من أنصار الفرقة الناجية و على منهاجها و ردوا على المخالفين من أهل البدع و ضللوهم و نسبوهم للفرق الهالكة، هل عندما ادعى هؤلاء الأعلام ذلك، مزّقوا الأمّة و طعنوا فيها و ضعّفوا من شوكتها و وقووا عدوّها عليها و أغروه بها؟! كلا و الله. بل أن الأمة حفظها الله بحفظ أولئك لدينه و لسنة نبيه r و على منهاج القرون المفضلة. فهم جمعوا الأمة و وحدوها و رفعوا من شأنها و قووها و جعلوها الأعلى قدرا من بين الأمم و حفظوا أصول دينها و جعلوا أعداءها يهابونها. و قد عاشت الأمة أيام عزها و مجدها في تلك العصور. فرحمهم الله رحمة واسعة و أسكنهم فسيح جنانه بما خدموا الأمة و بذلوا لأجلها الغالي و النفيس.

وباعتبار أن الشيخ القرضاوي قد اعتمد على نقول من إمامٍ زيدي تسنن، فنحن نرد عليه من رجل كان من أئمة الزيدية قبل أن ينتقل لمذهب السنة والجماعة، وهو الإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصَّنْعاني –رحمه الله– [وهو إجمالاً أفضل وأقرب لأهل السنة من ابن الوزير]. يقول الإمام الصنعاني في كتابه "افتراق الأمة إلى نيّفٍ وسبعين فِرقة" (ص٦٦): «هذه الفرق المحكوم عليها بالهلاك قليلة العدد، لا يكون مجموعها أكثر من الفرقة الناجية. فلا يتم أكثرية الهلاك، فلا يَرِدُ الإشكال. و إن قيل يمنع عن هذا أنه خلاف الظاهر من ذكر كثرة عدد فرق الهلاك، فإن الظاهر انهم أكثر عدداً. قلت: ليس ذكر العدد في الحديث لبيان كثرة الهالكين، وإنما هو

لبيان اتساع طرق الظلال وشعبها ووحدة طريق الحق نظير ذلك. ذلك ما ذكره أئمة التفسير في قوله]ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله[أنه جمع السبل المنهي عن اتباعها، لبيان شعب طرق الضلال وكثرتها وسعتها وأفرد سبيل الهدى والحق لوحدته وعدم تعدده.

وبالجملة فكلٌّ يَدعي وصلاً لليلى، وليلى لا تُقِرُّ لهم بذاكا. وكان الأحسن بالناظر في الحديث، أن يكتفي بالتفسير النبوي لتلك الفرقة، فقد كفاه r –معلِّم الشرائع الهادي إلى كل خير r– المؤنة، وعين له الفرقة الناجية: بأنها من كان على ما هو r وأصحابه. وقد عَرَف بحمد الله – من له أدنى همة في الدين– ما كان عليه النبي r وأصحابه. ونُقِلَ إلينا أقوالهم وأفعالهم –حتى أكلهم وشربهم ونومهم ويقظتهم– حتى كأنا رأيناهم رأي عين. وبعد ذلك فمن رزقه الله إنصافاً من نفسه وجعله من أولي الألباب، لا يخفاه حال نفسه أولاً: هل هو متبع لما كان عليه النبي r وأصحابه، أو غير متبع؟ ثم لا يخفى حال غيره من كل طائفة: هل هي متبعة أو مبتدعة؟». أهـ.

ثم إن القرضاوي قد رد على نفسه بنفسه عندما بيّن أن المقصود بعبارة «كلها في النار»، أي: ابتداءً، و أنهم لا يخلدون فيها. فهذا يدل على أن الحديث لا يتعارض مع أصول الدين البتة. فلم إنكاره إذاً؟ أما قوله في بعض من قد يكون من بين تلك الفرق الضالة «... ولا سيّما إذا كانوا قد بذلوا وسعهم في معرفة الحق، ولكنهم لم يوفقوا وأخطئوا الطريق، وقد وضع الله عن هذه الأمة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فتناقضٌ صريحٌ مع ما قبله، ودليلٌ على أنه لم يفهم الحديث بعد. فهؤلاء لا يشملهم الحديث أصلاً! بل إن كانوا قد أخطئوا باجتهادهم في معرفة الحق –و هذا علمه عند الله– فهؤلاء مأجورون بإذن الله تعالى. لكن الكلام على من سلك غير سبيل المؤمنين و عاند أهل السنة و الجماعة، أو من تعالَمَ و ظن أنه أهل للاجتهاد في اختيار الطريق التي سلكها فيما ظن فيه اتباع النبي r، فهذا جاهلٌ مركبٌ أصر على جهله.

ثم حاول الشيخ القرضاوي الإيهام بأن الحافظ ابن كثير يوافقه في تضعيف الحديث! فقال أن ابن كثير قد سرد الحديث في تفسيره «ولم يزد على ذلك فلم يصفه بصحة ولا حسن». قلت وهذا أيضاً من تسرعه في إطلاق الأحكام. فمن المعروف أنه لا يُنسبُ لساكتٍ قول. وابن

كثير إن سكت عن حديث فليس ذلك دلالة ضعف، لأنه لم يلتزم الإشارة إلى صحة الحديث كلما ذكره. فكيف لو أنه قد أثبته في موضوع آخر؟ فالحديث أثبته ابن كثير في تفسيره (٢\٤٦٦) بزيادة "ما أنا عليه وأصحابي". وقاتل الله التسرع والعَجَلة.

الأخطاء في مقال الشيخ القرضاوي –على صغر حجمه– كثيرةٌ يصعب إحصائها. وهي أخطاءٌ واضحةٌ لا تُقبل من طالبٍ في كلية الشريعة، فما بالك بدكتور يزعم أنه فقيه العصر؟! وكم كنت أتمنى لو أن الشيخ القرضاوي عرض مقاله على عالم بالحديث، أو حتى طالب علم يدرس الحديث، قبل أن ينشر تلك الأخطاء ويسيء إلى نفسه بها. أما عِلْمُ الحديث فلا يمكن الوصول إليه بقراءة كتابٍ أو كتابين. وإنما يصل إليه المجِدُّ بإدمان النظر في كتب الأحاديث والرجال والعِلل، وبسؤال أهل المعرفة بالحديث، وبالاطلاع على أقوال جهابذة علماء الحديث من المتقدمين. مع تصحيح النية، والبعد عن التلاعب في تخريج الحديث بسبب الهوى والعصبية. وإلا، فعليه أن يعرف قدر نفسه، ويعتمد على تخريجات الحُفّاظ الكبار الذين أفنوا عمرهم في هذا العلم، ويُسلّم لهم بما يقولون.

قال إمام الرجال العلامة الذهبي –رحمه الله– في تذكرة الحفاظ (١\٤): «حقٌ على المحدّث أن يتورّع في ما يؤديه، وأن يسأل أهل المعرفة والورع ليعينوه على إيضاح مَروياته. ولا سبيل إلى أن يصير العارف –الذي يُزكّي نقَلَة الأخبار ويجرحُهم– جِهْبِذاً، إلا بإدمان الطلب والفحص عن هذا الشأن، وكثرة المذاكرة والسهر والتيقظ والفهم، مع التقوى والدين المتين والإنصاف والتردد إلى مجالس العلماء، والتحري والإتقان. وإلا تفعل:

فدَع عنك الكتابة، لستَ منها * ولو سوَّدت وجهك بالمِداد

قال الله تعالى –عز وجل–:]فاسألوا أهلَ الذكر إن كنتم لا تعلمون[. فإن آنستَ –يا هذا– من نفسِك فهماً وصدقاً وديناً وورعاً، وإلا فلا تَتَعنَّ. وإن غَلَب عليك الهوى والعصبية للرأي والمذهب، فبالله لا تَتعب. وإن عرفتَ أنك مخلِّطٌ مخبِّطٌ مهمِلٌ لحدود الله، فأرحنا منك. فبعد قليل ينكشف البَهْرَج، ويَنكَبُّ الزّغَل،]ولا يَحيقُ المكرُ السيّئ إلا بأهله[، فقد نصحتك. فعِلمُ

الحديث صَلِفٌ. فأين علمُ الحديث؟ وأين أهله؟! كدت أن لا أراهم إلا في كتابٍ أو تحت تُّراب».

وأنصح الدكتور أن لا يكتب إلا في علم أتقنه، و تمرس فيه مدة من الزمان، و أن يكون رائده في ذلك النصح للمسلمين و الإخلاص لرب العالمين، بعيداً عن التأثر بخلق الحقد و الحسد، فذلك أجدى له و أنفع في الدنيا و الآخرة، قال الإمام النووي –رحمه الله تعالى– في "التقريب" (ص٢٣٢) ما مختصره: «علم الحديث شريف، يناسب مكارم الأخلاق، و محاسن الشيم. و هو من علوم الآخرة، من حُرمه حُرِم خيراً عظيماً، و من رُزِقَه نال فضلاً جزيلاً، فعلى صاحبه تصحيح النية، و يطهر قلبه من أغراض الدنيا. و ليستعمل الأخلاق الجميلة و الآداب، ثم ليفرّغ جهده في تحصيله. و لا يحملنه الشَّرَهُ على التساهلِ في التحمّل، فيخلّ بشيءٍ من شروطه. و ينبغي أن يستعمل ما يسمعه من أحاديث العبادات و الآداب، فذلك زكاة الحديث و سبب حفظه. و ليحذر –كل الحذر– من أن يمنعه الكِبَر، من السعي التام في التحصيل و أخذ العلم ممن دونه في نسب أو سن أو غيره. و لا ينبغي أن يقتصر على سماعه و كَتبه، دون معرفته و فهمه. فليتعرف صحته و ضعفه، و معانيه و لغته و إعرابه، و أسماء رجاله، محققاً كل ذلك. و ليشتغل بالتخريج و التصنيف إذا تأهل له. و ليحذر إخراج تصنيفه إلا بعد تهذيبه و تحريره، و تكريره النظر فيه. وليحذر من تصنيف ما لم يتأهل له».

بيان ضعف حديث: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي

نص الحديث: قال العرباض بن سارية: صلى لنا رسول الله r الفجر ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت لها الأعين ووجلت منها القلوب. قلنا: يا رسول الله كأن هذه موعظة مُوَدّع، فأوصِنا. قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا. فإنه من يعش منكم يرى بعدي اختلافاً كثيراً. فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، وعُضُّوا عليها بالنواجِذ، وإياكم ومُحدَثات الأمور فإن كل محدَثَةٍ بِدعة وإن كل بدعة ضلالة».

هناك اختلاف في المتن، وقد ذكرت الطريق ٢. وقد جاء في بعض الطرق أن العرباض حدث بهذا الحديث في مرض موته.

طرق الحديث

١- الوليد بن مسلم، عن ثور بن يزيد، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن عمرو السلمي وحجر بن حجر الكلاعي، عن العرباض بن سارية.

الوليد ثقة يخطئ في غير حديث الأوزاعي، وقد وهم بذكر "حجر بن حجر الكلاعي" (مجهول)، وخالفه ثلاثة أوثق منه كما في الروايات ٢، ٣، ٤. فالصواب مع الجماعة خاصة أنه الموافق لما رواه غير ثور عن خالد، كما في الروايات ٥، ٦، ٧، ٨. وخالد قد تابعه يحيى بن جابر #٩ وضمرة بن حبيب #١٠.

٢- أبو عاصم الضحاك بن مخلد (٢) وعيسى بن يونس (٣) وعبد الملك بن الصبّاح (٤): عن ثور، عن خالد، عن عبد الرحمن، عن العرباض.

٥- بقية بن الوليد، عن بحير بن سعد، عن خالد، عن عبد الرحمن، عن العرباض. رواه عن بقية: علي بن حجر وعمرو بن عثمان وأبو عتبة وحيوة.

٦- الليث بن سعد، عن يزيد بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن خالد، عن عبد الرحمن، عن العرباض.

٧- عبد العزيز بن أبي حازم، عن يزيد بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي، عن خالد، عن عمه، عن العرباض.

ذكر عم خالد هو تصحيف من ابن أبي حازم (صدوق) والصواب ما رواه الثقة الثبت الإمام الليث بن سعد في الرواية التي قبلها.

٨- أسد بن موسى، عن إسماعيل بن عياش، عن بحير بن سعد وأبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم (متروك)، عن خالد بن معدان، عن العرباض بن سارية.

وهنا سقط ظاهر بين خالد والعرباض سببه أن مخطوطة "البدع" لابن وضاح سقيمة. والصواب كما في الرواية ٥.

٩- سليمان بن سُليم، عن يحيى بن جابر الطائي، عن عبد الرحمن، عن العرباض.

١٠- معاوية بن صالح، عن ضمرة بن الحبيب، عن عبد الرحمن، عن العرباض.

١١- شعوذ الأزدي (مجهول)، عن خالد بن معدان، عن جُبير بن نُفير، عن العرباض.

وهذه رواية منكرة، شذ فيها شعوذ (إن صحت الرواية إليه أصلاً)، والصواب ما رواه أصحاب خالد الثقات.

١٢- حيوة بن شريح، عن بقية بن الوليد، عن بحير بن سعد، عن خالد بن معدان، عن عبد الرحمن بن أبي بلال، عن العرباض. أخرجها أحمد والطبراني في الكبير.

وَهِم حيوة بذكر "بن أبي بلال" بدلاً من "عمرو"، وقد رواها في غير موضع على الصواب موافقاً للجماعة كما في الرواية #٥. وأخرج أحمد كذلك من طريق يحيى بن أبي كثير، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث عن خالد عن أبي بلال عن العرباض. وَهِمَ يحيى، والصواب كما في الرواية #٦.

١٣- سعيد بن عامر الضبعي (في حديثه بعض الغلط)، عن عوف الأعرابي، عن رجل سمّاه [أحسبه قال: سعيد بن خُثيم]، عن رجل من الأنصار من أصحاب رسول الله r.

وفي هذا شك وغلط تبيّنه الروايتين #١٤ و#١٥.

١٤- أبو الأشهب جعفر بن حيان، حدثني سعيد بن خثيم (مجهول)، عن رجل من أهل الشام، أن رجلاً من الصحابة حدَّثه.

الرجل الذي من أهل الشام هو عبد الرحمن بن عمرو الشامي الحمصي.

١٥- عكرمة بن عمار، عن عوف الأعرابي، عن عبد الرحمن [قال الطحاوي: وهو ابن عمرو السلمي، والله أعلم]، عن رجل.

١٦- عبد الله بن العلاء بن زَبْر، عن يحيى بن أبي المطاع، قال: سمعت العرباض.

وهذا ظاهره الصحة، لكن أعلّه الطبراني بالتفرد فقال في الأوسط (١ | ٢٨): لم يرو هذا الحديث عن يحيى بن أبي المطاع إلا عبد الله بن العلاء بن زبر. وعلى أية حال فإن هذا الإسناد منقطع لا يصح للمتابعة. يحيى بن أبي المطاع صدوق فحسب. أما قول دحيم عنه: ثقة معروف، فدحيم الثقة عنده يطلقها على العدالة. لكن علة الحديث هي الانقطاع، فإن يحيى لم يسمع من العرباض ولم يدركه أصلاً، كما قرر علماء بلده. والرواة عن ابن زبر اختلفوا بين عنعنة وتصريح بسماع. وكان في الشاميين من يقلب العنعنة إلى سماع، كما يفعل تلاميذ بقية. قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٤ | ٤١٠): «وقد استبعد دُحَيم لقيه للعرباض، فلعله أرسل عنه، فهذا في الشاميين كثير الوقوع، يروون عمن لم يلحقوهم». وقال الحافظ ابن رجب في جامع العلوم والحكم (١ | ٢٥٩): «وقد ذكر البخاري في تاريخه (٨ | ٣٠٦): أن يحيى بن أبي المطاع سمع من العرباض اعتماداً على هذه الرواية. إلا أن حفاظ أهل الشام أنكروا ذلك، وقالوا: يحيى بن أبي المطاع لم يسمع من العرباض ولم يلقَه، وهذه الرواية غلَط. وممن ذكَر ذلك أبو زرعة الدمشقي وحكاه عن دُحيم. وهؤلاء أعرف بشيوخهم من غيرهم. والبخاري رحمه الله يقع له في تاريخه أوهام في أخبار أهل الشام». أقول: ذكر السماع في تاريخ البخاري لا يعني إثباته،

فالبخاري يقول سمع فلان من فلان ويقصد أنه جاء في رواية ذكر السماع، وهذا لا يعني أن البخاري يصحح تلك الرواية أو يضعفها.

فالبخاري لم يثبت السماع أصلاً، وعلماء الشام ينكرونها بشدة، وينكرون اللقاء كذلك، وهم أعلم بشيوخهم. قال أبو زرعة الدمشقي في تاريخه (١ | ٦٠٥): «فقلت لعبد الرحمن بن إبراهيم (دحيم) تعجباً لقرب يحيى بن أبي المطاع وما يُحدّث عنه عبد الله بن أبي العلاء بن زبر أنه سمع من العرباض بن سارية؟ فقال: أنا من أنكر الناس لهذا». ثم ذكر دليلاً على استحالة إدراك يحيى للعرباض ثم ذكر أن هذا: «أكبر دليل على قرب عهد يحيى بن أبي المطاع، وبُعد ما يحدِّث به عبد الله بن العلاء بن زبر عنه: من لقيه العرباض. والعرباض قديم الموت، روى عنه الأكابر (أي قدماء التابعين، وهذا ليس توثيقاً): عبد الرحمن بن عمرو السلمي وجُبير بن نُفير (ت٧٥هـ) وهذه الطبقة». مع العلم أن دحيم هو الوحيد الذي وثق يحيى وعرفه، وهو الذي نص على عدم إدراكه للعرباض، ووافقه أبو زرعة. وهذه الرواية نقلها عن أبي زرعة عدد من الحفاظ مثل ابن عساكر والمزي والذهبي وابن حجر، مُقِرّين بها دون اعتراض.

١٧- أرطأة بن المنذر، عن المهاصر بن حبيب، عن العرباض.

وهذه منقطعة كذلك، فالمهاصر بن حبيب (ت١٢٨هـ) لم يسمع من العرباض (ت٧٥هـ). وقد روى الحديث خالد ويحيى عن عبد الرحمن بن عمرو، وما قدروا أن يسمعوا الحديث من العرباض مع أنهم أولى بذلك وأكبر سناً. بل حتى ضمرة بن حبيب (أخو المهاصر) رواه عن عبد الرحمن، وما قدر على سماعه من العرباض مع أنه والمهاصر في سن واحدة. ولو كان المهاصر قد سمع الحديث من العرباض لكان أولى لأخيه أن يرويه عنه لا عن عبد الرحمن، أو أن يجمع بينهما. وليس للمهاصر رواية صحيحة عن أحد من الصحابة وإن كان قد أرسل عن بعضهم، وإنما يروي عن تابعين مثل سليمان بن حبيب (١٢٦هـ).

الخلاصة من هذه الطرق: ليس للحديث إلا طريق ثابت متصل واحد وهو طريق: عبد الرحمن بن عمرو السلمي الحمصي عن العرباض بن سارية الصحابي الحمصي (ت٧٥هـ). رواه عن

عبد الرحمن: خالد بن معدان (١٠٣هـ) ويحيى بن جابر الطائي (١٢٦هـ) وأخوه ضمرة بن حبيب (ت١٣٠هـ). وهؤلاء كلهم حماصنة.

فالحديث حديث عبد الرحمن بن عمرو، تفرد به من بين أهل حمص. وكل ما ذكروا في تراجمه لا يعطيه أكثر من التعديل في العدالة. ولا بأس بذلك، فطبقته هي طبقة قدماء تابعي حمص: كان يكثر فيها الصدق لكن يقل الضبط. وليس هناك أي شيء في ترجمته يشير إلى أنه يحفظ الحديث. وهو لا يحتمل أبداً مثل هذا الحديث في أصول الدين، خاصة مع ما ذكره ابن رجب عنه أنه «ليس ممن اشتهر بالعلم والرواية». وقد نقل ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٠ | ٣١٦): اتفاق أهل العلم بالحديث على أن أهل الشام، لم يكن لهم من ضبط الألفاظ ما لأهل المدينة وأهل البصرة، وإن لم يكن فيهم من يُعرَفُ بالكذب. لكن مِنهم من يَضبُط، ومنهم من لا يضبط (أي لا يحفظ الحديث ولا يضبط لفظه). وهناك العديد من قدماء الشاميين من لا يضبط ألفاظ الحديث مع صدقه وصلاحه. وكانوا لا يحبون كتابة الحديث كذلك. أما في عهد الزهري فصار رجال الشام يعتنون بضبط ألفاظ الأحاديث. قال د. حسين عطوان في كتابه "رواية الشاميين للمغازي والسير" (ص١٧٨): «أما تلاميذ الزهري فهم أهل ضبط وحفظ. واعتّدَّ تلاميذ الزهري من أهل الشام بالحفظ والرواية، فكانوا مشهورين بدقة الحفظ وجودة الرواية عنه. واعتدّوا كذلك بالتقييد والكتابة، فدوّنوا ما سمعوه منه، وصنفوه في كتبٍ مستقلة». وقد تقدم بحث المسألة عندما بحثنا ترجمة عطية بن قيس الشامي. ولذلك لخص حاله الذهبي بقوله: صدوق، أما ابن حجر فقال عنه: مقبول، أي مستور الحال وفق اصطلاحه. وقد وهم الحاكم فقال: وقد احتج البخاري بعبد الرحمن بن عمرو. قلت: نعم احتج البخاري بعبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، وليس بعبد الرحمن بن عمرو بن عبسة السلمي، فإنه ما روى له شيئاً! قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٨ | ١٨٧): «الحديث لا يثبت إلا برواية من عُلِمَ أنه عدلٌ ضابطٌ ثقةٌ يعرفه أهل الحديث بذلك. ومجرد العلم بنسبته، لا يفيد ذلك، ولو كان من كان. وفي أبناء الصحابة والتابعين من لا يُحتج بحديثه، وإن كان أبوه من خيار المسلمين».

وقد بذل الباحث حسان عبد المنان جهداً بالغاً في استقصاء أدلة لألفاظ الحديث المختلفة، وجمع من تلك الأدلة ما كان مرفوعاً وموقوفاً على حد سواء، ومع ذلك ما استطاع أن يجد أي شاهد على لفظ الخلفاء الراشدين، مما يدل على أن عبد الرحمن أخطأ بذلك اللفظ، وهو لم يوصف بالحفظ أصلاً. بل قال الشيخ حسان (ص١٤٥): «الأحاديث جاءت بالحض على سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وليس فيها أدنى إشارة إلى سنة الخلفاء الراشدين المهديين» ثم ذكر بعضهاً منها.

النكارة في متن الحديث

وفي المتن نكارة واضحة. فمعلوم من قواعد الشريعة أن ليس لخليفة راشد أن يشرع ما كان عليها النبي r. ثم الصحابة رضي الله عنهم خالفوا الشيخان في مواضع ومسائل. فدل أنه لم يحملوا الحديث على أن ما قالوه وفعلوه حجة. بل من غير المعقول أن يترك رسول الله r تشريع السنة لغيره. ولو فرضنا جدلاً أنه فعل، لكان وضع معايير واضحة لنعلم من هم الخلفاء الراشدين. ولو تأملنا أقوال العلماء في خلافة الحسن t لعلمنا أن العلماء اختلفوا فعلاً في شخصية الخلفاء الراشدين. فكيف يأمرنا الرسول r باتباع سنة غيره دون أن يحددهم لنا؟ وهو حديث يعتبره البعض من أصول الدين، فعدم وجود حديث مهمّ كهذا في الصحيحين لمدعاة للتأمّل. فهذه الأحاديث ينطبق عليها قول الحافظ ابن عبد البر في التمهيد (١٠ | ٢٧٨): «ولم يخرج البخاري ولا مسلم بن الحجاج منها حديثاً واحداً. وحسبك بذلك ضعفاً لها». وهذا الأمر دين فانظروا عمن تأخذون دينكم. هل نأخذه عن مجاهيل؟! نعم بعض المتقدمين وكثير من المتأخرين يأخذ عقيدته عن مجاهيل ويصحح مثل هذا الحديث، بل من كان أضعف منه. أما أن يحتج به علينا فلا.

والحديث كله أتى من وجوه أخرى إلا قضية اتباع سنة الخلفاء الراشدين فهي منكرة مردودة. وإضافة الخلفاء الراشدين إلى التشريع السماوي أمر مخالف لأصول الشريعة. والله أمرنا أن نرد الخلاف : فردوه إلى الله والرسول. وليس للخلفاء الراشدين. ثم من هم الخلفاء الراشدون؟ هل أتى عليهم نص؟ ولم لا إن كان يجب علينا اتباع سنتهم؟! وهل تعلم أن هناك خلافاً واسعاً بين

العلماء في تحديد من هم الخلفاء الراشدون؟ هل يدخل فيهم الحسين بن علي t وهي يدخل فيهم عمر بن عبد العزيز؟ وهل نتبع سنة الأخير وهو تابعي، ونذر خيرة الصحابة؟!

والذي يظهر أن أحداً من الصحابة لم يكن يعرف بالحديث. فلذلك لم يستعمله أحد من الخلفاء الراشدين لما اختلف مع غيره من الصحابة، فما قال علي مثلا لمن رفض القتال معه: عليك أن تتبعني لأني من الخلفاء الراشدين. حتى في الخلافات الفقهية، لم يتعرض أحد منهم لهذا الحديث. مع أنه يُفترض أن الحديث معروف لأن رسول الله r قد قاله في آخر حياته والناس مجتمعون لصلاة الفجر. فما رواه –على أهميته– إلا العرباض، ولم يروه عنه إلا رجل مستور الحال في مرض موته، وهو ليس من تلامذته. فلو كان الحديث صحيحاً، فلماذا لم يطبقه الصحابة؟ وكم من أمر خالف فيه بعض الصحابة ما ورد عن الخلفاء الراشدين. وكلمة ابن عباس مشهورة: توشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء... أقول قال رسول الله r وتقولون قال أبو بكر وعمر؟! ثم هذا ابن عمر (رضي الله عنهما) يخالف أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما) في نفس القضية (متعة الحج) ويفتي بعكس ما جاء عنهما! قال الصنعاني في سبل السلام (٢ | ١١): «معلوم من قواعد الشريعة أن ليس لخليفة راشد أن يشرع طريقة غير ما كان عليها النبي r ثم عمر t نفسه الخليفة الراشد سمى ما رآه من تجميع صلاته ليالي رمضان "بدعة"، ولم يقل: إنها سنة. فتأمل على أن الصحابة رضي الله عنهم خالفوا الشيخين في مواضع ومسائل، فدل أنه لم يحملوا الحديث على أن ما قالوه وفعلوه حُجَّة». وقال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٧ | ٣٧٤) عن الصحابة: «و كانوا يُخالِفون عمرَ و عثمان و علياً في كثيرٍ من أقوالهم».

حكم الحديث

ذكر ابن القطان الفاسي في "الوهم والإيهام" (٢ | ٣٥) هذا الحديث ثم قال عن راويه عبد الرحمن: الرجل مجهولُ الحالِ، والحديث من أجله لا يصح.

شبهات

اعترض البعض على التضعيف وقالوا أنه خلاف إجماع المتقدمين. وهذه مغالطة، فالحديث لم يصححه من أئمة المتقدمين إلا الترمذي وتساهله مشهور، و «إنكارُه مكابرةٌ، لشهرته عند العلماء» كما قال الألباني. وقد نقل الذهبي في ميزان الاعتدال (٥|٤٩٣) (وهو من أهل الاستقراء التام كما يصفه الحفاظ) عن جمهور العلماء: عدم الاعتماد على تصحيح الترمذي.

واعترض البعض على ابن القطان في تجهيله لعبد الرحمان وقالوا قد روى عنه جماعة. والجواب أن هذا لا يثبت أكثر من العدالة، أما الحفظ فلا يثبت إلا بسبر حديثه، وهو متعذر لأنه ليس له إلا حديث فيه ألفاظ تفرد بها. وهو ما شهد به علماء الحديث، قال البزار في مسنده: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي r بهذا اللفظ إلا عن العرباض بن سارية». فرجل مستور لا يتحمل التفرد بحديث من أصول الدين.

أحاديث الرايات السود

بسم الله الرحمان الرحيم

أولاً لا بد من الإشارة و التنبيه إلى أن المنهج الحديثي المتبع في أحاديث الفتن و أشراط الساعة يختلف –بلا ريب– عن المنهج المتبع في الأحاديث التي فيها حلال وحرام والتي نرتكز عليها في العقائد والأصول. فقد ضمنا وأمنا أن لا يكون حديث فيه حلال أو حرام إلا و سيصلنا بطريق متصل صحيح عبر رجال كلهم ثقات ضابطين، يقيم الله بهم الحجة علينا. و أما في أحاديث الفتن فهذا غير محقق بأي حال. وقد أخبر الرسول r حذيفة t بالفتن التي ستحصل إلى يوم القيامة، فلم يخبر حذيفة الناس بذلك. فدل على أن هذا مما لم يتكفل الله بنقله لنا، وأنه ليس من العلم الذي يأثم حامله بكتمانه. كما أن عدد من أهل الحديث لم يولوها أهمية بنفس المقدار الذي أعطوه للأحاديث الفقهية والعقائدية. حتى أن الإمام أحمد بن حنبل كان يرى أن هناك ثلاثة أمور لم يصح فيهن شيء: التفسير و الفتن و الملاحم. فهذا يعني أن الإمام أحمد يرى أن عامة أحاديث الفتن معلولة، وليس كلها إذ أن البخاري ومسلم أخرجا في صحيحيهما شيئاً منها.

عن البراء: " كانت سوداء مربعة من نمرة ". ضعيف لضعف أبي يعقوب الثقفي وجهالة يونس بن عبيد. نمرة أي فيها تخطيط من سواد وبياض، ولذلك سميت نمرة لشبهها بالنمر. وهذا يخالف علم حزب التحرير فكيف يحتج بهذا الحديث؟

عن ابن عباس: "كانت راية رسول الله r سوداء، ولواؤه أبيض". قال الترمذي: غريب، أي ضعيف، لضعف يزيد بن حيان.

عن جابر: "دخل مكّة عام الفتح، ولواؤه أبيض". ضعفه الترمذي فقال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث يحيى بن آدم عن شريك" وشريك سيء الحفظ. ويحيى قد خالف أصحاب شريك كما ذكر البخاري.

عن أنس: أنّ ابن أمّ مكتوم كانت معه راية سوداء لرسول الله r. أخرجه النسائي في الكبرى من طريق قتادة وهو مدلّس ولم يصرح بالتحديث.

عن الحارث بن حسان قال: « فدخلت المسجد فإذا هو غاص بالناس، وإذا راية سوداء تخفق» قلت: «ما شأن الناس اليوم؟» قالوا: «هذا رسول الله r يريد أن يبعث عمرو بن العاص وجها». أخرجه أحمد (#١٥٩٥٣) من طريق أبو المنذر سلام بن سليمان النحوي، عن عاصم بن بهدلة، عن أبي وائل، عن الحارث. لكن خالفه أبو بكر بن عياش المقرئ، فذكره دون أبي وائل. وعاصم بن أبي النجود لم يدرك الحارث بن حسان، فهو منقطع. وكلا من أبي المنذر وأبي بكر فيهما ضعف في حفظهما، وكذلك عاصم.

عن عمرة (تابعية): "كانت راية رسول الله r سوداء من مرط لعائشة مُرَحَّل" أي كساء نقش عليه تصاوير رحال الإبل. أخرجه ابن أبي شيبة (٦ | ٥٣٢ #٣٣٦٠٣) بإسناد رجاله ثقات، لكنه مرسل. ورواه أبو الشيخ بإسناد نازل وفيه ظن بأنه عن عائشة.

أخرج إبن ماجة (٢\٤٠٨٤ : #١٣٦٧) و الحاكم و غيرهما عن طرق عن سفيان الثوري عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي أسماء الرحبي عن ثوبان t قال: قال رسول الله r: «يقتتل عند كنزكم ثلاثة كلهم ابن خليفة، ثم لا يصير إلى واحد منهم. ثم تطلع الرايات السود من قبل المشرق، فيقتلونكم قتلا لم يقتله قوم». ثم ذكر شيئاً لا أحفظه، فقال: «فإذا رأيتموه فبايعوه ولو حبواً على الثلج، فإنه خليفة الله المهدي». قلت: لعل المقصود بالكنز هو جبل الذهب الذي ينحسر عنه نهر الفرات و يقتتل عليه الناس، و الله أعلم. وقد روي في الحديث أن المهدي يخرج عند اختلاف الناس على الخلافة.

قال الحافظ ابن كثير الدمشقي عن حديث الرايات: «تفرد به ابن ماجة ، وهذا إسناد قوي صحيح». قلت: أخرجه الحاكم كذلك في مستدركه (٤\٥١٠:#٨٤٨٠)، وكذلك (٤\٥٤٧) مختصراً بلفظ: «إذا رأيتم الرايات السود خرجت من قبل خراسان، فأتوها ولو

حبواً، فإن فيها خليفة الله المهدي». و صحّحه، وفي ذلك نظر. وقال البوصيري في المصباح (٢٦٣\٣) : «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات: رواه الحاكم في المستدرك من طريق الحسين بن حفص عن سفيان به، وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ورواه أحمد بن حنبل في مسنده ولفظه: إذا رأيتم الرايات السود قد جاءت من قبل خراسان فأتوها فإن فيها خليفة الله المهدي». قلت أخرجه أحمد في مسنده (٢٧٧\٥) بإسناد آخر عن وكيع عن شريك عن علي بن زيد عن أبي قلابة عن ثوبان. و شريك القاضي ضعف حفظه، و علي بن زيد الراجح ضعفه، و قد سقط أبو أسماء من الإسناد وهو موجود، لأن أبا قلابة لم يسمع من ثوبان.

وقد حكم الألباني في الضعيفة (٨٥) على حديث خالد الحذاء بالنكارة وقال: «وقد ذهل من صححه عن علته، وهي عنعنة أبي قلابة، فإنه من المدلسين... لكن الحديث صحيح المعنى دون قوله: فإن فيها خليفة الله المهدي. فقد أخرجه ابن ماجة من طريق علقمة عن ابن مسعود مرفوعاً نحو رواية ثوبان الثانية، وإسناده حسن. وليس فيه: خليفة الله. وهذه الزيادة "خليفة الله" ليس لها طريق ثابت» ا.هـ. قلت بل قد غفل من ضعّفه عن أن أبا قلابة قد ذكره الحافظ إبن حجر في الطبقة الأولى من المدلّسين الذين لا يضر تدليسهم. طبقات المدلسين (٢١\١). وفي تلك الطبقة أيضاً البخاري ومسلم، فهي علة غير مؤثرة. أما حديث إبن مسعود ففي تحسينه نظر، إذ إن فيه يزيد بن أبي زياد، وهو شيعي كوفي ضعيف. كما أن تفرّده بهذا الإسناد يزيد الحديث ضعفاً. قال أبو أسامة: «حديث يزيد عن إبراهيم في الرايات، لو حلف عندي خمسين يمينا قسامة ما صدقته»، كما في سير أعلام النبلاء (١٣٢\٦). وقد توبع من إسناد وضعه حنّان بن سدير الرافضي، كما نص الذهبي في تلخيص المستدرك (٥١١\٤)، و لا تصح هذه المتابعة. ولذلك اتفق الحفاظ على ترك إسناد يزيد بن أبي زياد كوكيع وأحمد والذهبي كما في ميزان الاعتدال (٢٤١\٧).

و قد ردّه إسماعيل بن علية دون أن يبين عِلّةً له، كما ذكر عبد الله بن أحمد: «حدثني أبي قال قيل لابن علية في هذا الحديث، فقال كان خالد يرويه فلم يلتفت إليه. ضعّف ابن علية أمره.

يعني حديث خالد عن أبي قلابة عن أبي أسماء عن ثوبان عن النبي r في الرايات». العلل ومعرفة الرجال (٢\٣٢٥ #٢٤٤٣). و ظاهر كلامه أنه يضعّف خالد الحذاء، وليس كذلك. فهو ثقة احتج به مسلم عن أبي قلابة في باب الأمر بشفع الأذان (١\٢٨٦)، و إسماعيل نفسه هو راوي الحديث عن خالد! ولم يبق تفسير لكلام ابن علية إلا أن خالد قد اختلط في آخر عمره وضعفه حفظه بعدما رجع من الشام أي أن هناك حكاية خاصة بهذا الحديث. لكنّه لم يتفرد به كما أشرنا سابقاً.

و لا يصح في الباب شيء، و الله أعلم.

حديث المهدي الذي فيه ذكر الأبدال

الأحاديث التي جاء فيها ذكر الأبدال، صح منها واحد موقوف عن علي بن أبي طالب فقط، وأما حديث المهدي الذي جاء عن أم سلمة ففي صحته نظر، والله أعلم.

١- علي رضي الله عنه:

قال الإمام أحمد في مسنده (١\١١٢): حدثنا أبو المغيرة (عبد القدوس بن الحجاج، ثقة بلا خلاف) ثنا صفوان (بن عمرو بن هرم، ثقة) حدثني شريح –يعني ابن عبيد– قال: ذُكِرَ أهل الشام عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو بالعراق فقالوا: العنهم يا أمير المؤمنين. قال: لا، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الأبدال يكونون بالشام، وهم أربعون رجلاً. كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً. يُسقى بهم الغيث، ويُنتصر بهم على الأعداء، ويُصرَفُ عن أهل الشام بهم العذاب».

إسناد حمصي رجاله ثقات لكنه منقطع. شريح بن عبيد شامي ثقة، قيل أنه قد سمع معاوية بن أبي سفيان (كما في تاريخ البخاري) ولم يصح. و قال ابن أبي حاتم في "المراسيل"، عن أبيه: "لم يدرك أبا أمامة (توفي سنة ٨٦)، و لا المقداد (توفي سنة ٣٣)، و لا الحارث بن الحارث، و هو عن أبي مالك الأشعري مرسل". وسئل محمد بن عوف: هل سمع شريح بن عبيد من أبي الدرداء؟ فقال: لا. قيل له: فسمع من أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم؟ قال: "ما أظن ذلك، و ذلك أنه لا يقول في شيء من ذلك سمعت. وهو ثقة".

وقال في فضائل الصحابة (٢\٩٠٥): حدثنا عبد الرزاق قال أنا معمر عن الزهري عن عبد الله بن صفوان –وقال مرة عن عبد الله بن صفوان بن عبد الله– قال: قال رجل يوم صفين:

اللهم العن أهل الشام. فقال علي: «لا تسب أهل الشام جما غفيرا، فإن بها الأبدال فإن بها الأبدال، فإن بها الأبدال».

قلت: شيخ الزهري هو صفوان بن عبد الله بن صفوان. ففي كتاب الأحاديث المختارة (١١١\٢): أخبرنا أبو الحسن المؤيد بن محمد بن علي المقري الطوسي قراءة عليه ونحن نسمع بنيسابور أن أبا الفتوح عبد الوهاب بن شاه بن أحمد الشاذياخي أخبرهم قراءة عليه أنا الشيخ أحمد بن محمد بن مكرم أنا السيد أبو الحسين بن داود أنا أبو حامد بن الشرقي ثنا محمد بن يحيى الذهلي ثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد (ثقة حجة) ثنا أبي (ثقة حجة) عن صالح بن كيسان (ثقة فقيه) عن ابن شهاب حدثني صفوان بن عبد الله بن صفوان أن عليا قام بصفين وأهل العراق يسبون أهل الشام فقال: «يا أهل العراق لا تسبوا أهل الشام جماً غفيراً، فإن فيهم رجالا كارهين لما ترون. وإنه بالشام يكون الأبدال». وقد اعتمدنا على هذه الرواية لأن الذهلي كان أعرف الناس بحديث الزهري.

وأخرج الإمام الثبت ابن المبارك في كتابه الجهاد (١٩٢): عن معمر عن الزهري قال أخبرني صفوان بن عبد الله بن صفوان أن رجلاً قال يوم صفين: «اللهم العن أهل الشام»، فقال علي: «لا تسبوا أهل الشام جمّاً غفيراً، فإن فيهم قوماً كارهون لما ترون، وإن فيهم الأبدال».

صفوان بن عبد الله الأكبر بن صفوان بن أمية بن خلف. ثقة مكي مدني. سمع أبا الدرداء (توفي في الشام سنة ٣٢هـ). قال البخاري في تاريخه (٤ | ٣٠٥): «سمع ابن عمر وأم الدرداء. وعن علي». فلم يثبت له سماعاً من علي. وأستبعد أن يشهد أموي معركة صفين مع علي.

أخرج الحاكم في مستدركه (٤ | ٥٩٧): أخبرني أحمد بن محمد بن سلمة العنزي (صدوق أكثر عنه الحاكم وله ترجمة في تاريخ الإسلام)، ثنا عثمان بن سعيد الدارمي (إمام)، ثنا سعيد بن أبي مريم (ثبت فقيه)، أنبأ نافع بن يزيد (ثقة عابد)، حدثني عياش بن عباس (القتباني، ثقة)، أن الحارث بن يزيد (ثقة عابد) حدثه، أنه سمع عبد الله بن زرير الغافقي (ثقة شهد صفين مع علي)، يقول: سمعت علي بن أبي طالب رضي الله عنه، يقول: «ستكون فتنة يحصل الناس منها كما يحصل الذهب في المعدن، فلا تسبوا أهل الشام، وسبوا ظلمتهم، فإن فيهم الأبدال.

وسيرسل الله إليهم سيبا من السماء فيغرقهم، حتى لو قاتلتهم الثعالب غلبتهم. ثم يبعث الله عند ذلك رجلا من عترة الرسول صلى الله عليه وسلم في اثني عشر ألفا إن قلوا، وخمسة عشر ألفا إن كثروا، أمارتهم أو علامتهم أمت أمت على ثلاث رايات. يقاتلهم أهل سبع رايات، ليس من صاحب راية إلا وهو يطمع بالملك، فيقتتلون ويهزمون. ثم يظهر الهاشمي، فيرد الله إلى الناس إلفتهم ونعمتهم، فيكونون على ذلك حتى يخرج الدجال». صححه الحاكم ولم يتعقبه الذهبي.

وأخرجه ابن عساكر (١ | ٣٣٥) من طريق أحمد بن منصور الرمادي (ثقة) نا عبد الله بن صالح (كاتب الليث) حدثني أبو شريح عبد الرحمن بن شريح المعافري (ثقة عابد)، أنه سمع الحارث بن يزيد، ثني عبد الله بن زرير، أنه سمع علي بن أبي طالب يقول: «لا تسبوا أهل الشام، فإن فيهم الأبدال». وهذا كالذي قبله إسناد مصري صحيح.

وقد سئل شيخنا محدث الشام الشيخ عبد القادر الأرنؤوط -وأنا أسمع- عن الأبدال، فأجاب بأن خبر الأبدال صحيح (أراه يقصد الموقوف منه) لكن كل الأحاديث التي تحدد عددهم هي أحاديث ضعيفة. فليس للأبدال عدد محدد. و يوجد في دمشق بناء في جبل قاسيون يسمى بمقام الأربعين، يقول بعض العامة أن الأبدال كانوا يجتمعون هناك، وهي خرافة.

٢- أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها:

حديث المهدي اختُلِفَ فيه عن قتادة، فرواه عنه معمر وهشام وعمران.

قال الطبراني في الكبير (٢٣\٣٩٠): حدثنا حفص بن عمر الرقي ثنا عبيد الله بن عمرو (ثقة فقيه ربما وهم) عن معمر عن قتادة عن مجاهد عن أم سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون اختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من بني هاشم من المدينة إلى مكة فيجيئه ناس فيبايعونه بين الركن والمقام وهو كاره فيجهز إليهم جيش من الشام حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم فيأتيهم عصائب أهل العراق وأبدال الشام وينشئ رجل بالشام أخواله

كلب فيجهز إليهم جيشا فيهزمهم الله وتكون الدائرة عليهم وذلك يوم كلب والخائب من خاب من غنيمة كلب ويستخرج الكنوز ويقسم الأموال ويلقى الإسلام بجرابه إلى الأرض يعيش في ذلك سبع سنين أو ست سنين». قال عبيد الله فحدثت به ليثا (ليث بن أبي سليم) فقال حدثنيه مجاهد.

قلت: ليث اختلط جداً في آخره فلم يعتبر الطبراني متابعته. قال الطبراني في الأوسط: «لم يرو هذا الحديث عن معمر إلا عبيد الله». وهو منقطع إذ روى ابن خثيمة عن ابن معين: قتادة لم يسمع من مجاهد شيئاً. ورواه عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن قتادة مرسلاً. وعبد الرزاق أثبت من عبيد في معمر. ثم إن معمراً قد خالفه هشام، فأثبت واسطة بين قتادة وبين مجاهد. وهشام أثبت من معمر في قتادة.

قال ابن حبان: أخبرنا أبو يعلى، قال: حدثنا محمد بن يزيد بن رفاعة (أبو بكر الواسطي أخو كرخويه، صدوق)، قال: حدثنا وهب بن جرير، قال: حدثنا هشام بن أبي عبد الله، عن قتادة، عن صالح أبي الخليل، عن مجاهد، عن أم سلمة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون اختلافٌ عند موت خليفة، فيخرج رجُل من قريش من أهل المدينة إلى مكة، فيأتيه ناس من أهل مكة، فيُخرِجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الرُّكن والمِقام. فيبعثون إليه جيشا من أهل الشام، فإذا كانوا بالبيداء خسف بهم. فإذا بلغ الناس ذلك، أتاه أبدال أهل الشام وعصابة أهل العراق فيبايعونه. وينشأ رجل من قريش، أخواله من كلب، فيبعث إليهم جيشا، فيهزمونهم، ويَظهرون عليهم. فيقسم بين الناس فيأهم، ويعمل فيهم بسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم، ويلقي الإسلام بجرانه إلى الأرض (المراد: استقامته وقراره). يمكث سبع سنين».

قتادة مدلس و قد عنعن هنا، فلعل في السند انقطاع. ولو نظرنا لتصرف البخاري، لوجدنا أنه لا يقبل عنعنة قتادة عن أبي الخليل دون التصريح بالسماع. فقد أخرج في البيوع حديث البيعان بالخيار عن قتادة عن صالح أبي الخليل عن عبد الله بن الحارث، ثم أعاده مرة أخرى بصيغة عن قتادة قال سمعت أبا الخليل يحدث عن عبد الله بن الحارث.

وأخرجه أبو داود قال: حدثنا محمد بن المثنى (ثقة ثبت) ثنا معاذ بن هشام (جيد) حدثني أبي عن قتادة عن صالح أبي الخليل عن صاحب له عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يكُونُ اخْتِلافٌ عِنْدَ مَوْتِ خَلِيفَةٍ، فَيَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ هَارِبًا إِلَى مَكَّةَ، فَيَأْتِيهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَيُخْرِجُونَهُ وَهُوَ كَارِهٌ. فَيُبَايِعُونَهُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ. وَيُبْعَثُ إِلَيْهِ بَعْثٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، فَيُخْسَفُ بِهِمْ بِالْبَيْدَاءِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ. فَإِذَا رَأَى النَّاسُ ذَلِكَ أَتَاهُ أَبْدَالُ الشَّامِ وَعَصَائِبُ أَهْلِ الْعِرَاقِ فَيُبَايِعُونَهُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ. ثُمَّ يَنْشَأُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَخْوَالُهُ كَلْبٌ فَيَبْعَثُ إِلَيْهِمْ بَعْثًا فَيَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ وَذَلِكَ بَعْثُ كَلْبٍ، وَالْخَيْبَةُ لِمَنْ لَمْ يَشْهَدْ غَنِيمَةَ كَلْبٍ. فَيَقْسِمُ الْمَالَ وَيَعْمَلُ فِي النَّاسِ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِمْ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُلْقِي الْإِسْلامُ بِجِرَانِهِ فِي الْأَرْضِ. فَيَلْبَثُ سَبْعَ سِنِينَ ثُمَّ يُتَوَفَّى وَيُصَلِّي عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ». وفي رواية أخرى تِسْعَ سِنِينَ. سنن أبي داود (٤\١٠٧).

وأخرجه أحمد (#٢٥٤٦٧) قال: حدثنا عبد الصمد وحَرَمِيٌّ الْمَعْنَى قالا: حدثنا هشام، ثم بإسناده ولفظه. وهذه رواية أثبت بمرات من رواية وهب بن جرير، التي أخرجها ابن حبان. وهذا الإسناد أصح إسناد للحديث.

وأخرجه ابن أبي شيبة (٨|٦٠٩) والطبراني (٢٣|٢٩٥، ٣٨٩) والحاكم (٤|٤٧٨) من طرق عن عمران القطان عن قتادة عن أبي الخليل (صالح بن أبي مريم) عن عبد الله بن الحارث عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يبايع لرجل من أمتي بين الركن والمقام كعدة أهل بدر. فيأتيه عصب العراق و أبدال الشام. فيأتيهم جيش من الشام، حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم ثم يسير إليه رجل من قريش أخواله كلب فيهزمهم الله. قال: وكان يقال إن الخائب يومئذ من خاب من غنيمة كلب».

قال الطبراني في الأوسط: لم يرو هذا الحديث عن قتادة إلا عمران القطان. قلت: وعمران هذا كثير الخطأ، فلا يقارن أبداً مع الثقة الثبت هشام الدستوائي الذي كان أثبت الناس في قتادة.

لكن للحديث أحاديث صحيحة كثيرة تشهد له منها:

· أخرج مسلم: عن عبيد الله ابن القبطية قال: دخل الحارثُ بن أبي رَبيعة وعبدُ الله بن صفوان وأنا معهما على أم سَلَمة أم المؤمنين فسألاها عن الجيش الذي يُخسف به —وكان ذلك في أيام ابن الزبير— فقالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يعوذُ عائذٌ بالبيت، فيُبعثُ إليه بعثٌ، فإذا كانوا ببيداء من الأرض خُسِفَ بهم». فقلت: يا رسول الله، فكيف بمن كان كارهاً؟ قال: «يُخسَفُ به معهم، ولكنه يُبْعَثُ يوم القيامة على نيته». وقال أبو جعفر: هي بيداء المدينة.

و هذا يؤيد ما جاء في حديث أبي داود: يكُونُ اخْتِلافٌ عِنْدَ مَوْتِ خَلِيفَةٍ، فَيَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ هَارِبًا إِلَى مَكَّةَ، فَيَأْتِيهِ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ فَيُخْرِجُونَهُ وَهُوَ كَارِهٌ.

· أخرج أحمد عن عدة ثقات عن ابن أبي ذئب (إمام) عن سعيد بن سمعان (ثقة) قال سمعت أبا هريرة يخبر أبا قتادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يُبَايَعُ لرَجُلٍ بين الرُّكْنِ والمقام. ولن يستحل البيت إلا أهله، فإذا استحلوه فلا تسأل عن هَلَكة العرب. ثم تأتي الحبشة فيخربونه خراباً لا يَعْمُرُ بعده أبداً، وهم الذين يستخرجون كنزه».

و هذا يؤيد ما جاء في الحديث السابق فَيُبَايِعُونَهُ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ.

· أخرج مسلم: عن أم المؤمنين حفصة مرفوعاً: «لَيَؤُمَّنَّ هذا البيتَ جَيْشٌ يَغْزُونَهُ حتى إذا كانوا ببيداء من الأرض يُخْسَفُ بأوسطهم وينادي أولهم آخرهم ثم يخسف بهم فلا يبقى إلا الشريد الذي يخبر عنهم».

و هذا يؤيد ما جاء في الحديث وَيُبْعَثُ إِلَيْهِ بَعْثٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، فَيُخْسَفُ بِهِمْ بِالْبَيْدَاءِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ.

· أخرج الحاكم (٤ | ٤٧٨ #٨٤٤٧): (كذا عندي فيه انقطاع) حدثنا سليمان بن بلال (ثقة) عن كثير بن زيد (لين) عن الوليد بن رباح (صالح) عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: «المحروم من حرم غنيمة كلب ولو عقالا. والذي نفسي بيده لتباعن نساءهم على درج (طريق) دمشق، حتى تُرَدُّ المرأة من كسرٍ يوجد بساقها».

و هذا يؤيد ما جاء في الحديث ثُمَّ يَنْشَأُ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ أَخْوَالُهُ كَلْبٌ فَيَبْعَثُ إِلَيْهِمْ بَعْثًا فَيَظْهَرُونَ عَلَيْهِمْ وَذَلِكَ بَعْثُ كَلْبٍ، وَالْخَيْبَةُ لِمَنْ لَمْ يَشْهَدْ غَنِيمَةَ كَلْبٍ. لكن الشاهد هذا ضعيف.

- أخرج الحاكم (٤ | ٥٥٧): أخبرني أبو العباس محمد بن أحمد المحبوبي بمرو (ثقة، راوية سنن الترمذي)، ثنا سعيد بن مسعود (سعد بن مسعود المروزي، صدوق)، ثنا النضر بن شميل (ثقة ثبت)، ثنا سليمان بن عبيد (السلمي، ثقة)، ثنا أبو الصديق الناجي (ثقة)، عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يخرج في آخر أمتي المهدي. يسقيه الله الغيث. تخرج الأرض نباتها، و يعطى المال صحاحاً، وتكثر الماشية، وتعظم الأمة. يعيش سبعاً أو ثمانياً».

فهذا مؤيد تماماً لآخر حديث أبي داود: فَيَقْسِمُ الْمَالَ وَيَعْمَلُ فِي النَّاسِ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِمْ صَلَّى اللَّهم عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُلْقِي الْإِسْلامُ بِجِرَانِهِ فِي الْأَرْضِ. فَيَلْبَثُ سَبْعَ سِنِينَ ثُمَّ يُتَوَفَّى وَيُصَلِّي عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ. وفي رواية أخرى تِسْعَ سِنِينَ.

هل هذه الشواهد تقوي الحديث؟ قد تكون تلك الشواهد مقوية له، لكن قد يكون العكس، أي قد يكون هذا الحديث موضوعاً مركباً من عدة أحاديث والله أعلم.

يكون اختلافٌ عند موت خليفة، يعني موت يزيد بن معاوية رحمه الله.

فيخرج رجُل من قريش يعني عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، وقد عاذ بالحرم.

فيأتيه ناس من أهل مكة، فيُخرِجونه وهو كاره، فيبايعونه بين الرُّكن والمقام. إشارة لتوليه الخلافة، مع أنه لم يكن كارها لذلك بل هو دعا إليه.

فيبعثون إليه جيشا من أهل الشام، فإذا كانوا بالبيداء خسف بهم. إشارة لجيش الأمويين.

وينشأ رجل من قريش، أخواله من كلب، فيبعث إليهم جيشا، فيهزمونهم، أي أولاد يزيد، لأن يزيد من قريش وأخواله من كلب، وأمه ميسون الكلبية.

إن الخائب يومئذ من خاب من غنيمة كلب، تحريض للناس على الاشتراك بقتال جيش الأمويين حتى لا تفوتهم الغنيمة.

وكان المختار بن عبيد الثقفي من أنصار ابن الزبير وصار واليه على العراق، وكان يدفع المال لمن يضع له أحاديث تؤيد دعوته. وربما انتشار مثل هذا الحديث هو الذي دفع البعض لسؤال أم المؤمنين عن الجيش الذي يخسف به وهل هو جيش ابن الزبير أم لا؟ والله أعلم.

######################
######################

ملحق فيه أمثلة للأبدال في كتب الحديث وكتب الرجال: وهذا من كلام الأقدمين مما يدل على معرفتهم بذلك وعملهم بالحديث واشتهار ذلك عندهم.

قال الإمام البخاري (وناهيك بالبخاري) في كتابه التاريخ الكبير (٧|١٢٧): فروة بن مجالد مولى اللخم وكان يسكن كفر غما بالشام وكانوا لا يشكون أنه من الأبدال مستجاب الدعوة نسبه حجر بن الحارث.

وعند أبي داود (٢٩٩٠): كنا نقول إنه أي عنبسة بن عبد الواحد (من الأبدال)

وفي ابن ماجه (٣٣٤٨): حدثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي وكان يعد من الأبدال

وأخرج الدارمي٣٤٢٩ وهو غير صاحب العقيدة: حدثنا عبد الله بن يزيد حدثنا حيوة قال أخبرني أبو عقيل أنه سمع سعيد بن المسيب ....ثم قال أبو محمد: أبو عقيل زهرة بن معبد وزعموا أنه كان من الأبدال

أورد الإمام أحمد ١٥٢٤٣ و١٦٧١٨ و١٧٣٤٤ قال حدثنا عفان حدثنا موسى بن خلف أبو خلف وكان يعد من البدلاء وذكر حديثا آخر نحوه. ومثله في كتاب العلل ومعرفة الرجال (٣|٤٤٣)

وقال ابن حبان في كتابه الثقات في المواضع التالية:

٥/٥٤٩ يوسف الجوال النقاط وكان من الأبدال يروى عن أبى أمامة الباهلي روى عنه علي بن حميد أبو علقمة

٨/٦٣ إبراهيم بن إسحاق بن راشد الجزري الذي يروى أبوه عن الزهري يروى عن الأوزاعي سمعت مكحولا يقول سمعت أبا فروة يزيد بن محمد بن يزيد بن سنان يقول سمعت إبراهيم بن إسحاق بن راشد قال قال الأوزاعي إني لأعرف رجلا من الأبدال فقيل له من هو يا أبا عمرو فقال موسى بن أعين الجزري

٨/١٣٧ أسد بن عيسى الذي يقال له رفعين من عباد أهل الشام يروى عن أرطأة بن المنذر روى عنه أهل بلده يغرب حدثنا مكحول ببيروت ثنا أبو ثوبان مزداد بن جميل ثنا أسد بن عيسى رفعين وما كانوا يشكون أنه من الأبدال ثنا أرطأة بن المنذر عن داود بن أبى هند عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم للثلاث الثريد والسجود والكيل

أما الأمثلة التي نقلها المتأخرون مثل الحافظ الذهبي والحافظ ابن حجر فهي كثيرة تستحق أن تجمع في مؤلف حافل.

حديث الثقلين

حديث جابر بن عبد الله

وجميع رواياته أنه في خطبة يوم عرفة.

أخرج مسلم في صحيحه (٢\٨٩٠ #١٢١٨) والنسائي وأبو داود وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم: من طريق حاتم بن إسماعيل المدني (الكوفي، جيد) قال حدثنا جعفر (الصادق، ثقة) بن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه (الباقر، ثقة) قال دخلنا على جابر بن عبد الله... وفيه: «وقد تركتُ فيكم ما لن تضِلّوا بعدَهُ إن اعتصَمتُم بهِ: كتابُ الله. وأنتم تُسألون عني، فما أنتم قائلون؟». قالوا: «نشهد أنك قدبلّغت وأدّيت ونصحت». فقال بإصبعه السبابة —يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس—:«اللهم اشهد اللهم اشهد» ثلاث مرات.

ورواه زيد بن الحسن الأنماطي (كوفي منكر الحديث) عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر قال فيه: «أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي». أخرجه الترمذي (٥\٦٦٢) وقال: «وهذا حديث غريب (أي ضعيف جداً) من هذا الوجه». وهو كما قال، فإن زيد بن الحسن، عدا كونه منكر الحديث، فإنه خالف الثقات في هذا اللفظ. والصواب هو ذكر كتاب الله وحده.

حديث زيد بن أرقم

أخرج مسلم في صحيحه (٤\١٨٧٣ #٢٤٠٨): من طريق إسماعيل بن إبراهيم (ابن علية، ثقة ثبت) عن أبي حيان التيمي (ثقة متفق عليه) قال حدثني يزيد بن حيان التيمي (فيه توثيق) قال: انطلقت أنا و حُصَيْنُ بن سَبْرَةَوعمر بن مسلم إلى زيد بن أَرْقَمَ.فلما جلسنا إليه، قال له حُصين: «لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً. رأيتَ رسول الله r وسمعت حديثه وغَزَوت معه وصليت معه. لقد رأيت يا زيد خيراً كثيراً. حدِّثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله r». فقال: «يا ابن

أخي. والله لقد كَبُرَتْ سِنِّي، وَقَدُمَ عهدي، ونسيتُ بعض الذي كنت أعي من رسول الله r. فما حدثتكم فاقبلوه. وما لا، فلا تُكَلِّفُونِيهِ». ثم قال: قام رسول الله r يوماً خطيباً فينا بماءٍ يُدعى خُمًّا بين مكة والمدينة. فحمِد الله تعالى وأثنى عليه، ووعظ وذَكَّرَ. ثم قال: «أما بعد. ألا يا أيها الناس إنما أنا بَشَرٌ يوشك أن يأتيني رسول ربي —عز وجل— فأُجيب. وإني تاركٌ فيكم ثَقَلَين. أولهما: كتاب الله —عز وجل— فيه الهدى والنور. فخذوا بكتاب الله تعالى واستمسكوا به». فَحَثَّ على كتاب الله ورَغَّبَفيه. قال: «وأهلُ بيتي. أُذَكِّرُكُمْاللهَ في أهلِ بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي». فقال له حصين: «ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نِساؤهُ من أهل بيته؟». قال: «إن نساءَهُ من أهل بيته. ولكنّ أهلَ بيته مَن حُرِمَ الصدقة بعدَه». قال: «ومن هم؟». قال: «هم آل علي، وآل عَقِيل، وآل جعفر، وآل عباس». قال: « أَكُلُّ هؤلاء حُرِمَالصدقة؟». قال: «نعم».

وقد جاء هذا الحديث من طريقٍ مختصَرٍ جداً، لكنه يشهد للحديث السابق. وهو ما رواه أحمد في مسنده (٣٧١\٤) وفضائل الصحابة (٥٧٢\٢) من طريق إسرائيل عن عثمان بن المغيرة عن علي بن ربيعة قال: لقيتُ زيد بن أرقم وهو داخلٌ على المختار (زعيم شيعي ادعى نزول الوحي عليه) أو خارجٌ من عنده. فقلت له: «أسمعتَ رسول الله r يقول: "إني تاركٌ فيكم الثَّقَلَيْنِ"؟». قال: «نعم». وإسناده جيد يشهد للحديث الذي أخرجه مسلم.

قلت: والحديث لم يعجب الشيعة بهذه الصيغة لأنه ليس بحجة لهم. فوضعوا حديثاً محرفاً عنه، وفيه أن العترة لن تفترق عن الكتاب حتى ترد على الحوض! قال شيخ الإسلام عن هذا الحديث في منهاج السنة النبوية (٣١٨\٧): «وهذا مما انفرد به مسلم، ولم يروه البخاري. وقد رواه الترمذي وزاد فيه: "وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض". وقد طعن غير واحدٍ من الحفاظ في هذه الزيادة، وقال: إنها ليست من الحديث».

وقال كذلك في منهاج السنة (٣٩٤\٧): «وأما قوله: "وعترتي أهل بيتي" و "أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض"، فهذا رواه الترمذي. وقد سُئِل عنه أحمد بن حنبل فضعّفه. وضعّفه

غير واحد من أهل العلم، وقالوا: لا يصح. وقد أجاب عنه طائفة بما يدل على أن أهل بيته كلهم لا يجتمعون على ضلالة».

والذي أخرجه الترمذي في سننه (٥\٦٦٣): حدثنا علي بن المنذر كوفي حدثنا محمد بن فضيل (شيعي محترق) قال: حدثنا الأعمش (مدلّس) عن عطية (كوفي ضعيف) عن أبي سعيد، والأعمش عن حبيب بن أبي ثابت (كثير التدليس) عن زيد بن أرقم، قالا: قال رسول الله r: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي. ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض. فانظروا كيف تخلفوني فيهما». وهذا ضعفه الترمذي فقال عنه: «حديث حسن غريب».

عطية سيأتي الحديث عن ضعفه. أما ما رواه الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن زيد، فهو منقطع. وحبيب مدلس مشهور لم يبين سماعه من زيد في كل طرق الحديث. قال عنه ابن حجر في التقريب: «كان كثير الإرسال والتدليس». وجعله في المرتبة الثالثة في "طبقات المدلسين" (ص٣٧)، وهي التي لا يحتج بصاحبها حتى يصرح بالتحديث. وقد وصفه بالتدليس الدارقطني وابن خزيمة وابن حبان. بل اعترف بذلك بنفسه فقال للأعمش: «لو أن رجلاً حدثني عنك، ما باليت أن رويته عنك» يعني: وأسقطته من الوسط. وقال ابن المديني عنه: «لقي ابن عباس وسمع من عائشة. ولم يسمع من غيرهما من الصحابة رضي الله عنهم». فالحديث منقطعٌ يقيناً، ولا يصح.

وقد أضاف بعض الرواة واسطة بين حبيب وزيد. النسائي في السنن الكبرى (٥\٤٥) وفي فضائل الصحابة (١\١٥) والحاكم في المستدرك (٣\١١٨): من طريق يحيى بن حماد (ثقة عابد) قال ثنا أبو عوانة (ثقة ثبت) عن سليمان الأعمش قال ثنا حبيب بن أبي ثابت (منقطعاً) عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم قال: لما رجع رسول الله r عن حجة الوداع ونزل غدير خم أمر بدوحات فقمن. ثم قال: «كأني قد دعيت فأجبت. إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما. فإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض». ثم قال: «إن الله مولاي وأنا مولى كل مؤمن». ثم أخذ بيدي علي فقال:

«من كنت وليه فهذا وليه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه». فقلت لزيد: سمعته من رسول الله r؟ قال: ما كان في الدوحات رجل إلا رآه بعينه وسمعه بإذنه. قلت: وهذا أيضاً منقطع، فإن حبيب كثير التدليس، ولم يصرح بالتحديث في أي من طرق الحديث، عدا أنه لم يسمع من أبي طفيل أصلاً.

وقد جاء خلاف ذلك من حديث ابن أبي ثابت. فقد أخرج الطبراني في الكبير (١٧١\٥) والحاكم في المستدرك (٦١٣\٣): من طريق أبي نُعَيم (ثقة ثبت) ثنا كامل أبو العلاء (صدوق يخطئ) قال سمعت حبيب بن أبي ثابت يخبر عن يحيى بن جعدة (ثقة) عن زيد بن أرقم t قال: خرجنا مع رسول الله r حتى انتهينا إلى غدير خم. فأمر بروحٍ، فكسح في يوم ما أتى علينا يوم كان أشد حراً منه. فحمد الله وأثنى عليه، وقال: «يا أيها الناس إنه لم يبعث نبي قط إلا عاش نصف ما عاش الذي كان قبله. وإني أوشك أن أدعى فأجيب. وإني تارك فيكم ما لن تضلوا بعده: كتاب الله». ثم قام فأخذ بيد علي t فقال: «يا أيها الناس من أولى بكم من أنفسكم؟». قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: «ألست أولى بكم من أنفسكم؟». قالوا: بلى. قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه». قلت: وهذا ألفاظه أقرب للصواب.

وزعم الحاكم أن للحديث السابق شاهداً أخرجه في مستدركه (١١٨\٣): من طريق محمد بن سلمة بن كهيل (واهي الحديث) عن أبيه (منقطعاً) عن أبي الطفيل بن واثلة أنه سمع زيد بن أرقم t يقول: نزل رسول الله r بين مكة والمدينة عند شجرات خمس دوحات عظام. فكنس الناس ما تحت الشجرات، ثم راح رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية. فصلى ثم قام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه وذكر ووعظ، فقال ما شاء الله أن يقول. ثم قال: «أيها الناس، إني تارك فيكم أمرين لن تضلوا إن اتبعتموهما: وهما كتاب الله وأهل بيتي عترتي». ثم قال: «أتعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟» ثلاث مرات. قالوا: نعم. فقال رسول الله r: «من كنت مولاه فعلي مولاه».

وهذا حديث لم يصح. فإن محمد بن سلمة شيعي واهي الحديث كما أثبت العقيلي في ضعفائه (٧٩\٤) وابن عدي في الكامل (٢١٦\٦). وليس فيه توثيق ولا روى له أحدٌ من أصحاب

الكتب الستة، فكيف يدعي الحاكم أن الحديث صحيحٌ على شرط الشيخين؟! وسلمة اتهمه بالتشيع كذلك أبو داود ويعقوب بن شيبة والعجلي. وقال ابن المديني في "العلل": «لم يلق سلمة أحداً من الصحابة إلا جندباً و أبا جحيفة». فالحديث منقطعٌ إذاً، وفيه ضعيف.

وقد روى الطبراني في الكبير (١٦٦\٥) (٦٦\٣) من طريق حكيم بن جبير (شيعي كذاب) عن أبي الطفيل عن زيد بن أرقم قال: نزل النبي r يوم الجحفة ثم أقبل على الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إني لا أجد لنبي إلا نصف عمر الذي قبله. وإني أوشك أن أدعى فأجيب. فما أنتم قائلون؟». قالوا: نصحت. قال: «أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وأن الجنة حق والنار حق وأن البعث بعد الموت حق؟». قالوا: نشهد. قال فرفع يديه فوضعهما على صدره ثم قال: «وأنا أشهد معكم». ثم قال: «ألا تسمعون؟». قالوا: نعم. قال: «فإني فرطكم على الحوض. وأنتم واردون علي الحوض. وإن عرضه أبعد ما بين صنعاء وبصرى. فيه أقداح عدد النجوم من فضة. فانظروا كيف تخلفوني في الثقلين». فنادى مناد: وما الثقلان يا رسول الله؟ قال: «كتاب الله طرف بيد الله عز وجل وطرف بأيديكم فاستمسكوا به لا تضلوا. والآخر عترتي. وإن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض. وسألت ذلك لهما ربي. فلا تقدموهما فتهلكوا، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا، ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم». ثم أخذ بيد علي فقال: «من كنت أولى به من نفسي فعلي وليه. اللهم وال من والاه وعاد من عاداه». قلت: وهذا الحديث بهذا اللفظ موضوع كما ترى.

وروى الطبراني في الكبير (٥\ #٤٩٨١،٤٩٨٠) من طرق عن الحسن بن عبيد الله عن أبي الضحى عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله r: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي. وإنهما لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض». وهذا إسنادٌ كوفي. وأبو الضحى توفي سنة ١٠٠هـ، فيما أن زيد بن أرقم توفي سنة ٦٥هـ (على قول ابن حبان)، ولا نعلم لأبي ضحى سماعاً منه.

ونلاحظ أن الحديث الذي في صحيح مسلم لم يأمر بالتمسك بالثقلين الكتاب و أهل البيت، إنما خص التمسك فقط بالكتاب و أن فيه الهدى و النور. ثم وصى بأهل البيت. و المراد

رعايتهم و إعطاؤهم حقوقهم و إكرامهم لمكانتهم من النبي r. و هذا مما يشير إلى خطأ بعض الرواة في اللفظ، فظن أن التمسك بالثقلين، فرواه باللفظ الآخر: تركت فيهم أمرين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا.. الحديث. و مما يدل على نكارة لفظه: حديث جابر في صحيح مسلم أيضاً، حيث لم يذكر به إلا كتاب الله وحده.

فالحديث مما يحتج به الرافضة، و قد تأوله بعض العلماء بتأويلات بعيدة عن الصواب، فقال بعضهم المراد بالعترة الأتباع، و هذا خلاف المعروف لغة و استعمالا، مع أن في طرقه التصريح بأنهم أهل البيت. فالصواب أن الحديث لا يصح. و هو منكَرٌ مخالف للأحاديث المصرحة بل الآيات التي ترد التنازع و تجعل الهداية في كتاب الله و سنة رسوله. قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً} (النساء:٥٩).

وقد وجدت بعض الباحثين قد طعن في صحة الحديث من أصله، لأن كل الذين رووا هذه الأحاديث عنه، إنما رووها في آخر حياته. وقد اعترف بنفسه بضعف حافظته في آخر عمره، وأقر بنسيان الكثير مما كان حفظه. والصحابة عدولٌ كلهم بلا ريب، وخاصة زيد هذا لما عُرِفَ عنه صدقه. ولكن الصحابي غير معصومٍ عن الغلط والنسيان. ولا يمكن إعلال الحديث بذلك إلا بدليل واضح. والدليل الذي استدلوا به هو اعترافه كما في صحيح مسلم: «يا ابن أخي. والله لقد كَبُرَتْ سِنِّي، وَقَدُمَ عهدي، ونسيتُ بعض الذي كنت أعي من رسول الله r. فما حدثتكم فاقبلوه. وما لا، فلا تُكَلِّفُونِيهِ». وكذلك ما رواه ابن ماجة وغيره من طريق شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال قلنا لزيد بن أرقم: حدِّثنا عن رسول الله r. قال: «كبِرنا ونسينا، والحديث عن رسول الله r شديد». قال البوصري في مصباح الزجاجة (٨\١): «هذا إسناد صحيح، رجاله كلهم ثقات محتج بهم في الكتب الستة». على أن أحداً من المتقدمين أعل الحديث بمثل هذا. ويكفينا التسليم بما صححه الإمام مسلم.

قال شيخ الإسلام منهاج السنة النبوية (٣١٨\٧): «والحديث الذي في مسلم –إذا كان النبي r قد قاله– فليس فيه إلا الوصية باتباع كتاب الله. وهذا أمرٌ قد تقدمت الوصية به في حجة

الوداع قبل ذلك. وهو لم يأمر باتباع العترة، لكن قال "أذكّركم الله في أهل بيتي". وتذكير الأمة بهم يقتضي أن يذكروا ما تقدم الأمر به قبل ذلك من إعطائهم حقوقهم والامتناع من ظلمهم. وهذا أمر قد تقدم بيانه قبل غدير خم. فعلم أنه لم يكن في غدير خم أمرٌ يشرع نزل إذ ذاك، لا في حق علي ولا غيره، لا إمامته ولا غيرها. وليس هذا من خصائص علي بل هو مساوٍ لجميع أهل البيت: علي وجعفر وعقيل وآل العباس. وأبعد الناس عن هذه الوصيّة الرافضة! فإنهم –من شؤمهم– يعادون العباس وذريته. بل يعادون جمهور أهل بيت النبي r ويعينون الكفار عليهم، كما أعانوا التتار على الخلفاء من بني العباس. فهم يعاونون الكفار ويعادون أهل البيت. وأما أهل السنة فيعرفون حقوق أهل البيت ويحبونهم ويوالونهم ويلعنون من ينصب لهم العداوة».

حديث أبي سعيد الخدري

وجميع رواياته لم يذكرفيها أنها في عرفة ولا ماء خم.

رواه في مسند أحمد (٣\٢٦) عبد الملك بن أبي سليمان (ثقة) عن عطية بن سعد العوفي (كوفي ضعيف) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به، لن تضلوا بعدي: الثقلين، –أحدهما أكبر من الآخر– كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي. ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

ورواه (٣\١٧) محمد بن طلحة (كوفي لين) عن الأعمش (مدلس) عن عطية بن سعد العوفي (كوفي ضعيف) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «وإني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي. كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي. وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض. فانظروا كيف تخلفوني فيهم».

والملاحظ أن غالب رواة طرق هذا الحديث كوفيون. وفي "المنتخب من علل الخلال (ص٢٠٦): قال (الأثرم): وحدّثنا (الإمام أحمد) بحديث عبد الملك عن عطيّة عن أبي سعيد عن النبي r:

«إنّي تركتُ فيكم الثقلين». فلمّا فرغ منه قال: «أحاديث الكوفيين هذه مناكير». اهـ. والحديث قد ذكره ابن الجوزي في الأحاديث الواهية (١\٤٣٢).

حديث زيد بن ثابت

وجميع رواياته لميذكر فيها أنها في عرفة ولا ماء خم.

رواه في مسند أحمد (٥\١٨١) شريك (بن عبد الله، جيد) عن الركين بن الربيع (كوفي ثقة) عن القاسم بن حسان (مستور) عن زيد بنثابت مرفوعاً: «إني تارك فيكم خليفتين كتاب الله وعترتي أهل بيتي. وإنهما يردان علي الحوض».

والقاسم بن حسان لم يذكره البخاري في التاريخ الكبير (٧\١٦١) إلا بقوله: «القاسم بن حسان» مما يعني حدوث سقط في الكتاب. إذ أن البخاري يذكر على الأقل من روى عنه، وعن من. وقد ذكر المنذري أن البخاري قال: «القاسم بن حسان، سمع من زيد، بن ثابت. وعن عمّه عبد الرحمن بن حرملة، وروى عنه الركين بن الربيع. لم يصح حديثه في الكوفيين». وهذا هو الأشبه، ولذلك لم يعتد العلماء بتعديل أحمد بن صالح المصري له، لما عرف به من تساهل في توثيق مجاهيل التابعين. وقال الذهبي في ترجمته ميزان الاعتدال (٥\٤٤٨): «قال البخاري: "حديثه منكر، ولا يُعرف"». ولذلك قال ابن القطان: «لا يُعرف حاله». ولخص ابن حجر حاله بقوله في تقريب التهذيب (١\٤٤٩): «مقبول»، أي عند المتابعة كما هو اصطلاحه، وهنا قد تفرد به. فالحديث ضعيف لجهالة القاسم بن حسان، ولأن سماعه من زيد بن ثابت شكك به ابن حبان، ولما نص عليه البخاري من بطلان للحديث.

حديث أبي ذر الغفاري

وسُئِلَ الدارقطني عن حديث حنش (ضعيف) عن أبي ذر عن النبي r: «أيها الناس، إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. ولن يتفرقا حتى يرِدا على الحوض. ومثلها مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا». فقال في العلل (٦\٢٣٦): «يرويه أبو إسحاق السبيعي عن حنش.

قال ذلك الأعمش ويونس بن أبي إسحاق ومفضل بن صالح. وخالفهم إسرائيل، فرواه عن أبي إسحاق عن رجل (مجهول) عن حنش. والقول عندي قول إسرائيل».

فقد رجح الدارقطني أن في الإسناد رجل مجهول، فالحديث لا يصح.

حديث حذيفة بن أسيد

روى الطبراني في المعجم الكبير (٣\٦٧) (٣\١٨٠) من طريق: زيد بن الحسن الأنماطي (كوفي منكر الحديث) ثنا معروف بن خربوذ عن أبي الطفيل عن حذيفة بن أسيد الغفاري أن رسول الله r قال: «وإني سائلكم حين تردون علي عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم فاستمسكوا به ولا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي أهل بيتي فإنه قد نبأني اللطيف الخبير أنهما لن ينقضيا حتى يردا علي الحوض». قلت: وهذا موضوع كما ترى.

حديث أبي هريرة وابن عباس

وقد جاء من حديث ابن عباس من طريق العقيلي عن البخاري عن إسماعيل بن أبي أويس عن أبيه عن ثور بن زيد عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً: «تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا: كتاب الله وسنة نبيه». وهذا وهم فيه أبي أويس. وقد صححه الحاكم واستشهد له بحديث عن أبي هريرة، هو من منكرات صالح بن موسى. والحديث قد ذكره الإمام مالك في بلاغاته في الموطأ، والظاهر أنه جعله بلاغاً لكراهته لذكر عكرمة.

حديث ابن عمر

روى عبد بن حميد في مسنده (٢\٤٧٧) في ذكر خطبة عرفة: حدثني بن أبي شيبة ثنا زيد بن حباب العكلي ثنا موسى بن عبيدة قال حدثني صدقة بن يسار عن ابن عمر مرفوعاً: «...قد تركت فيكم ما إذا اعتصمتم به لن تضلوا كتاب الله». وهذا يشهد للحديث في صحيح مسلم. وليس فيه ذكر لأهل البيت.

حديث علي

قال إسحاق: أنا أبو عامر العقدي، عن كثير بن زيد (ضعيف)، عن محمد بن عمر بن علي (مجهول)، عن أبيه (مجهول)، عن علي، قال: إن النبي r حضر الشجرة بخم، ثم خرج آخذاً بيد علي قال: «ألستم تشهدون أن الله ربكم ؟ » قالوا: بلى. قال: «ألستم تشهدون أن الله ورسوله أولى بكم من أنفسكم، وأن الله ورسوله أولياؤكم؟» فقالوا: بلى. قال: «فمن كان الله ورسوله مولاه، فإن هذا مولاه. وقد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله سببه بيده، وسببه بأيديكم، وأهل بيتي». وهذا حديث باطل سنداً ومتناً كما ترى.

الأحاديث النبوية في فضائل معاوية بن أبي سفيان

بسم الله الرحمان الرحيم و الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد المرسلين. أما بعد: الأحاديث في فضائل معاوية رضي الله عنه ومناقبه، كثيرة مشهورة بعضها في الصحيحين. نذكر من هذا الأحاديث:

اللهم اجعله هاديا مهديا

أخرج الإمام البخاري بسند صحيح في التاريخ الكبير (٥|٢٤٠): عن أبي مسهر حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد عن (الصحابي عبد الرحمن) بن أبي عميرة قال: قال النبي r لمعاوية: «اللهم اجعلهُ هادِياً مَهدِيّاً واهده واهدِ به». إنظر أيضاً مسند الشاميين (١|١٩٠) و الآحاد والمثاني (٢|٣٥٨).

أبو مسهر قال عنه الخليلي: «ثقةٌ إمامٌ حافظٌ متفقٌ عليه»، كما في تهذيب التهذيب (٦|٩٠). سعيد إمام ثقة ثبت مجمعٌ على توثيقه، قال عنه أحمد في المسند: «ليس بالشام رجل أصح حديثاً من سعيد بن عبد العزيز، هو والأوزاعي عندي سواء»، كما في سير أعلام النبلاء (٨|٣٤) و تهذيب الكمال (١٠|٥٣٩). وكان إماماً فقيهاً زاهداً شديد الورع. ربيعة بن يزيد إمام ثقة مجمعٌ على توثيقه، قال ابن حبان عنه في الثقات: «كان من خيار أهل الشام»، كما في تهذيب التهذيب (٣|٢٢٨). يونس بن ميسرة مجمعٌ على توثيقه، كما في التهذيب (١١|٣٩٤)، وقال عنه أبو حاتم: «كان من خيار الناس». وكذلك مروان بن محمد ثقة، كما في التهذيب (١٠|٨٦).

قال البخاري في التاريخ الكبير (٥|٢٤٠): «عبد الرحمن بن أبي عميرة المزني، يعد في الشاميين. قال أبو مسهر: حدثنا سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد، عن ابن أبي عميرة، قال النبي r لمعاوية: "اللهم اجعله هاديا مهديا واهده واهد به". وقال عبد الله عن مروان، عن سعيد عن ربيعة، سمع عبد الرحمن، سمع النبي r مثله».

و هذا إسناد رجاله كله ثقات أثبات أخرج لهم الشيخان. و قد توبع أبو مسهر (بجماعة كالوليد بن مسلم، ومروان بن محمد الطاطري، وعمر بن عبد الواحد، محمد بن سليمان الحراني) و كذلك ربيعة (توبع بيونس بن ميسرة). وقد علمنا أنه لو كان الإسناد متصلاً ورجاله ثقات وخلى المتن من شذوذٍ وعلة، فإننا نحكم على الحديث بالصحة. وقد وقع التصريح بالسماع في جميع طبقات الإسناد، وسنده صحيح، ورجاله ثقات أثبات. وهذا الحديث صحيح بلا ريب على شرط مسلم.

فقد احتج مسلم برواية أبي مسهر ومروان بن محمد عن سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد، في حديث «يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي». وهو الحديث الذي قال فيه الإمام أحمد بن حنبل: «هو أشرف حديثٍ لأهل الشام». وهو حديثٌ مجمعٌ على صحته. والحديث الذي نتكلم عليه، هو بنفس إسناد ذلك الحديث. وإنما اختلف الصحابي، وهذا لا يضر لأن الصحابة كلهم عدول.

و قد حاول أحد المبتدعة المعاصرين جاهداً تضعيف الحديث، فجمع شبهات عليه هي أوهى من بيت العنكبوت:

١– طعنه في الصحابي الجليل عبد الرحمان المزني (وليس الأزدي) t. وهو أخو الصحابي الجليل محمد بن أبي عميرة t (لم يختلف أحد في صِحَّة صُحبته). وقد ترجم له ابن عساكر بستة صفحات في تاريخ دمشق.

وجاء في علل ابن أبي حاتم (٢|٣٦٢): سألت أبي عن حديث رواه الوليد بن مسلم عن سعيد بن عبد العزيز عن يونس بن ميسرة بن حليس عن عبد الرحمن بن عميرة الأزدي أنه سمع رسول الله r يقول: —وذكر معاوية— فقال: «اللهم اجعله هاديا مهديا واهد به». قال أبي: «روى مروان وأبو مسهر عن سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد عن ابن أبي عميرة عن معاوية: "قال لي النبي r"». قلت لأبي: «فهو ابن أبي عميرة، أو ابن عميرة؟». قال: «لا. إنما هو ابن أبي عميرة». فسمعت أبي يقول: «غلط الوليد، وإنما هو ابن أبي عميرة، ولم يسمع من النبي r هذا الحديث».

ومن هنا ظنّ ابن عبد البر أن المقصود عدم صحة صحبة إبن أبي عميرة t. وقد ردّ عليه إبن حجر في الإصابة بما يثبت قطعاً سماعه وصحبته (علماً أن أبا حاتم نفسه قد ذكر أن لابن أبي عميرة صحبة، كما في الإصابة). وليس هذا مقصود أبي حاتم، و إنما المقصود هو أن هذا الحديث ليس فيه التصريح بالسماع، وفيه ترجيح لرواية أبي مسهر (الذي ذكرناها أعلاه) على رواية الوليد بن مسلم (التي فيها التصريح بالسماع) لأنه سُئل عن هاتين الروايتين فأجاب بهذا. فهو ينص على أن ابن أبي عميرة لم يسمع هذا الحديث بالذات من رسول الله r، بل سمعه من معاوية t. وإلا فإن أبا حاتم الرازي ممن يثبتون صحبة ابن أبي عميرة t. وعلى أية حال فقد روى الحديث (هاديا مهديا): أبو زرعة الشامي وعباس الترقفي عن أبي مسهر، وفيه التصريح بالسماع أيضاً. فهو إذاً المحفوظ. وأرى أن أبا حاتم –رحمه الله– قد وهم في ذكر معاوية في الإسناد، تبعاً للسؤال. ذلك لأنه لم نجد ذكر معاوية لا في طريق صحيح ولا سقيم لهذا الحديث.

و عبد الرحمن بن عميرة قد ذكره ابن حجر في القسم الأول من "الإصابة"، مما يعني أنه عنده ممن ثبتت له رؤية أو سماع. وقد أثبت صحبته –كما في "الإصابة"– كل من: أبي حاتم الرازي، وابن السكن، والبخاري (أمير المؤمنين في الحديث)، وابن سعد، ودُحيم (وهو المرجع في تعديل وجرح الشاميين)، وسليمان بن عبد الحميد البهراني. وكذلك أثبت صحبته ابن قانع في معجم الصحابة (٢|١٤٦)، و الذهبي في تجريد أسماء الصحابة (٣٧٤٢) وفي تاريخ الإسلام (٤|٣٠٩) وفي غيرهما، وبقي بن مخلد في مقدمة مُسنده (#٣٥٥)، والترمذي في تسمية الصحابة (#٣٨٨)، ويعقوب بن سفيان في المعرفة (١|٢٨٧)، وأبو القاسم البغوي في معجم الصحابة (٤|٤٨٩)، وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٥|٢٧٣)، وابن حبان في الثقات (٣|٢٥٢)، وأبو بكر بن البرقي في كتاب الصحابة، وأبو الحسن بن سميع في الطبقة الأولى من الصحابة، وأبو بكر عبد الصمد بن سعيد الحمصي في "تسمية من نزل حمص من الصحابة"، وابن منده، وأبو نعيم، والنووي في تهذيب الأسماء واللغات (٢|٤٠٧)، والخطيب البغدادي في تالي تلخيص المتشابه (٢|٥٣٩)، والشيباني في الآحاد والمثاني (٢|٣٥٨)، والمزّي في تهذيب الكمال (١٧|٣٢١)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٥|٢٣٠)، وأبو

نصر الحافظ، وابن فتحون. هذا عدا الإمام سعيد بن عبد العزيز التنوخي –راوي الحديث– وهو أدرى به، وكلامه معتمدٌ في جرح وتعديل الشاميين. بل أفرد له الإمام أحمد بن حنبل جزءً في مسنده. مما يدل على تحقق الإجماع (قبل ابن عبد البر) على صحة صحبة عبد الرحمن.

ولذلك شنّع الحافظ ابن حجر بشدة على ابن عبد البر في ذلك، وسرد عدداً من الأحاديث المصرحة بسماعه من النبي r، ثم قال: «فما الذي يصحّح الصُّحبةَ زائداً على هذا؟!». وابن عبد البر ذكره شيخ الإسلام بالتشيع في منهاج السنة (٧|٣٧٣). وهو واضح لمن قرأ كتبه وبخاصة تراجم بعض الصحابة بكتابه الاستيعاب. والعجيب أنه زعم أن من الرواة من أوقف الحديث. وهذا باطل لا شك في ذلك. وهناك من بحث طرق هذا الحديث بتوسع جداً مثل ابن عساكر وغيره، فما عثر أحد على من أوقف الحديث، ولا حتى من ذكر ذلك. ولهذا قال ابن حجر عن ابن عبد البر (كما في الأربعون المتباينة ٢٢): «وجدنا له في "الاستيعاب" أوهاماً كثيرة، تتبع بعضها الحافظ ابن فتحون في مجلدة».

٢– زعم المبتدع أن إسناد الحديث مضطرب. وذلك لأنه روي عن سعيد عن ربيعة ويونس. والجواب أن كلا الطريقين محفوظ عن الوليد بن مسلم. فقد رواه أحمد في مسنده (٤|٢١٦): «حدثنا علي بن بحر، حدثنا الوليد ابن مسلم، حدثنا سعيد بن عبد العزيز، عن ربيعة بن يزيد، عن عبد الرحمن به». وعلي بن بحر هذا ثقة، وسعيد التنوخي ثقة ثبت فضّله أبو مسهر على الأوزاعي. فمن كانت هذه صفته، احتمل تعدد الأسانيد. وعلى فرض المخالفة فقد رجّح أبو حاتم الرواية الأولى التي رواها أيضاً أبو مسهر ومروان. وكذلك فعل ابن عساكر (٥٩|٨٤). أما الرواية الثانية فلم يتفرّد بها الوليد، بل تابعه عليها عمر بن عبد الواحد (ثقة) عند ابن شاهين كما في الإصابة. فثبت أن كلا الطريقين محفوظين وليس هناك اضطراب في الحديث.

وقد أثبت ذلك الحافظ ابن حجر فقال في الإصابة (٤|٣٤٣) عن هذا الحديث: «ليست للحديث الأول علة الاضطراب، فإن رواته ثقات. فقد رواه الوليد بن مسلم وعمر بن عبد الواحد عن سعيد بن عبد العزيز –فخالفا أبا مسهر في شيخه– قالا: سعيد عن يونس بن

ميسرة عن عبد الرحمن بن أبي عميرة. أخرجه ابن شاهين من طريق محمود بن خالد عنهما. وكذا أخرجه ابن قانع من طريق زيد بن أبي الزرقاء عن الوليد بن مسلم».

٣- طعنه بالإمام التنوخي بحجة أنه اختلط. قلت: أما إعلال الحديث باختلاط سعيد بن عبد العزيز فليس بسديد، وذلك لأنه لم يحدّث وقت اختلاطه، بنص من وصفه بالاختلاط وهو أبو مسهر (وإليه المرجع في جرح وتعديل الشاميين). قال ابن معين في تاريخ الدوري (٤ | ٤٧٩): «قال أبو مُسْهِر: كان سعيد بن عبد العزيز قد اختلط قبل موته، وكان يُعرض عليه قبل أن يموت، وكان يقول: لا أجيزها!». ولذلك فقد احتج مسلم بحديثه من رواية أبي مسهر، والوليد بن مسلم، ومروان بن محمد، وهم نفسهم الذين رووا هذا الحديث عنه. وسعيد التنوخي، ثقة حجة، في مستوى الأوزاعي أو يزيد، فكيف يضعف حديثه بعد ذلك؟

فلم يُعِلَّ الحديث بهذا أحدٌ من الحفاظ، بل لا تجد مِن مُتقدِّميهم أحداً يُعل باختلاط سعيد أصلاً. فهو أثبتُ الشاميين وأصحُّهم حديثاً، كما قال الإمام أحمد وغيرُه. وما غمز فيه أحد، بل ساووه بالإمام مالك، وقدّموه على الأوزاعي، واحتج بروايته الشيخان وغيرُهما مطلقاً.

ومَن روى الحديث عنه هو أبو مسهر: عالمٌ بالحديث يَقظٌ متثبّت، بل أثبت الشاميين في زمانه عموماً، وأثبتهم في سعيد خصوصاً. وكان سعيد يقدّمُه ويخصُّه. وقد رفع من أمره وإتقانه جداً الإمامان أحمد وابن معين. وأبو مسهر عالم باختلاط شيخه، بل إن كشفَه لاختلاط شيخه من تثبّته، فيَبعُد أن يأخذَ عن شيخه ما يُحْذَرُ منه. قال الشيخ الألباني في الصحيحة (٤ | ٦١٦) بعد أن ذكر متابعة أربعة من الثقات لأبي مُسهر: «فهذه خمسة طرق عن سعيد بن عبد العزيز، وكلهم من ثقات الشاميين. ويبعد عادة أن يكونوا جميعاً سمعوه منه بعد الاختلاط. وكأنه لذلك لم يُعله الحافظ بالاختلاط».

٤- زعمه أن الحديث مرسل. قال هذا المبتدع: «ولو ثبت لابن أبي عميرة صحبة، فهذا الحديث بالذات نص أهل الشام على أنه لم يسمعه من النبي r كما في علل الحديث لابن أبي حاتم». قلت: هذا من هراءه ومحاولته لتضعيف الحديث بأي طريقة كانت. فمرسل الصحابي

حجة باتفاق علماء الحديث، عدا أننا قد سبق وأوضحنا أن أبا حاتم لم يقصد في كلامه ما أراده ذلك المبتدع. والحديث إسناده صحيح بلا ريب.

وإضافة لهذه الشبهات، أضيف لها شبهات أخرى ذكرها أحد الزيدية. وهي شبهات أشد وهناً من الأولى لأن صاحبها يعتمد على أصول وقواعد الحديث عند الشيعة الزيدية وليس عند أهل السنة. وإليك هذه الشبهات والرد عليها:

٥- محاولته تعليل الحديث بروايات ومتابعات ضعيفة ساقطة لا تصح. وغالب هذه الروايات ذكرها ابن عساكر في تاريخ دمشق. هذا مع اعتراف هذا المبتدع بأن في أسانيد هذه الروايات الضعيفة كذابين. فكيف يعتمد على روايات كهذه في إعلال الأحاديث الصحيحة؟ لأنه كما قال الحافظ ابن حجر في مقدمة الفتح: «الضعيف لا يُعَلُّ به الصحيح». وهذا من بديهيات علم الحديث عند أهل السنة. ولولا ذلك لما كاد يبقى حديثٌ في صحيحي البخاري ومسلم، إلا وأمكن تضعيفه برواية الضعفاء والكذابين. والاضطراب معناه تعارض الروايات بحيث يستحيل الترجيح، لا مجرد تعارض الصحيح مع الضعيف! وقد سبق نقلنا قول الحافظ ابن حجر في الإصابة (٤|٣٤٣) عن هذا الحديث: «ليست للحديث الأول علة الاضطراب، فإن رواته ثقات».

٦- محاولته الخلط بين ربيعة بن يزيد الدمشقي، وربيعة بن يزيد السَّلَمي. قلت: أجمع المحدثون كلهم على أن السلمي ليس له أي رواية، بل هو رجل يكاد يكون مجهولاً. ولا نعرف عنه إلا أن الإمام البخاري جزم في تاريخه الكبير (٣|٢٨٠) بأن له صحبة. وقال ابن حبان في الثقات (٣|١٢٩): «يقال إن له صحبة». وقال العسكري: «قال بعضهم إن له صحبة». ولم ينف ذلك إلا ابن عبد البر (وهو متأخر) إذ قال في الاستيعاب (٢|٤٩٥): «ربيعة بن يزيد السلمي: ذكره بعضهم في الصحابة، ونفاه أكثرهم (!!). وكان من النواصب يشتم علياً. قال أبو حاتم الرازي: لا يروى عنه ولا كرامة، ولا يذكر بخير. ومن ذكره في الصحابة لم يصنع شيئاً».

قلت: وهذا وهمٌ قبيحٌ من ابن عبد البر. فما زعمه أن أكثرهم نفاه غير سديد، إذ لم ينف الصحبة عن ربيعة السلمي إلا هو (ابن عبد البر). وما نسبه لأبي حاتم الرازي لا يصح. وليس

عنده إسناد عنه، إنما هو صحيفة وجدها، كما اعترف في ترجمة ربيعة الجرشي. وقد ذكر ابن أبي حاتم الرازي في الجرح والتعديل (٣|٤٧٢): «ربيعة بن يزيد السلمي: ليس بمشهور، ولا يُروى عنه الحديث. وقال بعض الناس له صحبة. سمعت أبي يقول ذلك». فثبت بطلان ما زعمه ابن عبد البر عن أبي حاتم، ولعله وهم في ترجمة شخص آخر إذ هو يروي وجادةً قد يكثر فيها التصحيف، إن صحت نسبتها أصلاً!

ولذلك قال الحافظ ابن حجر في الإصابة (٢|٤٧٧): «وقد استدرك ابن فتحون، وأبو علي الغساني، وابن معوز على أبي عمر (أي ابن عبد البر) اعتماداً على قول البخاري». وهذا قول صحيح. فإن ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) من المتأخرين. ومثله لا يصح أن يتكلم في مسألة إثبات الصحبة إن لم يكن له سلف بها، فضلاً عن دليل يتكلم به. فكيف يرد واحد متأخر، بغير برهان ولا دليل على ما جزم به أمير المؤمنين بالحديث محمد بن إسماعيل البخاري؟!

وهذا كله على أية حال لا علاقة له بموضوعنا. فقد أجمع العلماء أن السلمي هذا ليس له رواية حديث. وإنما رواية الإمام التنوخي الدمشقي من طريق ابن بلده: ربيعة بن يزيد الدمشقي، وليس السَّلَمي. وهذا مما اعترف به المبتدع الزيدي المومئ إليه. بل إنه يتبجح بذلك ويقول بصراحة: «وهذا أيضاً مما لم أجد من نَبَّهَ عليه قبل، ولو احتمالاً». قلت: فاعرف قدرك إذاً أمام أئمة أهل السنة، فليس قولك بشيء أمام إجماعهم.

وفي كل الأحوال فإن ربيعة بن زيد الدمشقي لم يتفرد بهذا الحديث، بل تابعه عليه يونس بن ميسرة (كما أسلفنا)، وهو إمام ورِعٌ حافظٌ لا خلاف في توثيقه.

٧- وحاول إثبات ما زعمه بأن مناسبة الحديث كانت عندما عزل عثمان بن عفان t لعمير بن سعد الأنصاري t من ولاية حمص وولاها معاوية t. فقد أخرج الخلال في كتابه السنة (٢|٤٥٠): أخبرنا يعقوب بن سفيان أبو يوسف (ثقة) قال ثنا محمود بن خالد الأزرق (السلمي، ثقة) قال ثنا عمر بن عبد الواحد (ثقة) قال ثنا سعيد بن عبد العزيز (ثقة) عن ربيعة عن يزيد (ثقة): «إن بعثاً من أهل الشام كانوا مرابطين بآمد. وكان على حمص عمير بن

سعد. فعزله عثمان وولى معاوية. فبلغ ذلك أهل حمص فشق عليهم. فقال عبد الرحمن بن أبي عميرة المزني: سمعت رسول الله r يقول لمعاوية: اللهم اجعله هادياً مهدياً واهد به».

وزعم بأن ذلك كان عام ٢٤هـ، وربيعة توفي بعد عام ١٢٠هـ. ثم حاول إيهام القارئ بوجود انقطاع بين ربيعة والصحابي الجليل عبد الرحمان t، ثم اتهامه لربيعة بالتدليس! وقال: وهي العلة «عرفناها بالاستقراء. وإن لم ينبه لذلك أهل الحديث». قلت: لم ينبهوا عليها لأنه لا أساس لها أصلاً.

وليس هناك انقطاع أصلاً في السند ولا إرسال. لأنه ليس في القصة أن ربيعة الدمشقي كان حاضراً، وإنما هو سمعها عن الصحابي عبد الرحمان t فرواها عنه. والمعاصرة بينهما متحققة بلا شك. وفي الصحيح أمثلة كثيرة لأحاديث روى التابعي قصتها مرسلاً لكنهم صححوها لأنه روى المرفوع منها مسنداً، فحملوا أنه سمع القصة كذلك من الصحابي. ومثال ذلك حديث «هل تُنصَرون وتُرزَقون إلا بضعفائكم؟» الذي أخرجه البخاري في صحيحه. هذا بالإضافة إلى متابعة يونس بن ميسرة لربيعة. وإلى وقوع التحديث بين ربيعة الدمشقي وعبد الرحمان r في عدد من طرق الحديث.

يُذكر أن هذه القصة، فيها تصريح بسماع الصحابي عبد الرحمان t لهذا الحديث بالذات من رسول الله r. وقد أثبت الشيعي هذا الحديث. فكيف يطعن إذاً في صُحبة عبد الرحمان t؟! فظهر أنه يحاول تضعيف الحديث بأي طريقة، حتى لو ظهر فيها تناقضه الواضح. فنعوذ بالله من اتباع الهوى.

٨- محاولته الطعن برواة الحديث، فقد بحث كتب الرجال كلها، ولم يجد في إسناد الحديث مطعنٌ ولا مغمز. فإن كلهم قد انعقد الإجماع على توثيقهم والاحتجاج بهم. فلم يقدر إلا أن يأتي بحجج باردة سخيفة وهي: كونهم شاميون! وهذه عند الشيعة تهمة توجب رد حديثهم كله. وحاول جاهداً البحث في سيرتهم الشخصية ليطعن بهم بتهمة أنهم عاشوا في دمشق

عاصمة الأمويين. أقول، فليقرأ القارئ المنصف تراجمهم في سير أعلام النبلاء، وما قاله علماء أهل السنة فيهم، ثم ليحكم عليهم بعدها. فإنهم كلهم متفقين على عدالتهم وضبطهم وزهدهم وعبادتهم وشدة ورعهم وسعة علمهم وفقههم. وكلهم من خيار أهل الشام.

وما زعمه من أن مجرد كون الرجل شامياً يعني أنه ناصبي، فهذا افتراء واضح. ولنا أن نقول عندئذٍ أن كل عراقي شيعي يجب علينا رد حديثه. فهل يقبل هذا الزيدي بهذا؟ وعلى أية حال فلا أهمية لرأيه أصلاً عندنا. إنما اعتمادنا على أقوال أئمتنا من أهل السنة. وأما مجرد كيل التهم بلا دليل، فهذا هوىً مرفوض لا يقبله أحد.

ثم وجدت أيضاً شبهات متهالكة ألقاها طلبة ناشئون في هذا العلم، وإليك إياها:

٩- قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (١ | ٢٧٥) بعد أن ساق الحديث من طريق الوليد بن سليمان، وطريق أبي مسهر: «هذان الحديثان لا يصحان...». وهذا من أعجب ما رأيت! فقد أخطأ أخطاء مركبة في تضعيفه. فذكر أن مدار الحديث على محمد بن إسحاق البلخي، وهو ليس بثقة. فرد عليه الذهبي في تلخيص العلل المتناهية (٢٢٥): «وهذا جهل منه. فإنما محمد بن إسحاق هنا هو أبو بكر الصاغاني، ثقة». ثم أبطل الذهبي نسبة التفرد له، وهذا واضح في سياق طرق الحديث. ثم قال ابن الجوزي: «إن في سنده الآخر إسماعيل بن محمد، وقد كذّبه الدارقطني. فرد عليه الذهبي: «وهذه بليّة أخرى! فإن إسماعيل هنا هو الصفار، ثقة، والذي كذبه الدارقطني هو المزني، يروي عن أبي نعيم». والحديث مروي من غير هذين الرجلين، وعيب ابن الجوزي تسرعه في الحكم من غير استيفاء الطرق.

١٠- وقد ناقشت في هذا الحديث أحد أهل السنة المتشيعين. فبذل جهداً كبيراً في إيجاد علةٍ حقيقيةٍ (وفق نهج أهل السنة في علم الحديث)، فلم يعثر في الحديث على أية علة. فلم يجد طريقة لتضعيفه إلا بأن يزعم بأن في الحديث علة خفية لا يعرفها!

وهذا دليل على انقطاع حجته، وكلامه باطل لا يقبل عند أهل الصنعة. فإن قيل نرد الحديث في الموضع الذي نرى أنه باطل. قلنا هذا هو التحكم بالباطل. فأين الدليل الذي ستعتمدون

عليه في رد الخبر بلا حجة؟ ولو قال بذلك خصومكم، فما يكون جوابكم عليهم؟! فأنتم تريدون إخضاع السنة لأهوائكم، فكيف تريدون أن يتبعكم الناس وبأية حجة؟! وأين البرهان؟]قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين[. أم أنه مجرد استحسانٌ بالرأي الشخصي؟ قال الإمام ابن حزم في الأحكام (١ | ١٣٤): «فمن حَكَمَ في دينِ الله –عز وجل– بما استَحسَنَ وطابت نَفْسُه عليه دُون برهانٍ من نصٍّ ثابتٍ أو إجماع، فلا أَحَدَ أضَلُّ منه، وبالله تعالى نعوذ من الخِذلان».

ثم لا يمكن أن يأتينا حديث صحيح الظاهر لا نجد له أي علة، ثم يكون في واقع الأمر باطلاً موضوعاً. قال ابن حزم (١ | ١٢٧): «إننا قد أمنا –ولله الحمد– أن تكون شريعة أمر بها رسول الله r، أو نَدَب إليها، أو فَعَلها –عليه السلام–، فتضيع ولم تبلغ إلى أحد من أمته: إما بتَوَاتُرٍ، أو بنقلِ الثقةِ عن الثقة، حتى تَبْلغَ إليه r. وأمِنَّا أيضاً قطعاً أن يكون الله تعالى يُفرِدُ بنقلها من لا تقوم الحُجَّة بنقله من العُدول. وأمِنَّا أيضاً قطعاً أن تكون شريعةٌ يخطىء فيها راويها الثقة، و لا يأتي بيانٌ جليٌّ واضحٌ بصحة خَطَئِه فيه».

ثم إذا جاز للشيخ أن يفتي بمجرد رأيه وهواه، فلماذا لا يجوز لعلماء الفيزياء والرياضيات مثلاً أن يفتوا في أمور الدين؟ فإن قال "المتعقلون" لأن علماء الرياضيات لا يعرفون شيئاً عن أصول الفقه والحديث، قلنا لهم طالما أنكم تفتون دون استنادٍ إلى كتابٍ أو سُنة، فما فائدة أصول الفقه والحديث إذاً؟ فإذا كان عندكم رأي في الدين ليس عليه دليلٌ لا من الكتاب ولا من السنة، فكل رَجُل له آراء ليس لها دليل. فإن زعمتم أن كل إنسان يحق له أن يفتي بالدين بغير علم ولا دليل، صرتم أضل الناس كلهم بنص القرآن. قال الله تعالى:]فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ. وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدىً مِنَ اللَّهِ؟ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ[(القصص: ٥٠). وقال كذلك:]أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً؟ فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ؟ أَفَلا تَذَكَّرُونَ[(الجاثية:٢٣). وقد نهى الله أشدّ النهي عن اتباع من يتبع هواه، فقال:]وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً[(الكهف: من الآية٢٨).

اللهم علم معاوية الحساب وقه العذاب

و أخرج البخاري أيضاً بإسناد صحيح في تاريخه الكبير (٥|٢٤٠) و الطبراني في مسند الشاميين (١|١٩٠): قال أبو مسهر عن سعيد بن عبد العزيز عن ربيعة بن يزيد عن عبد الرحمن بن أبي عميرة –وكان من أصحاب النبي r– عن النبي قال: «اللهم علم معاوية الحساب و قِهِ العذاب». و زيادة «وكان من أصحاب النبي r» عند الطبراني هي قول سعيد التنوخي كما يظهر في تالي تلخيص المتشابه (٢|٥٣٩). وهذا الإسناد الصحيح سبق الكلام عنه آنفاً. وهو حديث مشهور له طرق و شواهد كثيرة مرسلة أو متصلة تقويه وتثبت أنه ليس فيه تفرد، منها:

الشاهد الأول: أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤|١٢٧) و الطبراني في معجمه الكبير (١٨|٢٥١) و غيرهم من طرق عن معاوية بن صالح عن يونس بن سيف عن الحارث بن زياد عن أبي رهم السمعي عن العرباض بن سارية t قال سمعت رسول الله r وهو يدعونا إلى السحور في شهر رمضان: «هلموا إلى الغذاء المبارك». ثم سمعته يقول «اللهم علم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب». وقد أخرج الجزء الأول منه أبو داود (٢|٣٠٣) والنسائي (٢|٧٩). و الحديث كاملاً قد صححه إمام الأئمة إبن خزيمة (٣|٢١٤) و ابن حبان (١٦|١٩١).

معاوية بن صالح الحضرمي الحمصي: وثقه أكثرهم كأحمد و النسائي والعجلي وابن معين وابن مهدي وأبي زرعة. التهذيب (١٠|١٨٩). و يونس بن سيف: ثقة بلا خلاف. تهذيب الكمال (٣٢|٥١٠) و تهذيب التهذيب (١١|٣٨٧). و الحارث بن زياد ذكره ابن حبان في الثقات. التهذيب (٢|١٢٣). و أبو رهم السمعي هو أحزاب بن أسيد: ثقة مخضرم.

قال الخلال في العلل (١٤١): قال مُهنّا، سألتُ أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) عن حديث معاوية بن صالح، عن يونس بن سيف، عن الحارث بن زياد، عن أبي رُهم، عن العرباض بن سارية، قال: دعانا النبيُّ r إلى الغَداء المبارك، وسمعتُه يقول: "اللهم علّمه –يعني معاوية– الكتاب والحساب، وقِهِ العذاب". فقال (أحمد بن حنبل): «نعم، حدّثناه عبد الرحمن بن

مهدي، عن معاوية بن صالح». قلتُ: «إن الكوفيين لا يذكرون هذا: "علّمه الكتاب والحساب وقِهِ العذاب"، قَطَعوا منه؟». قال أحمد: «كان عبد الرحمن لا يذكُره. ولم يذكُرْه إلا فيما بيني وبينَه». أقول: وهذا نص عزيز، فيه بيان موقف العراقيين من التحديث بمثل هذا، ومحاولتهم كتمان الحديث لمجرد أن فيه بيان فضل لمعاوية t.

الشاهد الثاني: أخرجه الإمام أحمد في فضائل الصحابة (٢|٩١٥) و الطبراني في معجمه الكبير (١٩|٤٣٩) و غيرهم عن جماعة عن أبي هلال حدثنا جبلة بن عطية عن مسلمة بن مخلد –أو عن رجل عن مسلمة بن مخلد– أنه رأى معاوية يأكل فقال لعمرو بن العاص: إن ابن عمك هذا المخضد. ما إني أقول ذا وقد سمعت رسول الله r يقول: «اللهم علمه الكتاب ومكن له في البلاد وقه العذاب».

أبو هلال الراسبي اسمه محمد بن سليم البصري: صدوق فيه لين. التهذيب (٩|١٧٣). وهو حديث مرسل لأن جبلة بن عطية لم يلق مسلمة بن مخلد، بل بينهما رجل مجهول نسي اسمه أبو هلال. قال الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء (٣|١٢٥) عن هذا الحديث: «فيه رجل مجهول. وجاء نحوه من مراسيل الزهري ومراسيل عُروة بن رُوَيْم وحريز بن عثمان».

ورواه الإمام أحمد في فضائل الصحابة (٢|٩١٣) بسند صحيح عن شُريح بن عُبيد مرسلاً. قال الألباني: «وهذا إسناد شامي مرسل صحيح، رجاله ثقات». ورواه الحسن بن عرفة في جزئه (٦٦) ومن طريقه ابن عساكر (٥٩|٧٩) بسند صحيح عن حَرِيز بن عثمان الرَّحَبي مرسلاً. قال الألباني: «وهذا أيضا إسناد شامي مرسل صحيح». ورواه ابن عساكر (٥٩|٨٥) بسند صحيح عن يُونُس بن مَيْسَرة بن حَلْبَس مرسلاً.

قلت: وقد علمنا من شرط الإمام الشافعي في قبول المرسل (كما نص في الرسالة ص٤٦١) أنه لو جاء من وجه آخر دون أن يأتي ما يعارضه، فهو صحيح. فكيف وقد جاءنا هنا مُسنداً عن صحابيَّين؟

الشاهد الثالث: أخرج الإمام أحمد في فضائل الصحابة (٢|٩١٤): حدثنا أبو المغيرة ثنا صفوان قال حدثني شريح بن عبيد أن رسول الله r دعا لمعاوية بن أبي سفيان: «اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب».

هذا حديث مرسل قوي: شريح بن عبيد تابعي متفق على توثيقه، سمع من معاوية كما نص البخاري. التهذيب (٤|٢٨٨). صفوان بن عمرو بن هرم متفق على توثيقه. التهذيب (٤|٣٧٦). أبو المغيرة هو عبد القدوس بن الحجاج ثقة كذلك (٦|٣٢٩).

لا أشبع الله بطنه

وروى مسلم من حديث ابن عباس قال: كنت ألعب مع الصبيان فجاء رسول الله r. فتواريت خلف باب. فجاء فحطأني حطأة وقال: «اذهب وادع لي معاوية». قال: فجئت فقلت هو يأكل. قال: ثم قال ل: «اذهب فادع لي معاوية». قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال: «لا اشبع الله بطنه». وفي الحديث تأكيد لصحبة معاوية t و بأنه من كتاب رسول الله r. و ليس في الحديث ما يثبت أن ابن العباس t –وقد كان طفلاً آنذاك– قد أخبر معاوية t بأن رسول الله r يريده، بل يُفهم من ظاهر الحديث أنه شاهده يأكل فعاد لرسول الله r ليخبره. فأين الذم هنا كما يزعم المتشدِّقون؟! و في الحديث إشارة إلى البركة التي سينالها معاوية من إجابة دعاء النبي r. إذ فيها تكثير الأموال والخيرات له t. فلا أشبع الله بطنك، تتضمن أن الله سيرزقك رزقاً طيباً مباركاً يزيد عمّا يشبع البطن مهما أكلت منه. و قد كانت تأتيه –رضي الله عنه– في خلافته صنوف الطيبات التي أغدقت على الأمة كما ذكر إبن عساكر في تاريخ دمشق.

هذا مع العلم أن الحديث هذا فيه ضعف في إسناده. إذ تفرد به عمران بن أبي عطاء الأسدي أبو حمزة القصاب الواسطي و هو ضعيف. قال أبو زرعة: «بصري لين». وقال أبو حاتم والنسائي: «ليس بالقوي». وقال الأجري عن أبي داود: «يقال له عمران الحلاب: ليس بذاك، وهو ضعيف». (التهذيب ٨|١٢٠). فهذا حديث لا تقوم به حجة، حتى لو أخرجه مسلم، فقد أخرج عن عكرمة بن عمار حديثاً فيه غلط فاحش عن فضائل أبي سفيان r. وعكرمة

أحسن من القصاب هذا. و لست أول من ضعف هذا الحديث، فقد قال العقيلي في ضعفائه (٣|٢٩٩) عن حديث القصاب هذا: «لا يتابع على حديثه، ولا يُعرف إلا به».

وعلى أية حال فلمعاوية r فضائل أخرى غير هذا الحديث، وفي الصحيح ما يغني عن الضعيف. وفي أي حال فهذا لا ينفي أن معاوية t كان من كتاب الوحي، بل أثبت ذلك إمام الحديث أحمد بن حنبل وأمر بهجر من يجحد بتلك الحقيقة. و لذلك لما سأل رجلٌ الإمام أحمد بن حنبل: «ما تقول –رحمك الله– فيمن قال: لا أقول إن معاوية كاتب الوحي، ولا أقول أنه خال المؤمنين، فإنه أخذها بالسَّيف غصْباً؟». قال الإمام أحمد: «هذا قول سوءٍ رديء. يجانبون هؤلاء القوم، و لا يجالسون، و نبيِّن أمرهم للناس». السنة للخلال (٢|٤٣٤). إسناده صحيح. ومن المعلوم أيضاً أن الإمام أحمد لم ينفرد بأي قول من الأقوال أو الاعتقادات دون من سبقه، كيف وهو القائل «إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام»؟!

أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا

أخرج البخاري –رحمه الله– في صحيحه من طريق أنس بن مالك عن خالته أم حرام بنت ملحان قالت: نام النبي r يوماً قريباً مني، ثم استيقظ يبتسم، فقلت: ما أضحكك؟ قال: «أناس من أمتي عرضوا عليّ يركبون هذا البحر الأخضر كالملوك على الأسرة». قالت: فادع الله أن يجعلني منهم. فدعا لها، ثم نام الثانية، ففعل مثلها، فقالت قولها، فأجابها مثلها، فقالت: ادع الله أن يجعلني منهم، فقال: «أنت من الأولين». فخرجت مع زوجها عبادة بن الصامت غازياً أول ما ركب المسلمون البحر مع معاوية، فلما انصرفوا من غزوتهم قافلين، فنزلوا الشام، فَقُرِّبت إليها دابة لتركبها، فصرعتها فماتت. البخاري مع الفتح (٦|٢٢).

قال ابن حجر معلقاً على رؤيا رسول الله r: «قوله: " ناس من أمتي عرضوا علي غزاة.." يشعر بأن ضحكه كان إعجاباً بهم، وفرحاً لما رأى لهم من المنزلة الرفيعة».

وأخرج البخاري أيضاً من طريق أم حرام بنت ملحان t قالت: سمعت رسول الله r يقول: «أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا». قالت أم حرام: قلت: يا رسول الله أنا فيهم؟ قال:

«أنت فيهم». ثم قال النبي r: «أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر (أي القسطنطينية) مغفور لهم». فقلت: أنا فيهم يا رسول الله؟ قال: «لا». البخاري مع الفتح (٦ | ٢٢). ومسلم (١٣ | ٥٧).

ومعنى أوجبوا: أي فعلوا فعلاً وجبت لهم به الجنة. قاله ابن حجر في الفتح (٦ | ١٢١). قال المهلب بن أحمد بن أبي صفرة الأسدي الأندلسي (ت ٤٣٥هـ) معلقاً على هذا الحديث: «في هذا الحديث منقبة لمعاوية لأنه أول من غزا البحر». انظر الفتح (٦ | ١٢٠). قلت ومن المتفق عليه بين المؤرخين أن غزو البحر وفتح جزيرة قبرص كان في سنة (٢٧هـ) في إمارة معاوية رضي الله عنه على الشام، أثناء خلافة عثمان t. انظر تاريخ الطبري (٤ | ٢٥٨) و تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء الراشدين (ص٣١٧). وكذلك غزو القسطنطنية كان في منتصف عهده.

قال إبن كثير: «و قد كان يزيد أول من غزى مدينة قسطنطينية في سنة تسعٍ و أربعين في قول يعقوب بن سفيان، و قال خليفة بن خياط سنة خمسين. ثمّ حجّ بالناس في تلك السنة بعد مرجعه من هذه الغزوة من أرض الروم. و قد ثبت في الحديث أن رسول الله r قال: "أول جيش يغزو مدينة قيصر مغفور لهم". و هو الجيش الثاني الذي رآه رسول الله r في منامه عند أمّ حِرَام فقالت: "ادع الله أن يجعلني منهم". فقال: "أنت من الأوّلين"، يعنى جيش معاوية حين غزا قبرص ففتحها في سنة سبع و عشرين أيام عثمان بن عفان. و كانت معهم أم حرام فماتت هنالك بقبرص. ثم كان أمير الجيش الثاني ابنه يزيد بن معاوية، و لم تُدرِك أمَّ حَرَامٍ جيش يزيد هذا، و هذا من أعظم دلائل النبوة».

إن وليت أمراً فاتق الله واعدل

أخرج أبو يعلى في مسنده (١٣ | ٣٧٠): حدثنا سويد بن سعيد حدثنا عمرو بن يحيى بن سعيد عن جده سعيد بن عمرو بن العاص عن معاوية قال: قال رسول الله r: «توضؤوا». قال فلما توضأ نظر إلي فقال: «يا معاوية، إن وليت أمرا فاتق الله واعدل». قال: «فما زلت أظن أني مبتلى بعمل لقول رسول الله r حتى ولِّيت».

قال الحافظ إبن حجر في الإصابة: «سويد بن سعيد فيه مقال، و قد أخرجه البيهقي في الدلائل من وجه آخر». قلت سويد بن سعيد ثقة شيخ مسلم، لكنه عمي فقبل التلقين فحدث بالمناكير. لكنه قد توبع من عدة وجوه، مما يثبت أنه حدث قبل أن يعمى أو أنه ثبت في هذا الحديث.

أخرج أحمد بن حنبل في مسنده (٤ | ١٠١): حدثنا روح قال ثنا أبو أمية عمرو بن يحيى بن سعيد قال سمعت جدي يحدث أن معاوية أخذ الإداوة بعد أبي هريرة يتبع رسول الله r بها، واشتكى أبو هريرة. فبينا هو يوضئ رسول الله r، رفع رأسه إليه مرة أو مرتين فقال: «يا معاوية، إن وليت أمراً فاتق الله عز وجل واعدل». قال: «فما زلت أظن أني مبتلى بعمل لقول النبي r، حتى ابتليت».

هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. عمرو بن يحيى بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص الأموي: وثقه الدارقطني وغيره، وروى عنه البخاري، ولم يجرحه أحد. تهذيب التهذيب (٨ | ١٠٤). وجدّه وثقه أبو حاتم وأبو زرعة والنسائي. تهذيب التهذيب (٤ | ٦٠). روح بن عبادة: ثقة كثير الحديث. التهذيب (٣ | ٢٥٣).

شبهة أن المحدثين الأوئل ضعفوا هذه الأحاديث

من الأخطاء التي وقع بها عدد من العلماء، توهمهم أن المتقدمين لم يصححوا شيئاً من هذه الأحاديث. و هذا خطأ بين واضح. وقد سبق وذكرنا عدد من المتقدمين ممن صححوا عددا كبيرا من الأحاديث في فضائل معاوية. ولعل سبب خطأهم هذا توهمهم أن جمعاً من أئمة السلف –رحمهم الله– لم يصححوا تلك الأحاديث. وسنرد على هذه الشبهات بالتفصيل فيما يأتي بعون الله:

١– وأما ما يتشدق به البعض من نقلهم عن إسحاق بن راهويه أنه قال: «لا يصح عن النبي r في فضل معاوية شيء». فهذا القول عن ابن راهويه باطل ولم يثبت عنه. فقد أخرج الحاكم كما في السير للذهبي (٣ | ١٣٢) والفوائد المجموعة للشوكاني (ص ٤٠٧) عن الأصم –أبي

العباس محمد بن يعقوب الأصم– حدثنا أبي، سمعت ابن راهويه فذكره. و في الفوائد: سقطت «حدثنا أبي»، و الأصم (ولد عام ٢٤٧هـ) لم يسمع من ابن راهويه (توفي عام ٢٣٨هـ). فيكون الأثر منقطعاً إن لم تكن ثابتة.

ويعقوب بن يوسف بن معقل أبو الفضل النيسابوري –والد الأصم– لم يوثقه أحد! فقد ترجمة الخطيب في تاريخه (١٤|٢٨٦) فما زاد على قوله: «٧٥٨٢ يعقوب بن يوسف بن معقل أبو الفضل النيسابوري قدم بغداد وحدث بها عن إسحاق بن راهويه روى عنه محمد بن مخلد». ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وله ذكر في ترجمة ابنه من السير (١٥|٤٥٣) ولم يذكر فيه الذهبي أيضاً جرحاً ولا تعديلاً، وذكر في الرواة عنه عبد الرحمن بن أبي حاتم، ولم أجده في الجرح والتعديل، ولا في الثقات لابن حبان. و بهذا فإن هذا القول ضعيف لم يثبت عن إسحاق بن راهويه رحمه الله. وحاشى الإمام إسحاق من ذلك القول.

ولنفرض جدلاً أن والد الأصم كان ثقة (مع أنه ليس فيه توثيق)، فما قوة هذا القول؟ وما المقصود منه؟ فعندما نقل الإمام الترمذي عن شيخه الإمام البخاري إنكاره على من يرفض الاستشهاد بعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فإن الحافظ الذهبي نسب الإمام الترمذي للوهم ورفض تلك المقولة. علماً أن الترمذي ينقل عن شيخه الذي لازمه مدة طويلة، والترمذي هو ما عليه من الحفظ والفهم والنباهة. فما قيمة عبارة باطلة ينقلها رجل مجهول الحال كوالد الأصم؟

٢– وأما الشبهة الثانية وهي ما يشاع أن الإمام البخاري لم يجد في فضائل معاوية شيء، فقد أجاب عنها ابن حجر بقوله: «إن كان المراد أنه لم يصح منها شيء وفق شرطه –أي شرط البخاري– فأكثر الصحابة كذلك». انظر: تطهير الجنان عن التفوه بثلب سيدنا معاوية بن أبي سفيان (ص ١١). ولكنه أخرج في صحيحه وتاريخه أحاديث صحيحة في فضائل معاوية t.

وأما أن الإمام البخاري عبّر في ترجمة معاوية t بقوله: «باب ذكر معاوية رضي الله عنه»، ولم يقل فضيلة ولا منقبة. فإن الإمام البخاري كذلك عبّر في ترجمة عبد الله بن عباس t بقوله: «باب ذكر ابن عباس رضي الله عنهما»، ولم يقل فضيلة ولا منقبة. علماً أنه أخرج فيه قول

رسول الله r: «اللهم علمه الحكمة». وهذا لا يختلف عاقل أنه فضيلة عظيمة لإبن عباس t. فهل يفهم أحد من ذلك أن عبد الله بن عباس ومعاوية بن أبي سفيان –رضي الله عنهم جميعاً– ليس لهم فضائل؟! هذا والله عين التهور.

٣– والشبهة الثالثة زعمهم أن النسائي –رحمه الله– ضعَّفَ كل الأحاديث التي في فضل معاوية. ونقول لهم هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. وقد بينا في كلامنا عن تشيع النسائي أن هذا خطأ.

٤– وشبهتهم الرابعة هي أن الحاكم لم يخرج في مستدركه شيئاً في فضائل معاوية مع ما عرف عنه تساهله في التصحيح. ونقول هاتوا برهانكم أن الحاكم يضعّف الأحاديث الصحيحة التي وردت في فضائل معاوية t. فهل ترك الحاكم لحديث يعني ضعف ذلك الحديث؟ وقد بينا في كلامنا عن تشيع الحاكم أن هذا خطأ. فهو لم يضعّف الحديث، لكن قلبه لم يطاوعه بسبب تشيعه، فآثر السكوت عن معاوية t. لكنه روى الحديث عنه وصححه على شرط الشيخان وترضى عنه.

٥– ولعل أطرف شبهاتهم هي المقولة المنسوبة للإمام أحمد بن حنبل. فقد أخرج ابن الجوزي من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي ما تقول في علي ومعاوية؟ فاطرق ثم قال: «اعلم أن علياً كان كثير الأعداء. ففتش أعداؤه له عيباً فلم يجدوا. فعمدوا إلى رجل قد حاربه فأطروه كياداً منهم لعلي». قلت هذه قصة عجيبة لم أقع على إسنادها. وابن الجوزي صاحب أوهام كثيرة. فهو يحتج بروايات موضوعة، وربما ينسب إلى الوضع أحاديث صحيحة ربما أخرجها البخاري ومسلم. وقد ذكرنا في ترجمته أقوال العلماء فيه وأنه لا يعتد كثيراً بنقله.

والقصة على أية حال ليس لها علاقة بموضوعنا، بل إن حشرها هنا من الطرف فعلاً. فإن الإمام أحمد –على فرض صحة القصة– قد أشار إلى أن أعداء علي t قد وضعوا أحاديث في فضائل معاوية t. وهذا شيء معروفٌ مسلّمٌ به، بل والعكس صحيح كذلك. فقد وضع شيعة علي الكثير من الأحاديث في ذم معاوية، وكلها موضوعة. ووضعوا الكثير الكثير في فضائل

علي أكثر بأضعاف مما وضع النواصب في فضائل معاوية. قال الحافظ أبو يعلى الخليلي في كتاب "الإرشاد" (١ | ٤٢٠): «قال بعض الحفاظ: تأمّلتُ ما وضعه أهل الكوفة في فضائل علي وأهل بيته، فزاد على ثلاثمئة ألف». وعلق على هذا الإمامُ ابن القيم في المنار المنيف (ص١٦١): «ولا تستبعد هذا. فإنك لو تتبعت ما عندهم من ذلك لوجدت الأمر كما قال». قلت ولعل العدد أكبر من هذا، لو راجعنا كتبهم. فكان ماذا؟ هل نقول أنه لم يصح في فضائل علي t شيء لأن أكثر ما يروى في ذلك موضوع؟ سبحانك ربي، هذا بهتان عظيم. ولو كان أحمد يعتقد أن تلك الأحاديث موضوعة لما أخرجها في مسنده.

أما عقيدة إمام أهل السنة والجماعة في عصره أحمد بن حنبل فقد كانت واضحة جداً في الترضي عن معاوية t والإنكار على من يذمه. قال الخلال في كتابه السنة (٢ | ٤٦٠): أخبرنا أبو بكر المروذي قال: قيل لأبي عبد الله ونحن بالعسكر وقد جاء بعض رسل الخليفة وهو يعقوب، فقال يا أبا عبد الله، ما تقول فيما كان من علي ومعاوية رحمهما الله؟ فقال أبو عبد الله: «ما أقول فيها إلا الحسنى رحمهم الله أجمعين». إسناده صحيح. و قال الخلال في "السنة" (#٦٥٤): أخبرني عبد الملك بن عبد الحميد الميموني (ثقة فقيه) قال: قلت لأحمد بن حنبل: أليس قال النبي r: «كل صهر ونسب ينقطع إلا صهري ونسبي؟». قال: بلى! قلت: وهذه لمعاوية؟ قال: «نعم، له صهر ونسب»، قال: وسمعت ابن حنبل يقول: «ما لهم ولمعاوية؟ نسأل الله العافية!».

و قد ذكر إبن عساكر لطيفةً أحب أن أذكرها هنا، و هو أن العبد الصالح عمر بن عبد العزيز قال: «رأيت رسول الله r —أي في الرّؤيا—، و أبو بكر وعمر جالسان عنده، فسلّمت و جلست. فقال لي: «إذا وُلّيْتَ من أمور الناس، فاعمل بعمل هذين: أبي بكر و عمر». فبينا أنا جالس إذ أتي بعلي و معاوية، فأدخلا بيتاً و أجيف عليهم الباب، و أنا أنظر. فما كان بأسرع أن خرج علي و هو يقول: «قُضِيَ لي و ربُّ الكعبة يا رسول الله». ثم ما كان بأسرع من أن خرج معاوية و هو يقول: «غُفِرَ لي و ربُّ الكعبة يا رسول الله!». القصة أخرجها

ابن عساكر في تاريخه (٥٩ | ١٤٠) بسندين إلى ابن أبي عروبة، و هو ثقة حافظ. و قد جمعت الروايتين في قصة واحدة. كما و أن ابن أبي الدنيا أورد الرواية الثانية في المنامات (رقم ١٢٤).

و بسبب ثبوت هذه الفضائل و غيرها عن السلف، فقد نهو نهياً شديداً عن التكلم في معاوية t وبقية الصحابة، وعدوا ذلك من الكبائر. قال الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله: «معاوية عندنا مِحْنة، فمن رأيناه ينظر إليه شزَراً اتهمناه على القوم»، يعني الصحابة. انظر البداية و النهاية لابن كثير (٨ | ١٣٩). وقال الربيع بن نافع الحلبي (٢٤١هـ) رحمه الله: «معاوية سترٌ لأصحاب محمد r، فإذا كشف الرجل الستر اجترأ على ما وراءه». البداية و النهاية (٨ | ١٣٩).

وقد صدقوا في ذلك، فإنه ما من رجل يتجرأ ويطعن في معاوية رضي الله عنه إلا تجرأ على غيره من الصحابة رضوان الله عليهم. وانظر هذا في أحوال الزيدية: فإنهم طعنوا في معاوية t ثم تجرءوا على عثمان t، ثم تكلموا في أبي بكر وعمر t حتى صرح بكفرهما بعض الزيدية. والسبب في ذلك أنه إذا تجرأ على معاوية t فإنه يكون قد أزال هيبة الصحابة من قلبه فيقع فيهم، لأنه لا يعلل كلامه في معاوية بشيء إلا ويلزمه مثل هذا في غيره. فإن كان الذي يتكلم في الصحابة يشتم معاوية t ويتنقصه، فيقال له: ما حملك على ذلك؟ فإن قال: قتاله لعلي t. فيقال له: فيلزمك أن تشتم الزبير وطلحة وعائشة أم المؤمنين t وغيرهم من الصحابة لأنهم قاتلوا علياً. فإن قال: ولكن أولئك اجتهدوا في الأخذ بثأر عثمان. فيقال له: ومعاوية ومن معه كذلك. فإن قال: ولكن الزبير وطلحة وعائشة ونحوهم لهم سوابق تدل على فضلهم. فيقال له: ولمعاوية سوابق تدل على فضله: فقد صحب النبي r وشهد له بالصحبة والفقه ابن عباس —كما في صحيح البخاري— الذي قاتل مع علي ضده. وشهد مع النبي r حنيناً والطائف وتبوك. وكتب الوحي. ودعا له الرسول r كما في صحيحي إبن خزيمة و إبن حبان وتاريخ البخاري. وصح أن الرسول r قال «أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا» وكان هذا الغزو بقيادة معاوية t. وقد ولاه عمر وعثمان t الشام. وقد رضي الحسن بن علي t أن يتنازل له عن الخلافة،

وأثنى الرسول r على فعله ذلك بقوله «إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»، كما في صحيح البخاري. وإذا كان معاوية t ليس عدلاً، فهذا قدح في الحسن t الذي رضي أن يتولى الأمة غير عدل!! وفتحت كثير من الأمصار في وقته. وتولى الخلافة عشرين سنة كان فيها ملكه ملك رحمة و عدل. و قد أطلنا في الكتاب الذهبي في بيان اتفاق الأئمة الأعلام والمؤرخين من السنة على ذلك.

فإن قال: ولكن معاوية ثبت عن بعض الصحابة أنهم كانوا يتكلمون فيه. فيقال له: فيلزمك على هذا أن تتكلم في كثير من الصحابة: فقد تكلم عمار في عثمان رضي الله عنهما، وتكلم العباس في علي رضي الله عنهما، وتكلم سعد بن عبادة في عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وتكلم عمر في حاطب رضي الله عنهما، وتكلم أسيد بن حضير في سعد بن عبادة رضي الله عنهما، وكل هؤلاء من السابقين الأولين رضي الله عنهم، فإن كان كلام أحدهم في الآخر يبيح أن يتكلم فيه الآخرون جاز الوقوع فيهم كلهم كما هو دين الروافض قبحهم الله. فإن قال: ولكن معاوية ثبت عنه بعض الأخطاء. فيقال له: وثبت عن غيره من الصحابة أيضاً بعض الأخطاء، فإن كان الوقوع في الخطأ مبيحاً للشتم فاشتم من وقع منهم في الخطأ. فإن قال: ولكن أخطاء أولئك مغفورة بجانب سبقهم وفضلهم وجهادهم. فيقال له: وأخطاء معاوية مغفورة بجانب سبقه وفضله وجهاده. وهكذا، فإذا تجرأ أحد على معاوية t هان عليه غيره من الصحابة، وبدأ يتكلم في الواحد منهم تلو الآخر لطرد مذهبه الباطل.

و من هنا نقول كما قال السلف –رحمهم الله– أنه لا يجوز في معاوية إلا ذكر محاسنه وفضائله والكف عن مساويه. ويؤيد ذلك الحديث الذي رواه الترمذي وأبو داود وصححه ابن حبان والحاكم من حديث ابن عمر t أن النبي r قال «اذكروا محاسن موتاكم وكفوا عن مساويهم».

وقد اقتصرنا في هذه الرسالة على المرفوع. ولو كتبنا الحديث الموقوف في فضائل معاوية من أقوال الصحابة و التابعين و أئمة الإسلام لاضطررنا إلى تأليف كتاب كامل عنه. ففي الباب لعن الحسن لمن يلعن معاوية. وثناء علي على معاوية وإمارته. ووصف إبن عباس وأبي الدرداء له بالفقه. وقول إبن عمر أن معاوية أسود من عمر بن الخطاب نفسه. و جلد عمر بن عبد

العزيز لمن تكلم على معاوية. وتفضيل الأعمش له على عمر بن عبد العزيز في عدله، وكذلك قريباً منه إبن المبارك. وتفضيل إبن العباس له على إبن الزبير في أخلاقه. وقول قتادة عنه أنه المهدي. وقول الزهري أن معاوية قد عمل سنين بسيرة عمر بن الخطاب. بل وثناء عمر بن الخطاب عنه في عدة مواضع. وأمر أحمد بن حنبل للرجُل بقطع رحمه وهجر خاله لمجرد أنه انتقص معاوية. ومن لم يكفه قول رسول الله r فلن يكفيه شيء بعده. هذا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أصحابه أجمعين.

لماذا علق البخاري حديث المعازف؟

أخرج البخاري في صحيحه (٥|٢١٢٣): باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه #٥٢٦٨ وقال هشام بن عمار: حدثنا صدقة بن خالد: حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر: حدثنا عطية بن قيس الكلابي: حدثنا عبد الرحمن بن غنم الأشعري قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري –والله ما كذبني– سمع النبي r يقول: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف. ولينزلن أقوام إلى جنب علم، يروح عليه بسارحة لهم. يأتيهم –يعني الفقير– لحاجة، فيقولوا ارجع إلينا غداً. فيبيتهم الله، ويضع العلم، ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة».

ولم يذكر في هذا الباب إلا هذا الحديث، ثم بدأ بذكر باب الانتباذ في الأوعية والتور.

وابتداء الحديث بهذه الطريقة (يعني "وقال هشام" بدلاً من "حدثنا هشام") هو تعليق من الإمام البخاري. وإليه ذهب المزي فِي "تحفة الأشراف" (٨|٥٧٣ #١٢١٦١) إذ رقم لَهُ برقم التعليق (خت). بل صرح بذلك في ترجمته بتهذيب الكمال فقال: «استشهد له البخاري بحديث واحد»، إشارة إلى أن هذا الحديث الواحد ليس من شرط البخاري وإنما هو حوالة. وقد اختلف العلماء في سبب خروج هذا الحديث عن شرط البخاري إلى أربعة أسباب: انقطاع سنده، أو الشك في إسم الصحابي، أو اضطراب الحديث، أو ضعف عطية بن قيس.

فذهب ابن حزم لأن الحديث منقطع لأن البخاري لم يسمعه من هشام. قَالَ ابْنَ حزم فِي المحلى (٩|٥٩): «هَذَا منقطع لم يتصل مَا بَيْنَ البخاري وصدقة بْنِ خالد». وهذه زلة منه، لأن هشام بن عمار من شيوخ البخاري، و قد روى البخاري عنه في صحيحه و في كتبه الأخرى بصيغة حدثنا و سمعت. بل، أخرج البخاري في صحيحه حديثين أو ثلاثة مسندة قال فيها: حدثنا هشام بن عمار. بل، روى في صحيحه حديثا قال فيه: حدثنا هشام بن عمار حدثنا

صدقة بن خالد، أي كإسناد حديث المعازف. فلا ريب أنه قد سمعه من هشام. وإطلاق ابن حزم للوضع على هذا الحديث بعيد جداً. وردود العلماء كثيرة على ابن حزم.

وقد قام القرضاوي (وليس من العالمين بعلم الحديث) بمحاولة فاشلة لإعلال الحديث بهشام بن عمار. فقد قَالَ الإمام أبو دَاوُدَ (كما في تهذيب الكمال ٧|٤١٣): «حدث هشام بأرجح من أربعة مِئَة حديث ليس لَهَا أصل مسندة كلها، كَانَ فَضلك يدور عَلَى أحاديث أَبِي مسهر وغيره، يلقنها هشام بْنِ عَمَّار. قَالَ هشام بْنِ عَمَّار: حَدَّثَنِي، قَدْ روي فلا أبالي من حمل الخطأ». والجواب على زعم القرضاوي أن هذا الحديث لم ينفرد به هشاماً أيضاً، بل أخرجه الإسماعيلي في صحيحه (ومن طريقه البيهقي في الكبرى ٣|٣٧٢ #٦١٣٠)، و ابن حجر في تغليق التعليق (٥|١٩): عن الحسن بن سفيان: ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم هو دُحَيْمٌ: ثنا بشر هو ابن بكر (التنيسي): ثنا (هنا يلتقي هذا الإسناد مع إسناد البخاري) (عبد الرحمن بن يزيد) ابن جابر، عن عَطِيَّةَ بن قيس قال: قام رَبِيْعَةُ الجُرَشِيُّ في الناس، فَذَكَرَ حديثاً فيه طولٌ. قال: فإذا عبدُ الرحمنِ بنُ غَنْمٍ الأشعريّ، فقال: يمينٌ حلفتُ عليها، حدثني أبو عامرٍ أو أبو مالكٍ الأَشْعَرِيُّ، و الله يَميناً أُخْرَى حدثني أنه سمع رسول الله r يقول: «لِيَكُوْنَنَّ في أُمَّتِي أقوامٌ يَسْتَحِلُّونَ الحر (أو الخَزَّ) والحرير والخَمْرَ والمعازِفِ، وَلَيَنْزِلَنَّ أقوامٌ إلى جَنْبِ عَلمٍ تَرُوْحُ عَلَيْهِمْ سارحةٌ لَهُمْ فَيَأْتِيْهِمْ طالبُ حاجةٍ فيقولونَ: ارْجِعْ إِلَيْنَا غداً فَيُبَيِّتُهُمْ فَيَضَعُ عَلَيْهِمُ العَلَمَ، وَيَمْسَخُ آخرينَ قِرَدَةً وخنازيرَ إلى يومِ القيامةِ».

وأما إعلال الحديث باختلاف اسم الصحابي، فهذا بنفسه ليس بعلة، لأن الصحابة كلهم عدول (لكنه يدل على اضطراب حفظ أحد رواة الحديث). ولذلك أنكر ابن حجر أن يكون سبب تعليق الحديث هو الاختلاف في إسم الصحابي، لأن البخاري أخرج في صحيحه أحاديث من هذا النمط (كما ذكر). قال الذهبي في "الموقظة": «ومن أمثلة اختلاف الحافِظَينِ: أن يُسمَيَ أحدُهما في الإسناد ثقةً، ويُبدِله الآخرُ بثقةٍ آخر. أو يقولَ أحدُهما: عن رجل، ويقولَ الآخرُ: عن فلان، فيُسميَّ ذلك المبهَمَ، فهذا لا يَضُرُّ في الصحة». أما أن هشاماً دون شرط

الصحيح، فقد كان ثقة قبل اختلاطه. والراجح عندي أن البخاري سمع منه قبل الاختلاط أثناء رحلته للشام بدليل أنه احتج به في حديث في مناقب أبي بكر الصديق. والله أعلم.

لكن آفة الحديث هو عطية بن قيس. فهو رجل صالح من فقهاء جند الشام ومقرئيهم، لكنه لم يأت له توثيق معتبر. ومعلومٌ أن الصلاح وحده لا يفيد التوثيق. والتردد في إسم الصحابي منه، لأنه لم يأت في الطرق التي ليس فيها عطية. لذلك فقد ذهب البخاري في "التاريخ" إلى ترجيح أنه عن أبي مالك. فقد قال: «وإنما يعرف هذا عن أبي مالك الأشعري. وهي رواية مالك بن أبي مريم عن ابن غَنْم عن أبي مالك بغير شك». والطريق الذي ليس فيه عطية (على ضعفه) ليس فيه ذكر تحريم المعازف. مما يرجّح أنها من أوهام عطية، والله أعلم.

وعطية بن قيس ليس في عدالته خلاف، ولكن الكلام عن ضبطه. فقد ذكره ابن حبان في "الثقات" كعادته في توثيق المجاهيل. وقال البزار كما في "كشف الأستار" (١ | ١٠٦): «لا بأس به» . والبزار كابن حبان يوثق المجاهيل، كما ذكر السخاوي في "فتح المغيث". بل إن كلمة "لا بأس به" تنزله عن درجة الثقة. وقد قال الإمام أبو حاتم الرازي (وهو أعلم من ابن حبان والبزار) عن عطية بن قيس: «صالح الحديث»، أي يعتبر به. أما عن المقصود بمقولة أبي حاتم الرازي، فقد أفصح ابنه عنه، وبيَّنَ مُراده من قوله "صالح الحديث". ولا أدَلّ ولا أفصحَ من تفسير صاحب المصطلَح لما اصطَلح عليه. قال في كتابه النافع "الجرح والتعديل" (٢ | ٣٧): «إذا قيل للواحد إنه: "ثقة" أو "متقن ثبت": فهو ممن يحتج بحديثه. وإذا قيل له انه: "صدوق" أو "محله الصدق" أو "لا بأس به": فهو ممن يكتب حديثه وينظر فيه، وهي المنزلة الثانية. وإذا قيل: "شيخ" فهو بالمنزلة الثالثة: يكتب حديثه وينظر فيه إلا أنه دون الثانية. وإذا قيل: "صالح الحديث": فإنه يكتب حديثه للاعتبار». وقال في نفس الصفحة: «حدثنا عبد الرحمن نا احمد بن سنان الواسطي قال سمعت عبد الرحمن بن مهدي: وربما جرى ذكر رجل صدوق في حديثه ضعـف فيقول رجل صالح الحديث يغلبه. يعنى أن شهوة الحديث تغلبه». قال الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة (٣ | ١١٢) تعليقاً على هذا النص: «فهذا نص منه على أن كلمة "صالح الحديث" مثل قولهم "لين الحديث" يكتب حديثه للاعتبار و الشواهد. و معنى ذلك أنه لا

يحتج به. فهذه العبارة من ألفاظ التجريح، لا التعديل عند أبي حاتم، خلافاً لما يدل عليه كلام السيوطي في التدريب (٢٣٣)».

وقال ابن سعد: «وكان معروفاً، وله حديث» . قال حسان عبد المنان تعقيباً على قول ابن سعد هذا: «ليس هذا بتوثيق، وإنما هو ضد المجهول، ولا علاقة له بمجهول الحال التي ذكرتها فيه». أقول: هو معروف بصلاحه وليس بضبطه، فتأمل. وقد اعترض البعض بأن عطية من كبار التابعين وصالحيهم. أقول: إن قصد الطبقة، فإن ميناء الكذاب (مولى ابن مسعود) كان من كبار التابعين كذلك. وأما عن الصلاح فالصالحون غير العلماء يغلب على حديثهم الوهم والغلط، لذلك أخرج مسلم في مقدمة صحيحه أن يحي بن سعيد قال: «لم نر الصالحين في شيءٍ أَكْذَبَ منهم في الحديث». قال مسلم: «يعني أنه يَجْري الكذبُ على لسانهم، ولا يتعمدونه». قال النووي: «لكونهم لا يعانون صناعة أهل الحديث، فيقع الخطأ في رواياتهم ولا يعرفونه. ويُروون الكذب، ولا يعلمون أنه كذب».

وأما ما زعمه البعض من أن مسلم قد احتج به، فقد تتبعت أحاديثه فلم أجده قد تفرد بأي حديث منها. وبقي حديث #٤٧٧ عن أبي سعيد الخدري، فقد توبع في الحديث التالي #٤٧٨ عن ابن عباس. فإن البخاري ومسلم يخرجان للمليّن حديثه ما علموا بالقرائن أنه ضبطه. والقرينة هنا واضحة أنه وافق الثقات من طريق آخر بنفس المتن، فأخرج له مسلم متابعته. ولو كان ثقة عند مسلم، لأخرج له حديثه المعازف في صحيحه. ولو كان ثقة عند البخاري لأخرج البخاري حديثه ولم يكتف بتعليقه. وأما أنه قد روى عنه جمع من الثقات ولم يأت به جرح، فقد أثبتنا في بحث سابق أن من كان هذا حاله، فهو مستور يستشهد به في الشواهد ولا يحتج بما تفرد به. وقد تفرد هنا بجعل التحريم على المعازف، فخالف كل من روى هذا الحديث.

والمتابعة الأولى للحديث هي ما ذكره البخاري في "تاريخه" عن إبراهيم ابن ذي حماية، عمن أخبره، عن أبي مالك الأشعري مرفوعاً بلفظ: « في الخمر والمعازف». وهذا ليس هو موضع الشاهد كما هو واضح. وفوق هذا السند ضعيف.

والمتابعة الثانية هي ما جاء من طرق عن معاوية بن صالح، عن حاتم بن حريث (مستور الحال)، عن مالك بن أبي مريم الحكمي (مجهول) قال: كنا عند عبد الرحمن بن غنم ومعنا ربيعة الجرشي فذكروا الشراب، فقال عبد الرحمن بن غنم: حدثني أبو مالك الأشعري أن رسول الله r قال: «لتشربن طائفة من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، تغدو عليهم القيان وتروح عليهم المعازف، يمسخ آخرهم قردة أو قال: طائفة منهم قردة أو خنازير». رواه عن معاوية بن صالح: زيد بن الحُباب (واللفظ له)، وعبد الله بن صالح، وعبد الله بن وهب المصري، ومعن بن عيسى القزاز. وفي ألفاظهم اختلاف.

والملاحظ بوضوح أن الوعيد هو على شرب الخمر وتسميته بغير اسمه، وليس بسبب المعازف. والحديث في الواقع ينعي علي أخلاق طائفة من الناس انغمسوا في الترف والليالي الحمراء وشرب الخمور. فهم بين خمر ونساء، ولهو وغناء، وخز وحرير. قال الإمام أبو محمد: «ليس فيه أن الوعيد المذكور إنما هو على المعازف. كما أنه ليس على اتخاذ القينات. والظاهر أنه على استحلالهم الخمر بغير اسمها. والديانة لا تؤخذ بالظن».

تجدر الملاحظة إلى أن راوي هذه المتابعة (معاوية بن صالح) لم يجد فيه ما يدل على تحريم المعازف. فقد قال أحمد بن سعد بن أبي مريم، عن عمه سعيد بن أبي مريم: سمعت خالي موسى بن سلمة، قال: أتيت معاوية بن صالح لأكتب عنه، فرأيت أراه قال: الملاهي (آلات العزف). فقلت: ما هذا؟ قال: شيء نهديه إلى ابن مسعود صاحب الأندلس. قال: فتركته و لم أكتب عنه. انتهى.

وقد أجمع كل من روى الحديث أن الوعيد ليس على المعازف، إلا عطية بن قيس فإنه غلط في تقديم لفظ المعازف لأول الحديث. ومن هنا نعلم دقة الإمام البخاري وعلمه، فإنه قد استشهد بهذا الحديث في "باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه"، ولم يذكره البتة في باب المعازف. لأن الشيء الذي اتفق عليه كل رواة الحديث بلا خلاف منهم، هو إنزال الوعيد على من استحل شرب الخمر بتسميتها بغير اسمها، وهو أمر تشهد له قواعد الشريعة. وهذا من فقه الإمام البخاري. فليس من المعقول أن يهمل البخاري إعادة الحديث

في باب آخر يخص المعازف، أو يقوم بتقطيع الحديث كما هي العادة، وخاصة أنه لا يوجد حديث آخر في هذا الباب، وهو من أبواب الحلال والحرام. أما المعازف فقد صرح عدد من حفاظ الحديث بأن كل حديث صريح جاء في تحريم المعازف فهو موضوع. قال القاضي المالكي أبو بكر بن العربي في كتاب "الأحكام": «لم يصح في التحريم شيء». وقال ابن حزم في المحلى: «ولا يصح في هذا الباب شيء أبداً. وكل ما فيه موضوع».

ملاحظة: لعل البعض يحتج بما يتوهم من حصول إجماع على تحريم سماع المعازف، لكن هذا الإجماع لم يصح. فهذا يوسف بن يعقوب بن أبي سلمة الماجشون (ت١٨٣هـ)، من كبار فقهاء المدينة ومحدثيها الثقات. قال ابن أبي خيثمة في تاريخه (#٣٣٩٩ ط. الفاروق): سَمِعْتُ يَحْيَى (بن معين) يقول: «كنا نأتي يُوسُف الماجشون فيُحدِّثنا في بيته، وجواريه في بيتٍ آخر له يضربن بمعزفة». والرجل كان في بيته: يسمع كما سمع ابن معين. ولو كانت جواريه يعلمن منه: النهي عن الضرب بالمعازف، لما فعلن في بيته ما لا يرضاه وهو يستقبل كبار العلماء. وسماع المعازف والألحان قد اشتهر به البيت الماجشوني بأسره. لذلك قال عنه الخليلي في الإرشاد: «هو و إخوته يرخصون في السماع، و هم في الحديث ثقات». وقال ابن عبد البر في الانتقاء (٥٧): «وكان مولعا بسماع الغناء ارتحالا وغير ارتحال. قال: أحمد بن حنبل: قدم علينا ومعه من يغنيه». قلت: فلو صح في تحريم المعازف شيء، لأخبره بذلك علماء الحديث الذين رووا عنه كابن معين وغيره. وكذلك والده يعقوب بن دينار (ت١٢٠هـ)، وهو ابن أبي سلمة الماجشون، ثقة فقيه محدّث، قال عنه مصعب: «كان الماجشون أول من عَلّم الغناء من أهل المروءة بالمدينة». ويقول الخليلي في الإرشاد: «عبد العزيز بن أبي سلمة الماجشون (ت١٦٦هـ) مفتي أهل المدينة... يرى التسميع ويرخص في العود». وهو رجل ثقة فقيه ثبت، شهد له أشهب (تلميذ مالك) بأنه أفقه من مالك. بل هو شيء اشتهر به فقهاء أهل المدينة، حتى قال الذهبي: «أهل المدينة يترخصون في الغناء، وهم معروفون بالتسمع فيه». انظر التمهيد (١٠ | ١٥١) وتاريخ دمشق (١ | ٣٦١) (٥٩ | ٤١٩) ومعرفة علوم الحديث (ص٢٥١).

والمعازف تشمل كل آيات الطرب لكن المعزفة (مفردة) تطلق على ما نسميه اليوم بالعود، وهو آلة عزف وتريّة. جاء في كتاب العين للفراهيدي (وهو من أقدم المعاجم اللغوية): «الْمَعازِفُ : الملاعِبُ الّتي يُضْرَبُ بها. الواحد: عَزْفٌ والجميع: معازفُ رواية عن العرب، فإذا أفرد المعزف فهو ضرب من الطّنابير يتّخذه أهل اليمن». وقال ابن خطيب الدهشة في "المصباح المنير": «عَزَفَ: "عَزْفاً" من باب ضرب و "عَزِيفاً" لعب "بِالمِعَازِفِ" وهي آلات يضرب بها الواحد "عَزْفٌ" مثل فلس على غير قياس. قال الأزهري وهو نقل عن العرب قال: وإذا قيل "المِعْزَفُ" بكسر الميم فهو نوع من الطنابير يتخذه أهل اليمن. قال: وغير الليث يجعل العود "مِعْزَفاً". وقال الجوهري: المِعَازِفُ الملاهي». وجاء في لسان العرب لابن منظور: «عَزَفَ يَعْزِفُ عَزْفاً لها. والمِعازِفُ المِلاهي. واحدها مِعْزَف ومِعْزَفة. وعزف الرجل يَعزِفُ إذا أَقام في الأَكل والشرب. وقيل واحد المعازِف عَزْفٌ على غير قياس ونظيره ملامحُ ومَشابِهُ في جمع شَبه ولمحَة. والملاعبُ التي يُضْرب بها يقولون للواحد عَزْف. والجمع معازِفُ رواية عن العرب. فإذا أُفرد المِعْزَفُ فهو ضَرْب من الطَّنابير ويتخذه أَهل اليمن وغيرُهم يجعل العُود مِعْزفاً».

وقال الذهبي في السير (١٠|١٨٧)، عن عُلَيَّة أخت أمير المؤمنين هارون الرشيد: «أديبة، شاعرة، عارفة بالغناء، والموسيقى، رخيمة الصوت، ذات عِفَّة، وتقوى، ومناقب... كانت لا تغني إلا زمن حيضها، فإذا طهرت أقبلت على التلاوة، والعلم، إلا أن يدعوها الخليفة، ولا تقدر تخالفه. وكانت تقول: "لا غُفِرَ لي فاحشةٌ ارتكبتُها قطُّ، وما أقول في شعري إلا عَبَثاً"». فاجتمع لها: معرفة: الغناء والموسيقى، مع التقوى.

وفي ترجمة إسحاق النَّدِيم (١١|١١٨) ما مختصره: «الإمامُ، العلامةُ، الحافظ، ذو الفُنون، صاحبُ الموسِيقَى، والشعر الرائق، والتصانيف الأدبية، مع الفقه، واللغة، وأيامِ النَّاس، والبَصَرِ بالحديث، وعُلُوِّ المرتبة. ولم يُكْثر عنه الحفاظ، لاشتغاله عنهم بالدولة. وعنه: "بقيتُ دهراً من عُمُري أُغَلِّس كل يوم، إلى هُشَيْم، أو غيره من المحدثين، ثم أصيرُ إلى الكسائي، أو الفراء، أو ابن غَزالة، فأقرأُ عليه جُزْءاً من القرآن. ثم إلى أبي منصور زلزَل (الذي علّمه ضرب العود)، فيُضَاربُني طَرْقَيْن (نغمة عود) أو ثلاثة. ثم آتي عاتكةَ بنتَ شَهْدة فآخذُ منها صوتاً أو صوتين".

كان ابن الأعرابي يصفُ إسحاق بـ: العلم والصدق والحفظ. وقال المأمون: "لولا شهرة إسحاق بالغناء؛ لوليته القضاء"». وترجم الصفدي في "أعيان العصر" (٥|٥٦١) لـ: يحيى بن عبدالرحمن، نظام الدين الجعفري (ت ٧٦٠هـ)، وقال عنه: «الشيخ، المحدث، الكاتب، الموجوّد، المحرر، الموسيقار... كان له عناية بالحديث... وكان موسيقاراً يتقن اللحون والأنغام».

والأصل حل الغناء والمعازف بدليل أن النبي r لم ينه عائشة وصويحباتها عنه. وثبت الترخيص في ضرب الدف في غير ما حديث. والدف أحد آلات المعازف. فما ثبت للدف، يثبت لغيره قياسا بجامع الإطراب. فإن قيل: لانوافق بأن تحريم المعازف لأجل الإطراب فقط؟ يقال: خرجوا أي علة أخرى وستجدونها في الدف. أما عن الغناء فأقوال العلماء عن تحريم الغناء هذا لا تشمل ما نسميه اليوم بالأناشيد الدينية والحماسية لا خلاف في جوازها. قال ابن عبد البر في التمهيد (٢٢\١٩٦): «وهذا الباب من الغناء قد أجازه العلماء ووردت الآثار عن السلف بإجازته. وهو يسمى غناء الركبان وغناء النصب والحداء. هذه الأوجه من الغناء لا خلاف في جوازها بين العلماء». وقال ابن عبد البر أيضاً (٢٢\١٩٨): «وأما الغناء الذي كرهه العلماء، فهذا الغناء بتقطيع حروف الهجاء وإفساد وزن الشعر والتمطيط به، طلباً للهو والطرب، وخروجاً عن مذاهب العرب. والدليل على صحة ما ذكرنا أن الذين أجازوا ما وصفنا من النصب والحداء، هم كرهوا هذا النوع من الغناء, وليس منهم يأتي شيئاً وهو ينهى عنه». وقد أجاز بعض علماء المدينة استماع الرجل لغناء جاريته أو زوجته. إنما المحرم هو تلذذ الرجل بغناء وصوت المرأة الأجنبية فهذا لا يجوز، لا عند ابن حزم الظاهري ولا عند غيره. قال ابن حزم في "طوق الحمامة" (ص٩٧): «حُرّمَ على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية». وهذا إجماع متحقق.

ضعيف البخاري ومسلم

١٠. حديث الوسوسة

١١. حديث الحفر لرجم ماعز

١٢. حديث أذناب البقر

أحاديث أبي الزبير

١٣. حديث المرأة في صورة شيطان

١٤. حديث المغفرة لقاتل نفسه

١٥. حديث الجماع بغير إنزال

١٦. حديث السفر في رمضان

١٧. حديث الاستكثار من النعال

١٨. حديث تغيير الشيب

١٩. حديث توضأ فترك موضع ظفر

٢٠. حديث الاستجمار تو

٢١. حديث دخول مكة بالسلاح

٢٢. حديث دخول مكة بغير إحرام

٢٣. حديث زيارة الكعبة ليلاً

أحاديث ضعيفة أخرى

٢٤. حديث صلاة الكسوف أربع ركعات

٢٥. حديث صلاة الكسوف ست ركعات

٢٦. حديث الرجل يفضي سر امرأته

٢٧. حديث من نسي فليستقئ

٢٨. حديث عهد بربه

٢٩. حديث خلق التربة يوم السبت

٣٠. حديث اليمين على نية المستحلف

٣١. حديث إذا تكلم بالكلمة رددها ثلاثاً

٣٢. حديث سؤال أبي سفيان تزويج ابنته

أحاديث أعلها أبو زرعة

٣٣. حديث من نفَّس عن مؤمن كربة

٣٤. يذكر الله على كل أحيانه

٣٥. حديث مسح على الخفين والخمار

أحاديث أخرى ضعيفة

٣٨. حديث ضرب ظهرك

٣٩. حديث تخليل الخمر

٤٠. حديث تأخير الحد عن النفساء

٤١. آية لو كان لابن آدم واديان

أحاديث تحتاج لمزيد من البحث

٤٢. حديث الشرب قائما

٤٣. حديث البدن

٤٤. حديث نفخ الروح بعد ٤٠ يوما

٤٥. حديث ماء الرجل وماء المرأة

أحاديث الصواب أنها صحيحة

٤٦. حديث الاستخارة

٤٧. حديث الأولياء

٤٨. حديث يهلك أمتي هذا الحي

. إسماعيل بن أويس

هذا كتاب حاولت فيه أن أجمع كل الأحاديث الضعيفة في صحيحي البخاري ومسلم، والتي انتقدها قبلي الحفاظ. ولا أعلم بوجود كتاب شامل بهذه الطريقة الموسوعية. ولكن توجد بعض الكتب عن هذا الموضوع (للإجابة أم الانتقاد):

*كتاب "الإلزامات والتتبع" للحافظ الدارقطني، بتحقيق الشيخ مقبل الوادعي، طبع دار الكتب العلمية ببيروت. وهو كتاب ممتاز ينتقد حوالي مئتين حديث بعلل معظمها غير قادح، وقد أجاب ابن حجر وغيره عن بعضها، وبعضها صحيح. لكن الكتاب هذا يركز على العلل أكثر ما يركز على ضعف الرواة.

*كتاب "علل الأحاديث في كتاب الصحيح لمسلم" لأبي الفضل بن عمار الشهيد، طبع دار الهجرة بتحقيق علي الحلبي.

*كتاب "تقييد المهمل وتمييز المشكل" لأبي علي الحسين بن محمد الغساني الجياني (ت٤٩٨هـ)، طبع في ثلاث مجلدات بدار عالم الفوائد بتحقيق محمد عزيز وعلي العمران. وغالبه ليس عن قضية انتقاد الصحيحين ولو أنه مخصص لرجالهما.

*كتاب "غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأسانيد المقطوعة" للحافظ رشيد الدين أبو الحسين يحي بن علي العطار، طبع بمكتبة المعارف بالسعودية بتحقيق سعد بن عبد الله آل حميد، وكذلك طبع دار العلوم والحكم بالمدينة بتحقيق محمد خرشافي.

*كتاب "الأجوبة عما أشكل الدارقطني على صحيح مسلم" لأبي مسعود الدمشقي، طبع دار الوراق بتحقيق ابراهيم آل كليب. وهذا الكتاب (وما بعده) للدفاع عن صحيح مسلم، وليس لانتقاده.

*كتاب "هدي السّاري" وهو مقدمة "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، وكلاهما لإبن حجر. وأجوبة ابن حجر إجمالاً جيدة والتعنت فيها قليل.

*كتب الجرح والتعديل وبخاصة ضعفاء العُقَيْلي. وهذه تبرز أهميتها في نقد صحيح مسلم، إذ أن ابن حجر تكفل بذكر الانتقادات على البخاري في الفتح.

* بالإضافة لكتب أخرى وبخاصة كتب علل الحديث، وكتاب "جامع العلوم والحكم" لابن رجب، وكتاب "المدرج إلى المدرَج" للسيوطي، وغيرها من الكتب.

تحقيق الإجماع على صحة ما أخرجه الشيخان:

يزعم بعض المتأخرين إجماع جميع علماء الأمة على صحة ما أخرجه البخاري ومسلم، وهذا فيه نظر. ومثالها قول أبي إسحاق الإسفرائيني (وهو من الأصوليين وليس من المحدّثين): «أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوعٌ بصحة أصولها ومتونها». وقد بلغ الشطط بالدهلوي إلى القول في كتابه "حجة الله البالغة" (١ | ٢٨٣): «أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهون من أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين». بل أسوء من هذا ما قاله أحمد شاكر في تعليقاته على مختصر علوم الحديث لابن كثير (ص٣٥): «الحق الذي لا مرية فيه عند أهل العلم بالحديث من المحققين، وممن اهتدى بهديهم، وتبعهم على بصيرة من الأمر: أن أحاديث الصحيحين صحيحة كلها، ليس في واحد منها مطعن أو ضعف.

وإنما انتقد الدارقطني وغيره من الحفاظ بعض الأحاديث، على معنى أن ما انتقدوه لم يبلغ الدرجة العليا التي التزمها كل واحد منهما في كتابه. وأما صحة الحديث نفسه، فلم يخالف أحد فيها».

أقول وكم من إجماعٍ نقلوه وهو أبطل من الباطل. نعم، أجمعت الأمة على أن جمهور الأحاديث التي في الصحيحين صحيحة. هذا الذي نقله الحفاظ الكبار وتداولوه. فجاء من بعدهم أقوامٌ ما فهموا مقالتهم، فأطلقوا القول وزعموا أن هذا الإجماع شاملٌ لكل حرفٍ أخرجه البخاري ومسلم بلا استثناء. وصاروا يضللون كل من يخالفهم. ولا حول ولا قوة إلا الله.

قال الحافظ أبو عُمْرو بنُ الصَّلاح في مبحثِ الصحيح، في الفائدة السابعة (ص٢٧): «... ما تفرّد به البخاريُّ أو مسلمٌ مندرجٌ في قَبيلِ ما يُقْطَعُ بصحته، لتلقّي الأمّةِ كل واحدٍ من كتابيهما بالقبول، على الوجه الذي فصّلناه من حالِهما فيما سبق، سوى أحرفٍ يسيرةٍ تكلّم عليها بعضُ أهلِ النقدِ من الحُفّاظِ كالدارَقَطْني وغيرِه. وهي معروفةٌ عند أهل هذا الشأن». فاستثنى ابن الصلاح بعض الأحاديث من هذا الإجماع. فجاء بعض من بعده فعمّم كلامه وأساء إلى الأئمة. بل أساء إلى نفسه، وما يضر الأئمة أمثاله.

واعلم أن هناك أحاديثاً في الصحيحين ضعفها علماءٌ محدثون كثر. وما حصل إجماعٌ على صحة كل حديثٍ في الصحيحين، لا قبل البخاري ومسلم ولا بعدهما. فممن انتقد بعض تلك الأحاديث: أحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين وأبو داود السجستاني والبخاري نفسه (ضعف حديثاً عند مسلم) وأبو حاتم وأبو زرعة الرازيان وأبو عيسى الترمذي والعقيلي والنسائي وأبو علي النيسابوري وأبو بكر الإسماعيلي وأبو نعيم الأصبهاني وأبو الحسن الدارقطني وابن مندة والبيهقي والعطار والغساني الجياني وأبو الفضل الهروي بن عمار الشهيد وابن الجوزي وابن حزم وابن عبد البر وابن تيمية وابن القيم والألباني وغيرهم.

فلا بد أن نشير في البداية إلى مكانة البخاري ومسلم عند علماء الأمة. أما البخاري فلا خلاف في أنه أعلم بالحديث والرجال وأفقه من مسلم. وكلاهما من أئمة هذا الشأن. ومن هنا نعلم أنه إذا أخرج البخاري حديثاً ولم يخرجه مسلم، كان ذلك فيه دلالة على عِلّةٍ قد تكون

قادحة (وقد لا تكون). لأن شرط مسلم –غالباً– أسهل من شرط البخاري. وليس هذا على إطلاقه فقد يختلف اجتهادهما في توثيق الرجال. فظهر هنا تفوق صحيح البخاري وتقديمه على غيره. إذا أن البخاري قد يروي بالمعنى (وهذا نادرٌ للغاية كما ثبت بالمقارنة). ومسلم شديد العناية باللفظ ولا يحدث إلا من أصوله. فإذا اختلف اللفظ بينهما عن نفس الشيخ، كان لفظ مسلم هو الراجح. وقد يكون غير ذلك إن اختلف الشيخ. وقد وجدت من المفيد عن ترجيح اللفظ الرجوع إلى مسند أحمد. فإن أحمد كان عادة أعلى إسناداً من مسلم، مع شدة حرصه على الرواية باللفظ ومن أصوله وكتبه. وقد حرص أحمد على ذكر كل الأحاديث المشهورة التي قد تحتمل الصحة في مسنده. فالحديث الذي يخرجه البخاري أو مسلم، ولا يخرجه أحمد، هو حديث غريب. وقد يكون صحيحاً وقد لا يكون. ولكن هذه من الإشارات التي يجب الانتباه إليها.

والدراقطني على تأخر زمانه فهو سائر على منهج المتقدمين. وكتابه الذي كتبه في الانتقاد على الصحيحين معظمه في تبين العلل فقط دون تضعيف الأحاديث. فإن العلة تكون في الإسناد غالباً وليس في المتن. ثم إنها غالباً –في الصحيحين– تكون غير قادحة. فالضعيف من أحاديثهما ليس إلا قليل للغاية. وهذا لا يقدح بإمامة البخاري ولا مسلم، ولا بمكانة صحيحيهما. لكن الله يأبى العصمة لكتابٍ إلا كتابه العزيز. وقد تكفل ابن حجر في فتح الباري في الإجابة عن معظم ما انتقده الدراقطني للبخاري. وبقي صحيح مسلم لم يعتن به أحد عناية كافية. وشرح النووي له مختصر جداً غير كافٍ وليس فيه ما يشف الغليل.

ثم إننا نظرنا فيما انتقده الحفاظ على صحيحي البخاري ومسلم، فلم نجد ولا حديثاً موضوعاً واحداً. وإنما قد تجد أحاديث لها أصل لكن حصل فيها تخليط أو إدراج. وغالباً ما يبيّن ابنُ حَجَر الإدراجَ في صحيح البخاري. ثم لا بُدّ من التفريق بين ما علقه البخاري في صحيحه بصيغة جزم (وهو صحيح لكن على غير شرط كتابه)، وبين ما علقه بصيغة التمريض (وهو من نوع الحسن الضعيف الذي يَحتمِل الصحة إن لم يبين علته)، وبين ما أسنده في كتابه (وهو الصحيح على شرط البخاري). وهو أيضاً يتساهل في غير الأحكام كما ثبت لي بالاستقراء

وكما أشار إليه بعض الحفاظ. ولا بد من التفريق بين ما أخرجه مسلم في الأصول وبين ما أخرجه في الشواهد. فهو يرتب الأحاديث –عادةً– في كل بابٍ بحسب قوة إسنادها. فعندما يتعارض المتن الأول مع الثاني نقدّم الأول لأنه الأصل، بينا الثاني شاهد له.

كلام شيخ الإسلام عن المسألة

وقد وجدت كلاماً مختصراً لشيخ الإسلام ابن تيمية يوضح هذه الفروق. وهو من الجودة بمكان. فرأيت أن أنقله هنا وإن كنت أبغي أن أرجع لمناقشة هذه الأحاديث بتفصيل أكبر إن شاء الله.

قال الإمام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٨|١٧): «ومما قد يُسمّى صحيحاً، ما يصحّحه بعض علماء الحديث، وآخرون يخالفونهم في تصحيحه. فيقولون هو ضَعفٌ ليس بصحيح. مثل ألفاظٍ رواها مسلم في صحيحه، ونازعه في صِحتها غيره من أهل العلم: إما مِثلهُ أو دونه أو فوقه. فهذا لا يُجزم بصدقه إلا بدليل. مثل حديث ابن وعلة عن ابن عباس أن رسول الله r قال: «أيما إهابٍ دبغُ، فقد طهر». فإن هذا انفرد به مسلم عن البخاري، وقد ضعفه الإمام أحمد وغيره، وقد رواه مسلم.

ومثل ما روى مسلم أن النبي صلى الكسوف ثلاث ركعات وأربع ركعات. انفرد بذلك عن البخاري. فإن هذا ضعّفه حُذّاق أهل العلم. وقالوا أن النبي لم يصل الكسوف إلا مرةً واحدةً يوم مات ابنه إبراهيم. وفي نفس هذه الأحاديث التي فيها الصلاة بثلاث ركعات وأربع ركعات، أنه إنما صلى ذلك يوم مات إبراهيم. ومعلوم أن إبراهيم لم يمت مرتين، ولا كان له إبراهيمان. وقد تواتر عنه أنه صلى الكسوف يومئذ ركوعين في كل ركعة، كما روى ذلك عنه عائشة وابن عباس وابن عمرو وغيرهم. فلهذا لم يرو البخاري إلا هذه الأحاديث. وهذا حذف من مسلم. ولهذا ضعف الشافعي وغيره أحاديث الثلاثة والأربعة، ولم يستحبوا ذلك. وهذا أصح الروايتين عن أحمد.

ورُوِيَ عنه أنه كان يجوّز ذلك قبل أن يتبين له ضعف هذه الأحاديث. ومثله حديث مسلم: "إن الله خلق التربة يوم السبت، وخلق الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الإثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم يوم الجمعة". فإن هذا طَعَنَ فيه من هو أعلم من مسلم، مثل يحيى بن معين ومثل البخاري وغيرهما. وذكر البخاري أن هذا من كلام كعب الأحبار. وطائفةٌ اعتبرت صِحته مثل أبي بكر بن الأنباري وأبي الفرج ابن الجوزي وغيرهما. والبيهقي وغيره، وافقوا الذين ضعفوه. وهذا هو الصواب، لأنه قد ثبت بالتواتر أن الله خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام. وثبت أن آخر الخلق كان يوم الجمعة. فيلزم أن يكون أول الخلق يوم الأحد. وهكذا هو عند أهل الكتاب. وعلى ذلك تدل أسماء الأيام. وهذا هو المنقول الثابت في أحاديثَ وآثار أُخَر.

ولو كان أول الخلق يوم السبت وآخره يوم الجمعة لكان قد خَلَقَ في الأيام السبعة. وهو خلاف ما أخبر به القرآن. مع أن حُذّاقَ أهل الحديث يثبتون عِلّة هذا الحديث من غير هذه الجهة، وأن رواية فلان غَلِطَ فيه لأمورٍ يذكرونها. وهذا الذي يُسَمّى معرفة علل الحديث. بكون الحديث إسناده في الظاهر جيداً ولكن عُرِفَ من طريقٍ آخر أن راوية غلط فرفَعَهُ، وهو موقوف. أو أسنده وهو مرسَل. أو دخل عليه (أي على الرواي) حديثٌ في حديث. وهذا فنٌّ شريفٌ. وكان يحيى بن سعيد الأنصاري ثم صاحبه علي بن المديني ثم البخاري من أعلم الناس به. وكذلك الإمام أحمد وأبو حاتم. وكذلك النسائي والدارقطني وغيرهم. وفيه مصنفات معروفة. وفي البخاري نفسه ثلاثة أحاديث نازعه بعض الناس في صِحّتها. مثل حديث أبي بكرة عن النبي أنه قال عن الحسن «إن إبني هذا سيدٌ، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين». فقد نازعه طائفةٌ منهم أبو الوليد الباجي (والدارقطني)، وزعموا أن الحسن لم يسمعه من أبي بكرة. لكن الصواب مع البخاري وأن الحسن سمعه من أبي بكرة، كما قد بَيَّن ذلك في غير هذا الموضع. وقد ثبت ذلك في غير هذا الموضع. والبخاري أحذق وأخبر بالفن من مسلم.

ولهذا لا يتفقان على حديثٍ، إلا يكون صحيحاً لا ريب فيه. قد اتفق أهل العلم على صحته. ثم ينفرد مسلم فيه بألفاظٍ يُعرِضُ عنها البخاري. ويقول بعض أهل الحديث إنها ضعيفة. ثم قد

يكون الصواب مع من ضَعفها. كمثل صلاة الكسوف بثلاث ركعات وأربع. وقد يكون الصواب مع مسلم. وهذا أكثر. مِثلَ قوله في حديث أبي موسى: «إنما جعل الإمام ليؤتمّ به. فإذا كبّر فكبروا. وإذا قرأ فأنصتوا». فإن هذه الزيادة صححها مسلم، وقبله أحمد بن حنبل وغيره، وضعّفها البخاري. وهذه الزيادة مطابقة للقرآن. فلو لم يرد بها حديث صحيح، لوجب العمل بالقرآن. فإن في قوله:]وإذا قُرِئَ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون[أجمع الناس على أنها نزلت في الصلاة، وأن القراءة في الصلاة مُرادةٌ من هذا النص».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة" (ص٨٦)، وهو في "مجموع الفتاوى" (١ | ٢٥٦): «ولا يبلغ تصحيح مسلم مبلغ تصحيح البخاري. بل كتاب البخاري أجلُّ ما صُنِّف في هذا الباب. والبخاري من أعرف خلق الله بالحديث وعِلله، مع فقهه فيه. وقد ذكر الترمذي أنه لم ير أحداً أعلم بالعلل منه. ولهذا كان من عادة البخاري إذا روى حديثاً اختُلِفَ في إسناده أو في بعض ألفاظه، أن يذكر الاختلاف في ذلك، لئلا يغترَّ بذكره له بأنه إنما ذكره مقروناً بالاختلاف فيه. ولهذا كان جمهور ما أُنكر على البخاري مما صحّحه، يكون قوله فيه راجحاً على قول من نازعه. بخلاف مسلم بن الحجّاج، فإنه نوزع في عدة أحاديث مما خرجها، وكان الصواب فيها مع من نازعه.

١– كما روى في حديث الكسوف أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بثلاث ركعات وبأربع ركعات، كما روى أنه صلى بركوعين. والصواب أنه لم يصل إلا بركوعين، وأنه لم يصل الكسوف إلا مرة واحدة يوم مات إبراهيم. وقد بَيَّن ذلك الشافعي. وهو قول البخاري وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. والأحاديث التي فيها الثلاث والأربع فيها أنه صلاها يوم مات إبراهيم. ومعلومٌ أنه لم يمت في يومي كسوف ولا كان له إبراهيمان. ومن نقل أنه مات عاشر الشهر فقد كذب.

٢– وكذلك روى مسلم: "خَلَقَ اللهُ التربةَ يوم السبت". ونازعه فيه من هو أعلم منه كيحيى بن معين والبخاري وغيرهما، فبينوا أن هذا غلط ليس هذا من كلام النبي r. والحجة مع هؤلاء، فإنه قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أن الله تعالى خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأن

آخر ما خلقه هو آدم، وكان خلقه يوم الجمعة. وهذا الحديث المختلف فيه يقتضي أنه خلق ذلك في الأيام السبعة. وقد رُوِي إسنادٍ أصح من هذا أن أول الخلق كان يوم الأحد.

٣– وكذلك روى أن أبا سفيان لما أسلم طلب من النبي أن يتزوج بأم حبيبة وأن يتخذ معاوية كاتباً. وغلَّطه في ذلك طائفة من الحفاظ.

ولكن جمهور متون الصحيحين متفق عليها بين أئمة الحديث تلقوها بالقبول وأجمعوا عليها وهم يعلمون علما قطعيا أن النبي قالها. وبسط الكلام في هذا له موضع آخر».

أسطورة تصحيح أبي زرعة لصحيح مسلم

سنذكر –مستعينين بالله– عدة أحاديث في صحيح مسلم، انتقدها أبو زرعة الرازي. فهذا كله مما يقدح في القصة التي ذكرها ابن الصلاح في "صيانة صحيح مسلم" (ص٦٧) وهي: «وبلغنا عن مكي بن عبدان... قال: وسمعت مسلماً يقول: عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي، فكل ما أشار أن له علة تركته، وكل ما قال إنه صحيح وليس له علة أخرجته». انتهى. فهذه القصة لم يذكر لها ابن الصلاح إسناداً، وإنما قال: "بلَغَنَا". و "بلغنا" أخت "زعموا"!

وقد ذكرها قبله أبو علي الغساني فقال ورُوِّينا عن أبي حاتم مكي بن عبدان، ولم يذكر إسناده. وذكرها أبو بكر بن غزرة قال: «ذَكَرَ مكيّ بن عبدان...» وبينهما انقطاع. ولعل مما يدل على بطلانها كذلك هذه القصة المشهورة التي حصلت في انتقاد أبي زرعة لمسلم لإخراجه عن ضعفاء. وهي ثابتة مروية في أجوبة أبي زرعة للبرذعي (٢ | ٦٧٤) وتاريخ بغداد (٤ | ٢٧٢) وسير أعلام النبلاء (١٢ | ٥٧١).

أسطورة تصحيح أحمد بن حنبل لصحيح مسلم

ومن الخرافات الأخرى التي يروجونها أن كل ما أخرجه مسلم قد أجمع على صحته أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعثمان بن أبي شيبة وسعيد بن منصور الخراساني. وقد زعم ذلك البلقيني في "محاسن الاصطلاح" (ص٣٨). ونستغني عن الإجابة عن هذا بكونهم عاجزين عن إثباته.

وقد انتهى مسلم من تأليف صحيحه سنة ٢٤٢ بعد موت هؤلاء. كما أن أحمدا قد أعل حديث الكساء وأخرجه مسلم.

أسطورة تصحيح العقيلي لصحيح البخاري

وقد ذكر ابن حجر تهذيب التهذيب (٩|٤٦): قال مسلمة في "الصلة": «سمعت بعض أصحابنا يقول: سمعت العقيلي يقول: لما ألّفَ البخاري كتابه "الصحيح"، عرضه على ابن المديني ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وغيرهم، فامتحنوه (وفي رواية أخرى: فاستحسنوه). وكلهم قال: كتابك صحيح إلا أربعة أحاديث. قال العقيلي: "والقول فيها قول البخاري، وهي صحيحة"». وهذا لا يصحّ فإن في إسناده رجلاً مجهولاً. ومسلمة لم يلتزم الصحة في كل ما يحكيه عن البخاري، فقد ذكر حكايات أخرى عنه ورد عليه ابن حجر في نفس الصفحة وبين بطلانها.

والقصة السابقة تشعر أن العقيلي يقول بتصحيح كل ما أخرجه شيخه البخاري. وهذا باطل، فقد ضعّف العقيلي عدداً من أحاديث صحيح البخاري. وعلى سبيل المثال حديث همام بن يحيى في الأبرص. وقد رواه العقيلي في ضعفاءه (٤ | ٣٦٩) من طريق شيخه البخاري، ثم ضعّفه واعتبره من كلام عبيد بن عمير. هذا رغم اتفاق البخاري (٣| ١٢٧٦ #٣٢٧٧) ومسلم (٤ | ٢٢٧٥ #٢٩٦٣) على تصحيحه.

وسبب تضعيف العقيلي للحديث هو أن هماماً هذا ضعيف الحفظ ثقة في كتابه. كذا نص الساجي وأبو حاتم ويزيد بن زريع. بل نقل عفان عن هماماً إقراره بذلك. فكأن العقيلي يميل إلى أن هماماً قد حدث بهذا الحديث من حفظه. وليس الحديث عند أحمد، مما يدل على تضعيفه له، بل ليس عند أصحاب السنن. والحديث قد رواه البخاري ومسلم من طريق همام، عن إسحاق، عن ابن أبي عمرة، عن أبي هريرة مرفوعاً. لكن العقيلي رواه أولاً عن إسحاق موقوفاً عليه من قوله، ثم رواه بإسنادٍ صحيحٍ إلى عبيد بن عمير موقوفاً على قوله.

فقال في "الضعفاء" (٤ | ٣٧٠): «حدثنا جعفر بن أحمد حدثنا أحمد بن جعفر المعقري (مستور) حدثنا النضر بن محمد (مستور) حدثنا عكرمة بن عمار (فيه كلام) حدثنا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة قال: "كان ثلاثة في بني إسرائيل..." فذكر مثله. حدثنا محمد بن إدريس قال حدثنا الحميدي حدثنا سفيان (بن عيينة) حدثنا عمرو بن دينار (المكي) أنه سمع عبيد بن عمير يقول: "كان ثلاثة أعمى ومقعد وآخر به زمانة —قد ذكر لنا عمرو فنسيتها— وكانوا محتاجين، فأعطى هذا بقرة وهذا شاة...". وذكر الحديث. قال أبو جعفر العقيلي: وهذا أصل الحديث من كلام عبيد بن عمير وقصصه كان يقص به».

وعبيد بن عمير هذا هو قاص مكة ومن خيرة التابعين، وله رؤية وليس له صحبة. فالعقيلي رجّح أن يكون إسحاق قد أخذ هذه القصة من قول عبيد بن عمير، وأخطأ همام من حفظه فجوّدها. قلت: وهذا محتمل، لكن الأرجح أن يكون عبيد بن عمير قد أخذها من حديثٍ مرفوعٍ سمعه من أحد الصحابة. ثم إن إسناد القصة —التي وقف فيها العقيلي القصة على إسحاق— مغموز. وقد يكون إسحاق حَدّث بها مرةً بغير إسناد. وإنما نقول ذلك لاتفاق البخاري ومسلم على تصحيح القصة، ولأنها ليست في الأحكام. والله أعلم.

الأحاديث والروايات الضعيفة:

١. حديث أبي تراب

جاء في صحيح مسلم (٤ | ١٨٧١ #٢٤٠٤): حدثنا قتيبة بن سعيد ومحمد بن عباد وتقاربا في اللفظ قالا: حدثنا حاتم —وهو بن إسماعيل— عن بكير بن مسمار عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه. قال (بكير): أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً فقال: ما منعك أن تسب أبا التراب؟ فقال: أما ما ذكرت ثلاثا قالهن له رسول الله r فلن أسبه. لأن تكون لي واحدة منهن أحب إليّ من حمر النعم. سمعت رسول الله r يقول له خلفه في بعض مغازيه. فقال له علي: يا رسول الله خلفتني مع النساء والصبيان؟ فقال له رسول الله r: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبوة بعدي؟ وسمعته يقول يوم خيبر: لأعطين الراية رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله. قال: فتطاولنا لها. فقال: ادعوا لي علياً. فأتي به ارمد،

فبصق في عينه، ودفع الراية إليه، ففتح الله عليه. ولما نزلت هذه الآية {فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم} دعا رسول الله r عليا وفاطمة وحسنا وحسيناً، فقال: اللهم هؤلاء أهلي.

الحديث أخرجه الترمذي (٥|٦٣٨) وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه». وقال البزّار في البحر الزخار (٣|٣٢٥): «وهذا الحديث بهذا اللفظ فلا نعلم رواه، إلا بكير بن مسمار عن عامر بن سعد عن أبيه».

قلت: بكير بن مسمار لا يحتج به في مثل هذا. قال عنه ابن حجر في التقريب: «صدوق». وقال الذهبي في الكاشف: «فيه شيء». و قال العجلي (متساهل): «ثقة». و قال النسائي: «ليس به بأس» (وهذا دون التوثيق). و قال أبو أحمد بن عدي: «مستقيم الحديث». وقال البخاري: «فيه نظر» كما في تهذيب الكمال. وذكر له هذا الحديث في التاريخ الكبير (٢|١١٥) وقال: «فيه بعض النظر»، وما روى له شيئاً. وذكره العقيلي في ضعفاءه (#١٩١). وقال ابن حزم في المحلى (٩|٤٧): «بكير بن مسمار ضعيف». وقال عنه الذهبي في "المغني في الضعفاء" (١|١٨٠): «صدوق، لينه ابن حبان البستي وابن حزم وقال البخاري: فيه نظر».

المدة التي بين وفاة بكير ووفاة سعد هي ٩٨ سنة، أي قرابة قرن كامل، فلا شك في عدم سماع بكير من سعد. كلمة "أَمَرَ معاوية سعداً" هي من كلام بكير لا من كلام سعد، إذ لو كانت من كلام سعد لقال "أمرني معاوية". فيكون قد روى بالمعنى وتصرف بالألفاظ. فقد جاء الحديث عند الحاكم عن بكير بن مسمار قال: سمعت عامر بن سعد يقول: قال معاوية لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما: «ما يمنعك أن تسب ابن أبي طالب؟». فهذا إسناد متصل.

أما قول معاوية "ما منعك أن تسب أبا التراب" فهو استفسار عن عدم سب سعد، ولم يأمره بذلك. يقول النووي في شرحه: «قول معاوية هذا، ليس فيه تصريح بأنه أمر سعداً بسبه، وإنما سأله عن السبب المانع له من السب، كأنه يقول هل امتنعت تورعاً أو خوفاً أو غير ذلك. فإن

كان تورعاً وإجلالاً له عن السب، فأنت مصيب محسن، وإن كان غير ذلك، فله جواب آخر. ولعل سعداً قد كان في طائفة يسبّون، فلم يسب معهم، وعجز عن الإنكار وأنكر عليهم فسأله هذا السؤال. قالوا: و يَحتمِل تأويلاً آخر أن معناه: ما منعك أن تخطئه في رأيه واجتهاده، وتظهر للناس حسن رأينا واجتهادنا وأنه أخطأ».

وقد حصل اضطراب كبير في الحديث. فقد رواه ابن ماجة (١ | ٤٥) من طريق ابن سابط عن سعد بن أبي وقاص قال قدم معاوية في بعض حجاته فدخل عليه سعد فذكروا عليا فنال منه فغضب سعد وقال تقول هذا لرجل سمعت رسول الله r يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه. وسمعته يقول: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي. وسمعته يقول: لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله.

وابن سابط لم يسمع من سعد بن أبي وقاص كما نص يحيى بن معين. ومعاوية t كان بالشام وقت الفتنة ولم يلتق بسعد t إلا في حجته سنة ٥١ هجرية. وقد قدم لمكة للحج ومرة بطريقه للمدينة و دعا الناس لبيعة ابنه يزيد. فهل كان هذا الجو المتوتر القلق مناسباً حتى يطلب معاوية من الناس سب علي بعد سنوات طويلة من هدوء الفتنة؟ وهل يعقل هذا من داهية العرب معاوية؟

وقد رواه النسائي في السنن الكبرى (٥ | ١٤٤) قال: أخبرني عمران بن بكار بن راشد قال حدثنا أحمد بن خالد (جيد) قال حدثنا محمد (بن إسحاق، مدلّس) عن عبد الله بن أبي نجيح عن أبيه (ثقة): أن معاوية ذكر علي بن أبي طالب فقال سعد بن أبي وقاص: والله لأن تكون لي إحدى خلاله الثلاث، أحب إلي من أن يكون لي ما طلعت عليه الشمس. لأن يكون قال لي ما قاله له حين رده من تبوك: أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي، أحب إلي أن يكون لي ما طلعت عليه الشمس. ولأن يكون قال لي ما قال في يوم خيبر: لأعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه ليس بفرار، أحب إلي من أن يكون لي ما طلعت عليه الشمس. ولأن أكون كنت صهره على ابنته لي منها من الولد ما له، أحب إلي من أن يكون لي ما طلعت عليه الشمس.

وهذه الرواية حكاها مطولة ابن كثير في "البداية والنهاية" وأنها حدثت في دار معاوية بمكة بعد إتمام مناسك الحج. وليس فيها أن ليس فيها أن معاوية أمر سعداً بشيء، ولا أن معاوية سأل سعداً عن سبب عدم شتمه لعلي. وليس فيها ذكر لأسطورة الكساء. فبجمع الروايات يتبين لنا ما يلي:

١) جاء في رواية بكير من مسمار عند الحاكم في المستدرك (٣|١١٧) والنسائي في السنن الكبرى (٥|١٢٢): «والله ما ذكره معاوية بحرف حتى خرج من المدينة». وهذه الرواية قال عنها الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذه السياقة». وعند البزار أن سعداً قال: «فلا والله ما ذكره ذلك الرجل بحرف حتى خرج من المدينة».

٢) بينما الرواية الأخرى التي يرويها ابن إسحاق قد حدثت في مكة. فهل يعقل أن معاوية شاهد سعداً مرة ثانية وسأله مرة ثانية عن عدم سبه لعلي وهو يعلم جوابه؟!

كما أننا نلاحظ اضطراباً كبيراً في الفضيلة الثالثة لعلي:

أ- في رواية ابن سابط (عند ابن ماجة) هي حديث «من كنت مولاه فعلي مولاه».

ب- وفي رواية قتيبة بن سعيد عن حاتم بن إسماعيل عن بكير بن مسمار (عند مسلم والترمذي) هي في قصة مباهلة نصارى نجران المتعلقة بالآية: {فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم}.

ت- وفي رواية هشام بن عمار عن حاتم عن بكير (في سنن النسائي الكبرى ٥|١٠٧) هي في قصة الكساء المتعلقة بالآية: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت}. ورواية أبي بكر الحنفي عن بكير (عند البزار) تشير لقصة الكساء دون ذكر الآية.

ث- في رواية ابن إسحاق أن الفضيلة الثالثة لعلي مرة هي مصاهرته للنبي r.

فهذا اضطراب واضح بالحديث، مع ضعف كل تلك الأسانيد، مع العلم أن القصة واحدة. وما رواه ابن إسحاق يشبه أن يكون هو القصة الحقيقة لما حدث بين معاوية وسعد. و بكير

بن مسمار رجل صدوق لكنه ليس بالحافظ، فوهم بالقصة واختلط عليه الأمر فأضاف قصة الكساء بدلاً من المصاهرة. أما ابن سابط فقد روى القصة عن ضعيف.

٢. حديث لا يبغض علي إلا منافق

أخرج مسلم في صحيحه (١|٨٥): أن رسول الله r قال: «آية المنافق بغض الأنصار، وآية المؤمن حب الأنصار». وأخرج مسلم مثل هذا عن أنس والبراء وأبي هريرة وأبي سعيد. وهذا الحديث متواترٌ بهذا المعنى، لا خلاف في صحته. وليس في متنه إشكال. إلا أن مسلم أخرج في الشواهد من طريق الأعمش (مدلّس عن كذابين) عن عدي بن ثابت (رافضي) عن زِرّ (بن حبيش) قال: قال علي بن أبي طالب t: «والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إنّه لعهد النبي الأمّي r إليّ أنّ لا يحبني إلا مؤمن، ولا يبغضني إلا منافق».

وهذا الحديث انتقده الحافظ الدارقطني في "الإلزامات والتتبع" (#١٤٢). وهو معلولٌ من عدة وجوه:

١– تفرَّد بهذا الحديث الأعمش عن عدي بن ثابت عن زر عن علي. وجاء في كل طرقه بالعنعنة. وقد روي عن غير الأعمش عن عدي، ولا يصح كما ذكر البزار في منسده المعلّل (٢|١٨٢) والذهبي في السّير (١٢|٥٠٩) والدارقطني في عِلَلِه (٣|٢٠٣) وأبو حاتم في عِلَلِ ابنه (٢|٤٠٠).

٢– عدي بن ثابت الكوفي كان شيعياً من غلاة الشيعة. وانظر ترجمته في تهذيب التهذيب (٧|١٤٩). قال أبو حاتم عنه: «صدوق، وكان إمام مسجد الشيعة وقاصّهم». وقال ابن معين: «كان يفرط في التشيع». وقال الجوزجاني: «مائلٌ عن القصد». وقال شعبة: «كان من الرفّاعين». وقال أحمد: «ثقة، إلا أنه كان يتشيع». وقال الذهبي في "المغني في الضعفاء" (٢|٤٣١): «عدي بن ثابت: تابعي كوفي شيعي جلد، ثقة مع ذلك. وكان قاصَّ الشيعة

وإمام مسجدهم. قال المسعودي (وهو شيعي): ما أدركنا أحداً أقْوَلَ بقول الشيعة من عدي بن ثابت. وفي نَسَبِهِ اختلاف. وقال ابن معين: شيعيٌّ مُفرط. وقال الدارقطني: رافضيٌّ غال».

وقد ذكر ابن حجر في مقدمة فتح الباري (١ | ٤٢٥) كثيراً من هذه النقول وأقرها. ولم يجد لأن يدافع عن إخراج البخاري له إلا بقوله: «وما أخرج له في الصحيح شيء مما يقوي بدعته». قلت أما البخاري فلم يخرج له مما يقوي بدعته، ولَنِعْمَ ما فعل. وأما مسلم فاجتهد وأخرج له هذا الحديث المعلول.

٣- فعدي بن ثابت إذاً:

- رافضيٌّ مبتدع.
- غالٍ يُفرط في التشيع.
- داعية من كبار علماء الشيعة، وإمام مسجدهم، وقاصّهم.
- كوفي!
- يشهد له الشيعة بأنه من أعلمهم.

وقد علمنا أن مذهب أهل الحديث أن لا يُروى عن المبتدع الغالي إذا كان داعية فيما ينصر مذهبه. ومع أنه ثقة غير متهَم، إلا أننا لا نستبعد عليه أن يرويه عن ضعيف عن زر ثم يدلسه. وعدي كوفيٌّ كذلك. وقد اتفق علماء الحديث على أن أكثر أهل الأرض تدليساً هم أهل الكوفة. قال يزيد بن هارون: «قدمت الكوفة، فما رأيت بها أحداً لا يدلس، إلا ما خلا مسعراً (أي مسعر بن كدام: ت١٥٥) وشريكاً (قلت: شريك كان يدلس كذلك)».

ولذلك نهى السلف عن الرواية عن مثل هذا فيما ينصر مذهبه. ومن هنا أتى التفريق بين الداعية وغير الداعية. ووجه ذلك -كما أشار ابن حجر في الميزان- أن المبتدع إذا كان داعية، كان عنده باعث على رواية ما يشيد به بدعته. وكبار التابعين أطلقوا ذلك كما قال ابن سيرين: «لم يكونوا (أي الصحابة وكبار التابعين من طبقته) يسألون عن الإسناد، حتى وقعت الفتنة.

فلما نظروا من كان من أهل السنة أخذوا حديثه. ومن كان من أهل البدعة تركوا حديثه». وقد نقل الشافعي أن جمهور المحدثين يقول برد رواية الرافضي الداعية ولو كان صدوقاً، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد أيضاً. وقد ذكر الخطيب في "الجامع لأخلاق الراوي" (١ | ١٣٧): عدة آثار عن السلف في ذلك في باب «في ترك السماع من أهل الأهواء والبدع».

ونقل ابن حِبّان الإجماع على عدم الاحتجاج بالمبتدع الداعية (فيما يروج بدعته) عن كل من يُعْتَد بقوله في الجرح والتعديل. فقال في كتابه المجروحين (٣ | ٦٤): «الداعية إلى البدع، لا يجوز أن يُحتَجّ به عند أئمتنا قاطبةً. لا أعلم بينهم فيه خلافاً». وقال الحاكم في معرفة علوم الحديث (ص١٥): «ومما يحتاج إليه طالب الحديث في زماننا هذا: أن يبحث عن أحوال المحدث أولاً: هل يعتقد الشريعة في التوحيد؟ وهل يُلزم نفسه طاعة الأنبياء والرسل صلى الله عليهم فيما أوحي إليهم ووضعوا من الشرع؟ ثم يتأمل حاله: هل هو صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه؟ فإن الداعي إلى البدعة لا يُكتب عنه ولا كرامة، لإجماع جماعة من أئمة المسلمين على تركه». فقد نقل الإجماع كذلك على ترك المبتدع الداعية لبدعته. والإمام مسلم موافقٌ نظرياً لهذا الإجماع إذ قال في مقدّمة صحيحه: «وأعلم وفقك الله أنّ الواجب على كُلِّ أحدٍ عَرَفَ التمييز بين صحيح الروايات وسقيمها وثِقات الناقلين لها من المتهمين: أن لا يروي منها إلا ما عرف صحة مخارجه والستارة في ناقليه، وأن يتقي منها ما كان منها عن أهل التهم والمعاندين من أهل البدع». وإنما لم يَعرف عن عدي هذا رفضه وغلوه في التشيع. ومن عَلِم حجة على من لا يعلم.

٤- تدليس سليمان بن مهران الأعمش. وهو ثقة كوفي فيه تشيع، لكنه مشهور بتدليسه. قال عنه الحافظ العلائي في جامع التحصيل (١ | ١٨٨): «مشهورٌ بالتدليس، مكثرٌ منه». وكان يدلس عن ضعفاء أيضاً، وقد يدلّس تدليس تسوية. وقد وصفه بذلك الخطيب كما في "الكفاية" (ص٣٦٤)، ونقل في (ص٣٦٥) عن عثمان بن سعيد الدارمي أن الأعمش ربما فعل ذا.

قلت: وهذا هو سبب وجود المناكير في حديثه رغم أنه حافظ ثبت. قال ابن المبارك: «إنما أفسد حديث أهل الكوفة أبو إسحاق والأعمش لكم». وقال المغيرة: «أهلك أهل الكوفة أبو إسحاق وأعيمشكم هذا». وقال أحمد بن حنبل: «منصور أثبت أهل الكوفة، ففي حديث الأعمش اضطراب كثير». وقال ابن المديني: «الأعمش كان كثير الوهم في أحاديث هؤلاء الضعفاء». وقال سليمان الشاذكوني: «من أراد التديّن بالحديث، فلا يأخذ عن الأعمش ولا عن قتادة، إلا ما قالا: سمعناه». وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (٣|٣١٦): «وهو يدلس، وربما دلس عن ضعيف، ولا يدري به. فمتى قال حدثنا، فلا كلام. ومتى قال عن، تطرق إليه احتمال التدليس، إلا في شيوخ له أكثر عنهم كإبراهيم وابن أبي وائل وأبي صالح السمان». قلت وروايته ليست عن شيخ أكثر عنه، فاحتمال التدليس ما يزال موجوداً.

والأسوأ أنه مكثر من التدليس عن الكذابين والضعفاء المتروكين. قال الحافظ العلائي في جامع التحصيل (١|١٠١): «قال أبو معاوية: كنت أحدث الأعمش عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد. فيجيء أصحاب الحديث بالعشي، فيقولون: حدثنا الأعمش عن مجاهد بتلك الأحاديث. فأقول: أنا حدثته عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن مجاهد. والأعمش قد سمع من مجاهد. ثم يراه يدلس عن ثلاثة عنه، وأحدهم متروك، وهو الحسن بن عمارة». وقد نقل ابن عبد البر في التمهيد (١|٣٠) عن أئمة الحديث عدم قبول تدليس الأعمش: «قالوا لا نقبل تدليس الأعمش، لأنه إذا وقف، أحال على ملأ، يعنون ثقة. إذا سألته عمن هذا؟ قال عن موسى بن طريف (كذاب من غلاة الشيعة) وعباية بن ربعي (ملحد غال كما ذكر العقيلي ٣|٤١٥) والحسن بن ذكوان (منكَر الحديث)».

٥- وجود النكارة في هذا الحديث. فإن الثابت أن هذا في حق الأنصار كلهم، لا في حق رجل معين، وإن كان خيراً من أيٍّ من رجالهم. وقد علمنا أن العباس t قد سب علياً t في بعض ما جرى بينهما في مجلس عمر أشد السب، والقصة مشهورة أخرجها البخاري في صحيحه. على أن الشطر الأول به فيه نكارة أيضاً من جهة أن روح الله عيسى بن مريم r، لا ريب أنه أفضل من عليٍّ t كما أجمع المسلمون قاطبة. بل الشك بذلك كفرٌ معلوم. ومع ذلك

فقد أحب عيسى r قومٌ من النصارى لا نرتاب في كفرهم. وقد أحب علياً قومٌ من الباطنية لا دين لهم ولا خلاق. فكيف لا يحبه إلا مؤمن؟!

وبسبب هذه النكارة الشديدة، فقد ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٧ | ١٦٩) حديث الطائر وحديث "من كنت مولاه فعلي مولاه" ثم ذكر هذا الحديث وقال: «وهذا أشكل الثلاثة. فقد أحبه قوم لا خَلاقَ لهم. وأبغضه بجهلٍ قومٌ من النواصب. فالله أعلم». قلت: هذا صحيح. فليس في كل الأحاديث الضعيفة التي أعرفها في كتب السنة المشهورة حديثٌ يدعم بدعة الرفض أكثر من هذا الذي أخرجه مسلم. فنحن نعلم أنه قد أحب علياً قوماً من العصاة ممن لا خلاق لهم. فهل أصبحوا مؤمنين بحبهم له؟ وأبغضه قومٌ من النواصب، ولم يُكَفّرهم أحدٌ بمجرد بغضهم له.

وقد علمنا بالضرورة من دين الإسلام أن محمداً رسول الله r أفضل من عليٍّ بلا شك. وقد أحبه قومٌ من الكفار وأثنوا عليه، حتى سماه برنارد شو "منقذ البشرية". وتسائل لمارتين "هل من رجُلٍ أعظم منه؟". واعتبره جولياس ماسرمان (اليهودي) أعظم من موسى عليه السلام. وسماه البرفسور الهندي راووه "النموذج المثالي للحياة البشرية". وكثير من المفكرين من غير المسلمين أحبوا النبي r وأثنوا عليه ومدحوه، مع العلم أنهم قرؤوا سيرته من المصادر الصحيحة. فهل هؤلاء الكفار صاروا مؤمنين بمجرد محبته؟!

٦– هذا الحديث لو كان صحيحاً لكان عليٌّ t أمر بترديده كل خطبة جمعة على المنابر. ولتناقله الناس من أهل الكوفة الكافة عن الكافة. و الواقع –حسب رؤيتي– أنه حتى علي t لم يكن على علم بهذا الحديث! فهذا الحديث رغم مما يكون له حجة قوية على خصومه، فإنه لم يستعمله في أي من مراسلاته أو خِطَبه. ولو كان كذلك لتناقله أهل الكوفة الثقات المعروفين تشيعهم له. فإن تفرد هذا الحديث عن طريقٍ معنعن فيه مدلِّسٌ عن كذابين، وفيه رافضي داعيةٍ غالٍ، يبعث الشك في الحديث. وزر بن حبيش كان علوياً و روى عنه الكثير من المحدثين. أفيُعقل أن يمسك على هذا الحديث، فلا يرويه عنه إلا رافضي واحد خلال حياته كلها التي

كان فيها بالكوفة؟ من حيث الإمكان العقلي المجرد: ممكن. لكن من حيث الواقع، أرى أن هذا فيه نظر.

مناقشة المعترضين علينا

١- قولهم أن الأعمش قد صرح بالتحديث عند العدني (#١٤). قلت: الراوي عن الأعمش هو يحيى بن عيسى، وهو ضعيف جداً. قال عنه ابن معين: «لا يُكتب حديثه». وتفرده عن أصحاب الأعمش الثقات يثبت وهمه. وهو ممن لا يُعتبر به أصلاً.

٢- زعمهم بأن شُعبة قد روى هذا الحديث عن الأعمش. قلنا لم يصح ذلك قطعاً. وقد تفرد بتلك الرواية حسان بن حسان، وهو ضعيف. وتفرده عن أصحاب شعبة الثقات دليلٌ على وهمه فيه. ولذلك جزم أبو حاتم الرازي في علله (٢|٤٠٠) باستحالة رواية شعبة لمثل هذا. وقد بيّنا ذلك في العلة الأولى.

٣- زعمهم بأن الأعمش قد توبع. قال أبو نعيم في حلية الأولياء (٤|١٨٥): «ورواه كثير النواء (شيعي غالي ضعيف) وسالم بن أبي حفصة (شيعي غالي ضعيف) عن عدي». قلت: هؤلاء من غلاة الشيعة وضعفهم شديد يوجب عدم اعتبارهم أصلاً.

وقال أبو نعيم: حدثنا محمد بن المظفر ثنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار ثنا عبد الرحمن بن صالح ثنا علي بن عباس (ضعيف) عن سالم بن أبي حفصة (ضعيف) و كثير النواء (شيعي متروك) عن عدي بن حاتم (الظاهر أنه عدي بن ثابت نفسه) عن زر بن حبيش عن علي بن أبي طالب قال رسول الله r: «إن ابنتي فاطمة يشترك في حبها الفاجر والبر. وإني كتب إلي أو عهد إلي أنه لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق». وهذا إسنادٌ شديد الضعف.

قال أبو نعيم: «وممن روى هذا الحديث عن عدي بن ثابت سوى ما ذكرنا: الحكم بن عتيبة وجابر بن يزيد الجعفي والحسن بن عمرو الفقيمي وسليمان الشيباني وسالم الفراء ومسلم الملائي والوليد بن عقبة وأبو مريم وأبو الجهم والد هارون وسلمة بن سويد الجعفي وأيوب وعمار ابنا شعيب الضبعي وأبان بن قطن المحاربي».

قلت: قد رأينا الأسانيد المظلمة المتهالكة التي ذكرها أبو نعيم سابقاً. ولو كان عنده عن هؤلاء شيء صحيح لذكره يقيناً. ولكنت رأيته في الكتب المشهورة. ولكنه لتشيعه يأتينا بأسانيد واهية باطلة محاولاً تقوية الحديث بها. مع أنه إن كان الرواة متهمين أو شديدي الضعف فإنه لا يُعتبر بهم أصلاً. وكتاب الحلية مليء بالموضوعات والأباطيل. قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٨ | ٧٢): «وهذه الكتب (أي كتب الزهد والتصوف) وغيرها، لا بُد فيها من أحاديث ضعيفة وحكايات ضعيفة، بل باطلة. وفي الحلية من ذلك قطع».

٤- زعمهم بأن عدي بن ثابت لم يتفرد بالحديث. قال أبو نعيم: «ورواه عبد الله بن عبد القدوس عن الأعمش عن موسى بن طريف عن عبادة بن ربعي عن علي مثله». قلت: عبد الله بن عبد القدوس أبو صالح الكوفي. قال يحيى: «ليس بشيء. رافضيٌّ خبيث». وقال النسائي: «ليس بثقة» (وهذا جرحٌ شديدٌ وطعن بالعدالة). وقال الدارقطني: «ضعيف». قال ابن عدي: «عامة ما يرويه في أهل البيت».

٥- زعمهم بوجود شواهد للحديث ذكرها الطبراني في المعجم الأوسط (٢ | ٣٣٧) من طريق الشيعي محمد بن كثير الكوفي، وهو ضعيف جداً قد حَرّق أحمد حديثه. وما أخرجه أبو يعلى في مسنده (١٢ | ٣٣١) من طريق الشيعي أبو نصر عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري الضعيف. قلت: قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٩ | ١٣٣) عن أحد هذه الشواهد عن ابن عباس: «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات. إلا أن في ترجمة أبي الأزهر أحمد بن الأزهر النيسابوري أن معمراً كان له ابن أخ رافضي فأدخل هذا الحديث في كتبه. وكان معمر مهيباً لا يُراجَع. وسمعه عبد الرزاق». وقد روى عدد من كذابي الشيعة شواهد أخرى تجدها في ميزان الاعتدال (٣ | ٦٣) و (٤ | ١٣٦) و (٧ | ٤٦)، ولسان الميزان (٢ | ٤٤٦)، والكامل (٤ | ٢٢٦)، وكتب الموضوعات.

وهذه الشواهد كلها لا قيمة لها لأنها تصدر عن كذابين ومتهمين ولأنها تصدر عن غلاة في الرفض والتشيع.

٦– ونحن نعود ونسألهم: من هو أفضل: علي بن أبي طالب أم عيسى بن مريم رسول الله؟

٣. حديث الثقلين

أخرج أحمد في مسنده: قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أبي حيان التيمي (ثقة متفق عليه) قال حدثني يزيد بن حيان التيمي (مُوثّقٌ فيه جهالة) قال: انطلقت أنا و حُصَيْنُ بن سَبْرَةَ وعمر بن مسلم إلى زيد بن أَرْقَمَ. فلما جلسنا إليه، قال له حُصين: «لقد لقيت يا زيد خيراً كثيراً. رأيتَ رسول الله r وسمعت حديثه وغَزَوت معه وصليت معه. لقد رأيت يا زيد خيراً كثيراً. حدِّثنا يا زيد ما سمعت من رسول الله r». فقال: «يا ابن أخي. والله لقد كَبُرَتْ سِنِّي، وَقَدُمَ عهدي، ونسيتُ بعض الذي كنت أعي من رسول الله r. فما حدثتكم فاقبلوه. وما لا، فلا تُكَلِّفُونِيهِ». ثم قال: قام رسول الله r يوماً خطيباً فينا بماءٍ يُدعى خُمًّا بين مكة والمدينة. فحمِد الله تعالى وأثنى عليه، ووعظ وذَكَّرَ. ثم قال: «أما بعد. ألا يا أيها الناس إنما أنا بَشَرٌ يوشك أن يأتيني رسول ربي –عز وجل– فأُجيب. وإني تاركٌ فيكم ثَقَلَين. أولهما: كتاب الله –عز وجل– فيه الهدى والنور. فخذوا بكتاب الله تعالى واستمسكوا به». فَحَثَّ على كتاب الله ورَغَّبَ فيه. قال: «وأهلُ بيتي. أُذَكِّرُكُمْ اللهَ في أهلِ بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي. أذكركم الله في أهل بيتي». فقال له حصين: «ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نِساؤهُ من أهل بيته؟». قال: «إن نساءَهُ من أهل بيته. ولكنّ أهلَ بيته مَن حُرِمَ الصدقة بعدَه». قال: «ومن هم؟». قال: «هم آل علي، وآل عَقِيل، وآل جعفر، وآل عباس». قال: « أَكُلُّ هؤلاء حُرِمَ الصدقة؟». قال: «نعم».

وهذا الحديث: «مما انفرد به مسلم ولم يروه البخاري»، كما أشار شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٧|٣١٨). قلت: وفيه ضعفٌ من جهتين: أولاهما أن يزيد بن حيان مجهولٌ لم يوثقه أحدٌ قبل مسلم. وإنما وثقه النسائي فيما بعد، على عادته في توثيق مجاهيل التابعين. وليس لنا إلا حسن الظن بيزيد هذا. والجهة الثانية هي أن زيد بن أرقم t قد نص في ذلك الحديث أنه قد ضعُف حِفظه بسبب كِبَرِ سنه. وأنه نسي بعض الحديث الذي سمعه. والصحابة عدولٌ كلهم بلا ريب، وخاصة زيد هذا لما عُرفَ عنه صدقه. ولكن الصحابي غير معصومٍ عن الغلط

والنسيان. فلهذا لم يخرجه البخاري في صحيحه. ولكن الحديث الذي يُروى وليس فيه تشريعٌ ولا فيه نكارة، وقد صححه البعض ولم يطعن أحدٌ برواته، فهذا عندنا مقبول. والله أعلم.

قال شيخ الإسلام منهاج السنة النبوية (٧ | ٣١٨): «والحديث الذي في مسلم –إذا كان النبي r قد قاله– فليس فيه إلا الوصية باتباع كتاب الله. وهذا أمرٌ قد تقدمت الوصية به في حجة الوداع قبل ذلك. وهو لم يأمر باتباع العترة، لكن قال "أذكّركم الله في أهل بيتي". وتذكير الأمة بهم يقتضي أن يذكروا ما تقدم الأمر به قبل ذلك من إعطائهم حقوقهم والامتناع من ظلمهم. وهذا أمر قد تقدم بيانه قبل غدير خم. فعلم أنه لم يكن في غدير خم أمرٌ يشرع نزل إذ ذاك، لا في حق علي ولا غيره، لا إمامته ولا غيرها».

«وليس هذا من خصائص علي بل هو مساوٍ لجميع أهل البيت: علي وجعفر وعقيل وآل العباس. وأبعد الناس عن هذه الوصيّة الرافضة! فإنهم –من شؤمهم– يعادون العباس وذريته. بل يعادون جمهور أهل بيت النبي r ويعينون الكفار عليهم، كما أعانوا التتار على الخلفاء من بني العباس. فهم يعاونون الكفار ويعادون أهل البيت. وأما أهل السنة فيعرفون حقوق أهل البيت ويحبونهم ويوالونهم ويلعنون من ينصب لهم العداوة».

وأما قول زيد t «أهل بيته مَن حُرِمَ الصدقة بعدَه»، فهذا اجتهادٌ محضٌ منه غير ملزمٍ لنا. قال الإمام ابن حزم الأندلسي في الإحكام (١ | ٧٩): «والتقليد باطل. فوجب طلب مَن هُم أهل بيته –عليه السلام– في الكتاب والسنة. فوجدنا الله تعالى قال:]يا نساء النبي لَسْتُنَّ كأحدٍ من النساء. إن اتَّقَيْتُنَّ فلا تخْضَعْنَ بالقول، فيطمَعَ الذي في قلبه مرضٌ. وقلن قولاً معروفاً. وقَرنَ في بيوتكن، ولا تبرّجن تبرج الجاهلية الأُولى. وأقِمنَ الصلاة وآتين الزكاة وأطِعن الله ورسوله. إنما يريد الله ليذهب عنكم الرِّجْسَ أهل البيت ويطهّركم تطهيراً. واذكُرنَ ما يُتلى في بيوتِكُنّ من آيات الله والحكمة. إن الله كان لطيفاً خبيراً[. قال علي: فرفعت هذه الآية الشك، وبيّنت أن أهل بيته –عليه السلام– هنّ نساؤه فقط. وأما بنو هاشم فإنهم آل محمد وذو القربى بنصّ القرآن والسنة. فهم في قِسمة الخمس وتحريم الصدقة».

بقيت قضية اختلافٍ وقد في مقولة زيدٍ t في بعض ألفاظ الحديث:

١– «إن نساءه من أهل بيته». رواها إسماعيل بن إبراهيم ومحمد بن فضيل وجرير، وجعفر بن عون ويعلى، كلهم عن أبي حيان التيمي (يحيى بن سعيد بن حيان التيمي الرباب). أخرجه أحمد ومسلم والبيهقي في الاعتقاد (٣٢٥).

٢– «لا و أيم الله. إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع إلى أبيها وقومها. أهل بيته أصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده». رواها حسان بن إبراهيم الكرماني (يغلط عن سعيد) عن سعيد بن مسروق (أبو سفيان الثوري). أخرجه مسلم في الشواهد.

٣– « بلى، إن نساءه من أهل بيته». رواها جرير ومحمد بن فضيل وجعفر بن عون، كلهم عن أبي حيان. أخرجه عبد بن حميد في مسنده (١ | ١١٤) وابن خزيمة في صحيحه (٤ | ٦٢) والنسائي في فضائل الصحابة (١ | ٢٢).

فالزيادة الشاذة هي من قِبَلِ حسان بن إبراهيم الكرماني: وثقه ابن معين وعلي بن المديني. وقال النسائي: «ليس بالقوي». وقال ابن عدي: «حدث بأفراد كثيرة، وهو عندي من أهل الصدق، إلا أنه يغلط في الشيء ولا يتعمد. وأنكر عليه أحمد بن حنبل أحاديث». ثم ذكر أنه يَهِمُ ويغلط عن سعيد بن مسروق (أي كما هي الحال هنا). فهذه الزيادة باطلةٌ قطعاً لأن حسان خالف فيها الجمع من الثقات الأثبات. وليس هو ممن يقبل تفرده عن سعيد أصلاً. عدا أن الزيادة مخالفةً لكتاب الله عز وجل، فلا ريب في بطلانها.

قال الإمام ابن كثير الدمشقي في تفسيره (٣ | ٤٨٧) عن الروايتين الأولى والثانية: «والأُولى أَولى. والأخذُ بها أحرى. وهذه الثانية تحتَمِل أنه أراد تفسير الأهل المذكورين في الحديث الذي رواه: إنما المراد بهم آله الذين حُرِموا الصدقة. أو أنه ليس المراد بالأهل الأزواج فقط، بل هم مع آله. وهذا الاحتمال أرجح جمعاً بينها وبين الرواية التي قبلها، وجمعاً أيضاً بين القرآن. إن صَحَّت، فإن في بعض أسانيدها نظراً، والله أعلم. (قلت: لم تصح قطعاً كما ذكرنا). ثم الذي لا يَشك فيه تدبَّر القرآن، أن نساء النبي r داخلاتٍ في قوله تعالى:]إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً[. فإن سياق الكلام معهن. ولهذا قال تعالى بعد هذا كله:]واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة[».

قلت: والحديث لم يعجب الشيعة بهذه الصيغة لأنه ليس بحجة أخرى. فوضعوا حديثاً محرفاً عنه، وفيه أن العترة لن تفترق عن الكتاب حتى ترد على الحوض! قال شيخ الإسلام عن هذا الحديث في منهاج السنة النبوية (٧|٣١٨): «وهذا مما انفرد به مسلم، ولم يروه البخاري. وقد رواه الترمذي وزاد فيه: "وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض". وقد طعن غير واحدٍ من الحفاظ في هذه الزيادة، وقال: إنها ليست من الحديث».

وقال كذلك في منهاج السنة (٧|٣٩٤): «وأما قوله: "وعترتي أهل بيتي" و "أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض"، فهذا رواه الترمذي. وقد سُئِل عنه أحمد بن حنبل فضعّفه. وضعّفه غير واحد من أهل العلم، وقالوا: لا يصح. وقد أجاب عنه طائفة بما يدل على أن أهل بيته كلهم لا يجتمعون على ضلالة». قال: «لكن العترة هم بنو هاشم كلهم ولد العباس وولد علي وولد الحارث بن عبد المطلب وسائر بني أبي طالب وغيرهم. وعلي وحده ليس هو العترة. وسيد العترة هو رسول الله r. يُبيّن ذلك إن علماء العترة كابن عباس وغيره لم يكونوا يوجبون اتباع علي في كل ما يقوله، ولا كان علي يوجب على الناس طاعته في كل ما يُفتي به، ولا عُرِفَ أن أحداً من أئمة السلف —لا من بني هاشم ولا غيرهم— قال أنه يجب اتباع علي في كل ما يقوله». وقال: «والنقل الثابت عن جميع علماء أهل البيت من بني هاشم من التابعين وتابعيهم من ولد الحسين بن علي وولد الحسن وغيرهما، أنهم كانوا يتولون أبا بكر وعمر وكانوا يفضلونهما على علي. والنقول عنهم ثابتة متواترة».

٤. حديث التطهير

وروى مسلم في صحيحه (٤|١٨٨٣): حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير —واللفظ لأبي بكر— قالا: حدثنا محمد بن بشر عن زكريا عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة قالت: قالت عائشة: «خرج النبي r غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود. فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله. ثم قال: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا}».

وهذا الحديث من طريق مصعب بن شيبة وهو ضعيفٌ مُنكَرُ الحديث. قال عنه أحمد بن حنبل: «روى أحاديث مناكير»، قلت: وهذا منها كما سنرى. و قال أبو حاتم: «لا يحمدونه، و ليس بقوي». قال فيه النسائي: «مُنكَر الحديث». و قال في موضع آخر: «في حديثه شيء». وقال أبو نعيم الأصبهاني عنه في مستخرجه (١|٣١٨): «ليّن الحديث». و قال الدارقطني: «ليس بالقوي، و لا بالحافظ». وقال عنه: «ضعيف». وقال أبو زرعة: «ليس بقوي» وضعّف حديثاً له في العلل (١|٤٩). وقال أبو داود: «ضعيف». و قال ابن عدي: «تكلموا في حفظه». ووثقه العجلي وابن حبان (وهما غاية في التساهل). و قال محمد بن سعد: «كان قليل الحديث»، فهو صاحب مناكير كثيرة على قلة حديثه. وقال ابن حجر: «ليّن الحديث». وقال الذهبي: «فيه ضعف». وقد ذكره العقيلي في الضعفاء (٤|١٩٧). بل واعتبر هذا الحديث من منكرات مصعب بن شيبة، وقال: «لا يُعرَفُ إلا به». ونقل (ص١٩٦) إنكار هذا الحديث عن الإمام أحمد بن حنبل.

فهذا حديثٌ ضعيفٌ بهذا الإسناد، لكن جاء هذا المعنى في أحاديث أصح منه. فقد أخرج البخاري في "التاريخ الكبير" (٨|١٨٧): وقال محمد بن يزيد نا الوليد بن مسلم قال نا أبو عمرو –هو الأوزاعي– قال حدثني أبو عمار سمع واثلة بن الأسقع يقول: نزلت {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قلت (واثلة): «وأنا من أهلك؟». قال (رسول الله r): «وأنت من أهلي». قال: «فهذا من أرجى ما أرتجي».

وأخرج ابن حبان في صحيحه (١٥|٤٣٢): أخبرنا عبد الله بن محمد بن سلم حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم (دحيم، ثقة ثبت) حدثنا الوليد بن مسلم (ثقة ثبت) وعمر بن عبد الواحد (ثقة) قالا حدثنا الأوزاعي (ثقة ثبت) عن شداد أبي عمار (ثقة ثبت) عن واثلة بن الأسقع قال: سألت عن علي في منزله، فقيل لي ذهب يأتي برسول الله r. إذ جاء، فدخل رسول الله r ودخلت. فجلس رسول الله r على الفراش، وأجلس فاطمة عن يمينه وعلياً عن يساره وحسناً وحُسَيناً بين يديه، وقال: «{إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً}. اللهم هؤلاء أهلي». قال واثلة: فقلت من ناحية البيت: «وأنا يا رسول الله، من أهلك؟».

قال: «وأنت من أهلي». قال واثلة: «إنها لمن أرجى ما أرتجي». وهذا حديثٌ صحيحٌ على شرطَيّ البخاري ومسلم.

وهو يخالف حديث مصعب بن شيبة في أن الآية غير خاصة في علي وبنيه. بل هي عامة لمن اتبع النبي r بدليل دخول واثلة فيه. أي أن أهل البيت هم نفسهم آل محمد (أي أتباعه). وهذا لا يتعارض مع ما صح عن ابن عباس: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قال: «نزلت في نساء النبي r خاصة». فإن الآية نزلت في الأزواج خاصة، ولا مانع أن تشمل غيرهن كذلك.

وفي سير أعلام النبلاء (٢ | ٢٠٨): وتاريخ دمشق (٦٩ | ١٥٠) وتفسير ابن أبي حاتم قال: حدثنا علي بن حرب الموصلي (ثقة) حدثنا زيد بن الحباب (ثقة عن غير الثوري) حدثنا حسين بن واقد (جيد) عن يزيد النحوي (ثقة مفسّر) عن عكرمة (ثقة ثبت مفسّر) عن ابن عباس: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قال: «نزلت في نساء النبي r خاصة». ثم قال عكرمة: «من شاء باهلته أنها نزلت في شأن نساء النبي r خاصة؟».

وهذا حديثٌ صحيحٌ لا مطعن فيه. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢ | ٢٢١): «إسناده صالحٌ، وسياق الآيات دالٌّ عليه». ومعلومٌ عند العلماء أن قول الصحابي في أسباب النزول له حكم الحديث المرفوع إلى رسول الله r، لأنه شهد التنزيل.

ويشهد لذلك ما أخرجه ابن مردويه من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «نزلت في نساء النبي r». وأخرج ابن مردويه عن عكرمة قال: «ليس بالذي تذهبون إليه. إنما هو (أي سبب النزول) نساء النبي r». وأخرج ابن سعد (بإسناد فيه ضعف) عن عروة قال: «{إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت}: يعني أزواج النبي r. نزلت في بيت عائشة رضي الله عنها». وأخرج الطبري في تفسيره (٢٢ | ٨): حدثنا ابن حميد قال ثنا يحيى بن واضح (ثقة) قال ثنا الأصبغ عن علقمة قال: «كان عكرمة ينادي في السوق: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً} نزلت في نساء النبي خاصة».

٥. حديث أنتم أعلم بأمور دنياكم

أخرج مسلم في صحيحه في الأصول: حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفي وأبو كامل الجحدري – وتقاربا في اللفظ وهذا حديث قتيبة– قالا حدثنا أبو عوانة عن سماك عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله r بقوم على رءوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟». فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح. فقال رسول الله r: «ما أظن يُغني ذلك شيئاً». قال فأُخبِروا بذلك فتركوه. فأُخبر رسول الله r بذلك، فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه. فإني إنما ظننت ظناً. فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل».

قال النووي في شرحه على صحيح مسلم (١٥|١١٦): «قال العلماء: ولم يكن هذا القول خبراً، وإنما كان ظناً كما بيّنه في هذه الروايات».

وأخرج مسلم في الشواهد:

حدثنا عبد الله بن الرومي اليمامي وعباس بن عبد العظيم العنبري وأحمد بن جعفر المعقري قالوا حدثنا النضر بن محمد (مستور) حدثنا عكرمة –وهو ابن عمار– (مدلّسٌ فيه كلام) حدثنا أبو النجاشي حدثني رافع بن خديج قال: قدم نبي الله r المدينة وهم يأبرون النخل – يقولون يلقحون النخل– فقال: «ما تصنعون؟». قالوا كنا نصنعه. قال: «لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً». فتركوه فنفضت أو فنقصت. قال فذكروا ذلك له، فقال: «إنما أنا بشر. إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأي، فإنما أنا بشر». قال عكرمة: «أو نحو هذا» (قلت هذا دلالة على عدم حفظه). قال المعقري: «فنفضت»، ولم يشك.

قال مسلم: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد كلاهما عن الأسود بن عامر، قال أبو بكر حدثنا أسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة (له أوهام كثيرة): عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، وعن ثابت عن أنس: أن النبي r مَرَّ بقوم يلقحون. فقال: «لو لم تفعلوا لصلح».

قال فخرج شيصا. فمر بهم، فقال: «ما لنخلكم؟». قالوا: قلت كذا وكذا. قال: «أنتم أعلم بأمر دنياكم».

قال العلامة عبد الرحمن المعلمي في "الأنوار الكاشفة" (ص٢٩): «عادة مسلم أن يرتب روايات الحديث بحسب قوتها: يقدم الأصح فالأصح. قوله r في حديث طلحة "ما أظن يغني ذلك شيئاً"، إخبارٌ عن ظنه. وكذلك كان ظنه، فالخبرُ صِدقٌ قطعاً. وخطأ الظن ليس كَذِباً. وفي معناه قوله في حديث رافع "لعلكم...". وذلك كما أشار إليه مسلم أصح مما في رواية حماد (بن سلمة)، لأن حماداً كان يخطئ. وقوله في حديث طلحة "فإني لن أكذب على الله" فيه دليلٌ على امتناع أن يكذب على الله خطأ، لأن السياق في احتمال الخطأ. وامتناعه عمداً معلومٌ من باب أولى، بل كان معلوماً عندهم قطعاً».

يتبين من الرواية الصحيحة أن النبي r لم يقل «أنتم أعلم بأمر دنياكم» وحاشاه أن يقول ذلك. كما بيّن النبي r أن ذلك مجرد ظنٌّ منه. وبهذا يُعلم أن ذلك ليس نهياً أو أمراً أو سنة أو ندباً، وهذا ضابط مهم في الفقه. فقال منذ البداية «ما أظن»، ولم ينههم. ثم أكد على هذا البيان مرة أخرى حين بلغه ما بلغه، فقال: «فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن». فالله الذي رضي لنا الإسلام دينا إلى يوم القيامة، أعلم بأمور دنيانا منا.

ونلاحظ كذلك أنه لم يكن يخاطبهم أصلاً، ولم يسمعوه هم يتكلم بل نقل هذا الكلام عنه أحد أصحابه. فلما علم بذلك، أخبرهم أن ذلك كان من الظن (كما صرح أول مرة) ولم يكن خبراً من الله. فلم يتركوا تلقيح النخل أصلاً، كما في الروايتين الضعيفتين اللتين في الشواهد. ففي إسناد الشاهد الأول عكرمة بن عمار، وفيه كلام. وبالغ ابن حزم فاتهمه بالكذب ووضع الحديث كما في كتابه الإحكام (٦ | ١٩٩). وهو غير عكرمة أبو عبد الله مولى ابن عباس، فلا تخلط بينهما. والراوي عنه هو النضر بن محمد، فيه جهالة، لم يوثقه إلا العجلي وذكره ابن حبان في الثقات، وتوثيقهما أضعف أنواع التوثيق. وإخراج مسلم له ليس بتوثيق، لأنه في الشواهد لا في الأصول.

كما أن في إسناد تلك الرواية الموضوعة حماد بن سلمة. وهو وإن كان من أئمة أهل السنة، فهو كثير الأوهام خاصة لما كبر. وفوق هذا فهو يروي بالمعنى ويتوسع جداً بهذا، وكثيراً ما يتحرّف الحديث ويصبح حسب فهمه أو وهمه. قال عنه ابن حبان في صحيحه (١ | ١٥٤): «كان يسمع الحديث عن أيوب وهشام وابن عون ويونس وخالد وقتادة عن ابن سيرين، فيتحرى المعنى ويجمع في اللفظ». وقال أبو حاتم في الجرح والتعديل (٩ | ٦٦): «حماد ساء حفظه في آخر عمره». وروى الذهلي عن أحمد أنه قال: «كان حماد بن سلمة يخطئ —وأومأ أحمد بيده— خطأً كثيراً». وقال الذهبي في "السير" (٧ | ٤٤٦): «قال أبو عبد الله الحاكم: قد قيل في سوء حفظ حماد بن سلمة، وجمعه بين جماعة في الإسناد بلفظ واحد، ولم يخّرج له مسلم في الأصول إلا من حديثه عن ثابت، وله في كتابه أحاديث في الشواهد عن غير ثابت». وكلام الحاكم موجود مطولاً بالأمثلة في كتابه "المدخل إلى الصحيح" باب "من عيب على مسلم إخراج حديثه والإجابة عنه". وأشار الترمذي في علله (١ | ١٢٠) إلى أن بعض أهل الحديث قد تكلموا في حفظ حماد. ونقل الذهبي في السير (٧ | ٤٤٦ و ٤٥٢) والزيلعي في نصب الراية (١ | ٢٨٥)، عن البيهقي في "الخلافيات" أنه قال في حماد بن سلمة: «.. لما طعن في السن ساء حفظه. فلذلك لم يحتج به البخاري. وأما مسلم فاجتهد فيه وأخرج من حديثه عن ثابت مما سُمِعَ منه قبل تغيّره. وأما سوى حديثه عن ثابت فأخرج نحو اثني عشر حديثاً في الشواهد دون الاحتجاج. فالاحتياط أن لا يُحتج به فيما يخالف الثقات». قلت وهو هنا قد أخطأ وخالف بروايته رواية الثقات، والكتاب والسنة وأمراً معلوماً من الدِّين بالضرورة، وهو أن الله أعلم من جميع خلقه بكل شيء، بما في ذلك أمور دنياهم.

وهذه الزيادة الباطلة صارت مفتاحاً لبني علمان ضدنا. حتى أن أحد العلمانيين كتب كتاباً بعنوان «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، يدعو به للفصل بين الدين والسياسة، وهذا كفرٌ وردة بلا خلاف.

٦. حديث الفطرة

روي عن النبي r أنه قال: عشر من الفطرة، وذكر منها المضمضمة والاستنشاق. هذا حديثٌ رواه مسلم (١|٢٢٣) وأبو داود (١|١٤) وابن ماجة (١|١٠٧) في الطهارة، والترمذي (٥|٩١) في الاستئذان، والنسائي (٥|٤٠٥) في الزينة، كلهم عن زكريا بن أبي زائدة (مدلّس) عن مصعب بن شيبة (ضعيف) عن طلق بن حبيب عن عبد الله بن الزبير عن عائشة قالت: قال رسول الله (r): «عشرٌ من الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء». قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة. قال مسلم: وحدثناه أبو كريب أخبرنا ابن أبي زائدة عن أبيه عن مصعب بن شيبة ثم في هذا الإسناد أنه قال: قال أبوه: ونسيت العاشرة.

قلت هذا إسناد ضعيف لا تقوم به الحجة. ومما يدل على ضعفه تحسين الترمذي له في سننه (٥|٩١). وهذا الحديث وان كان مسلم أخرجه في صحيحه فهو في الشواهد وليست في الأصول. وأشار الكثير من الحفاظ إلى أنه معلول كابن عبد البر وابن مندة وغيرهم. قلت: وفيه ثلاثة علل:

١- فزكريا هذا مدلّسٌ ليّنه أبو حاتم، و قد عنعن في كل طرق الحديث!

٢- مصعب بن شيبة ضعيف. قال عنه الدراقطني: «ليس بالقوي ولا بالحافظ»، و قال أحمد: «روى أحاديث مناكير»، وقال أبو حاتم: «لا يحمدونه وليس بقوي»، و قال النسائي: «منكر الحديث»، وقال عنه ابن حجر: «ليّن الحديث»، وقال الذهبي: «فيه ضعف». ولذلك أشار أبو نعيم الأصبهاني إلى ضعف هذا الحديث في مستخرجه على صحيح الإمام مسلم (١|٣١٨)، بقوله: «إسناده فيه مصعب بن شيبة، ليّن الحديث». وقد جعل العقيلي هذا الحديث من منكرات معصب، كما في ضعفائه (٤|١٩٧).

٣- الحديث أخرجه النسائي في المجتبى (٥|٤٠٥) من طريق سليمان التيمي وأبي بشر عن طلق بن حبيب موقوفاً. قال النسائي: «وحديث سليمان التيمي وجعفر بن إياس أشبه بالصواب من حديث مصعب بن شيبة، ومصعب منكر الحديث». وقال الدارقطني في سننه (١|٩٤): «تفرّد به مصعب بن شيبة. وخالفه أبو بشر وسليمان التيمي، فروياه عن طلق بن

حبيب مرفوعاً». وأعلّه في "التتبع" كذلك (ص٣٣٩ #١٨٢)، والحديث قد أنكره كذلك أحمد بن حنبل. فقد روى العقيلي في ضعفائه (٤|١٩٦): عن أحمد بن محمد بن هاني قال: ذكرت لأبي عبد الله (أحمد بن حنبل) الوضوء من الحجامة، فقال: «ذاك حديث مُنكرٌ، رواه مصعب بن شيبة، أحاديثه مناكير. منها: هذا الحديث، وعشرة من الفطرة، وخرج رسول الله r وعليه مرط مرجل».

٧. حديث يأكل الأكلة فيحمده عليها

وأخرج مسلم (٤|٢٠٩٥ #٢٧٣٤): من طريق زكريا بن أبي زائدة (مدلّس) عن سعيد بن أبي بردة عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله r: «إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها، أو يشرب الشربة فيحمده عليها».

وهذا حديثٌ لا يصح بدليل تحسين الترمذي له. فقد قال في سننه (٤|٢٦٥): «هذا حديثٌ حسن. وقد رواه غير واحد عن زكريا بن أبي زائدة نحوه. ولا نعرفه إلا من حديث زكريا بن أبي زائدة». وقد ذكره الألباني في إرواء الغليل (٧|٤٧) فقال: «رجاله كلهم ثقات إلا أن زكريا هذا مدلس كما قال أبو داود وغيره، وقد عنعنه عند الجميع...».

٨. حديث صيام الاثنين

أخرج مسلم في صحيحه (٢|٨١٩ #١١٦٢): حدثنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار واللفظ لابن المثنى قالا حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن غيلان بن جرير سمع عبد الله بن معبد الزماني (مرسلاً) عن أبي قتادة الأنصاري t أن رسول الله r سُئِلَ عن صومه، قال: فغضب رسول الله r. فقال عمر t: «رضينا بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ رسولاً، وببيعتنا بيعة». قال: «فسُئِلَ عن صيام الدهر»، فقال: «لا صام ولا أفطر –أو ما صام وما أفطر–». قال: «فسُئِلَ عن صوم يومين وإفطار يوم»، قال: «ومن يطيق ذلك؟». قال: «وسُئل عن صوم يوم وإفطار يومين»، قال: «ليت أن الله قوانا لذلك». قال: «وسُئل عن صوم يوم وإفطار يوم»، قال: «ذاك صوم أخي داود عليه السلام». قال: «وسُئِل عن صوم يوم الإثنين»، قال: «ذاك

يوم ولدت فيه ويوم بعثت —أو أنزل علي فيه—». قال: فقال: «صوم ثلاثة من كل شهر ورمضان إلى رمضان صوم الدهر». قال: «وسُئل عن صوم يوم عرفة»، فقال: «يكفر السنة الماضية والباقية». قال: «وسئل عن صوم يوم عاشوراء»، فقال: «يكفر السنة الماضية».

قال مسلم: وفي هذا الحديث من رواية شعبة: قال: «وسُئِلَ عن صوم يوم الإثنين والخميس فسكتنا عن ذكر الخميس لما نراه وهماً».

قلت: عبد الله بن معبد ليس بمشهور وحديثه عزيز وقد وثقه النسائي، لكنه لم يسمع هذا الحديث من أبي قتادة t. قال البخاري في التاريخ الكبير (٥|١٩٨): «عبد الله بن معبد الزماني البصري، عن أبي قتادة. روى عنه حجاج بن عتاب وغيلان بن جرير وقتادة. ولا نعرف سماعه من أبي قتادة». وقال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٥|١٧٣): «عبد الله بن معبد الزماني. روى عن عمر وأبي قتادة وأبي هريرة وعبد الله بن عتبة. روى عنه قتادة وغيلان بن جرير وحجاج بن عتاب وثابت. سمعت أبي يقول ذلك. نا عبد الرحمن قال: سئل أبو زرعة عن عبد الله بن معبد، فقال: لم يدرك عمر». قلت: روايته عن أبي هريرة ليست في الكتب التسعة. وعبد الله بن عتبة تابعي.

وقد ذكر ابن عدي في "الكامل في ضعفاء الرجال" (٤|٢٢٤) ابن معبد هذا، ثم نقل عن البخاري قوله: «عبد الله بن معبد الزماني الأنصاري عن أبي قتادة لا يعرف له سماع من أبي قتادة». ثم أيد ذلك وذكر هذا الحديث. والحديث رواه الترمذي كذلك مجزأً، فحسّنه في موضعين (٣|١٣٨) (٣|١٢٤) وسكت عنه في موضع (٣|١٢٦). ولم يصححه أبداً لعلمه بعدم صحة سماع ابن معبد من أبي قتادة. وقد صححه بعض المتأخرين كابن حزم مغتراً بظاهره، وصححه ابن عبد البر وذكر أن هذا الحديث في الفضائل التي يُتساهل بها، ولأن بعض ألفاظه لها شواهد.

٩. حديث نعم الإدام الخل

قال مسلم في صحيحه (٣| ١٦٢١ #٢٠٥١): حدثني عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (وهو في سننه) أخبرنا يحيى بن حسان أخبرنا سليمان بن بلال عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «نِعْمَ الأدم –أو الإدام– الخل». ثم ذكر رواية يحيى بن صالح عن سليمان بغير شك.

وقال (٣| ١٦٢٢ #٢٠٥٢): حدثني يعقوب بن إبراهيم الدورقي حدثنا إسماعيل –يعني ابن علية– عن المثنى بن سعيد (ثقة ثبت) حدثني طلحة بن نافع (أبو سفيان، جيد) أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: أخذ رسول الله r بيدي ذات يوم إلى منزله، فأخرج إليه فِلَقاً من خُبْزٍ. فقال: «ما من أُدُمٍ؟». فقالوا: «لا، إلا شيءٌ من خَلٍّ». قال: «فإن الخل نِعْمَ الأُدُم». قال جابر: فما زلت أحب الخل منذ سمعتها من نبي الله r. وقال طلحة: ما زلت أحب الخل منذ سمعتها من جابر. وقال محمد الأمين: ما زلت أحب الخل منذ ثبت عندي صحة هذا الحديث.

وأما الإسناد الأول فقد قال عنه الترمذي في سننه (٤| ٢٧٨): «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ من هذا الوجه، لا نعرفه من حديث هشام عروة، إلا من حديث سليمان بن بلال». وقال الترمذي في العلل (ص٣٠٢): «سألت محمداً (الإمام البخاري) عن هذين الحديثين، فقال: "لا أعلم أحداً روى هذين، غير يحيى بن حسان عن سليمان بن بلال". ولم يعرفهما محمد إلا من هذا الوجه». قلت: الحديث الثاني قد رواه كذلك يحيى بن حسان تابعه يحيى بن صالح عند مسلم، ومروان بن محمد في مسند أبي عوانة (٥| ١٩٤)، كلهم عن سليمان.

وقال ابن أبي حاتم في علله (٢| ٢٩٢): «سألت أبي عن حديثٍ رواه مروان بن محمد الطاطري عن سليمان بن بلال عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي r قال: "نعم الإدام الخل". و "بيتٌ لا تمر فيه، جياعٌ أهله". قال أبي: "هذا حديثٌ منكَرٌ بهذا الإسناد"».

وقال أبو الفضل الهروي بن عمار الشهيد في علل الجارودي (ص١٠٩ #٢٥): ووجدت فيه (أي في صحيح مسلم): عن يحيى بن حسان، عن سليمان بن بلال، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، عن النبي r، قال: «لا يجوع أهل بيت عندهم التمر». وروى (مسلم) بهذا الإسناد أيضاً عن النبي r: «نعم الإدام الخل». حدثنا أحمد بن محمد بن القاسم الفسوي:

حدثنا أحمد بن سفيان: حدثنا أحمد بن صالح: حدثنا يحيى بن حسان، بهذين الحديثين. قال أحمد بن صالح: «نظرت في كتاب سليمان بن بلال فلم أجد لهذين الحديثين أصلاً». قال أحمد بن صالح: وحدثني ابن أبي أويس، قال: حدثني ابن أبي الزناد عن هشام عن رجل من الأنصار أن رسول الله r سأل قوماً: «ما إدامكم؟». قالوا: «الخل». قال: «نعم الإدام الخل». انتهى.

قلت: فظهر أن الحديث فيه رجلٌ مجهولٌ لم يسمّه هشام. ولذلك أنكر أبو حاتم هذا الحديث. لكن الحديث صحيحٌ من حديث جابر، كما سبق بيانه. ولولا أن مسلماً وضعه في أول الباب ما استدركنا عليه. وأما حديث التمر فقد أخرجه مسلم مع متابعة صحيحة من حديثٍ آخر.

وقال مسلم (٣|١٦١٨ #٢٠٤٦): حدثني عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي أخبرنا يحيى بن حسان حدثنا سليمان بن بلال عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي r قال: «لا يجوع أهل بيت عندهم التمر». (#٢٠٤٦) حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب حدثنا يعقوب بن محمد بن طحلاء عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن عن أمه عن عائشة قالت: قال رسول الله r: «يا عائشة، بيتٌ لا تمر فيه جياعٌ أهله».

فالحديث الأول له نفس علة الحديث السابق. فالترمذي نقل عن شيخه البخاري ما يثبت تفرد سليمان بهذا الحديث. وأحمد بن صالح بين أنه لم يجد الحديث في كتاب سليمان، فعرف أن سليمان حدث هذا الحديث من حفظه، فأخطأ وسلك الجادة. وبذلك رجح الحافظ أحمد المصري عليه رواية ابن أبي الزناد التي يروي فيها هشام هذا الحديث عن رجل لم يسمه. وبذلك جزم ابن عمار الشهيد، وجزم أبو حاتم الرازي في علله ببطلان هذا الحديث بهذا الإسناد. وقد خص هذا الإسناد لأن الحديث جاء في صحيح مسلم بإسناد آخر جيد.

١٠. حديث الوسوسة

أخرج مسلم في الشواهد (١ | ١١٩ #١٣٣): حدثنا يوسف بن يعقوب الصفار حدثني علي بن عثام عن سعير بن الخمس عن مغيرة عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال: سئل النبي r عن الوسوسة قال: «تلك محض الإيمان».

الحديث أرسله أبو عوانة عن مغيرة عن إبراهيم عن عبد الله. ورواه جرير بن عبد الحميد وأبو جعفر الرازي عن مغيرة عن إبراهيم قال رجل: يا رسول الله... فذكر حديث الوسوسة. فالحديث الصواب فيه أنه من مراسيل إبراهيم، ووصله خطأ من سعير بن الخمس. قال البخاري، عن علي ابن المديني: «له نحو عشرة أحاديث». قلت فكان قليل الحديث جداً على ضعفه وكثرة مناكيره. قال المزي في تهذيب الكمال: «ليس لسعير و لا لعلي بن عثام و لا للصفار عند مسلم سواه، و هو حديث عزيز».

بل إن أبا حاتم قد حكم على أحد أحاديث سعير بأنه موضوع! قال ابن أبي حاتم في العلل (٢ | ٢٣٦): سألت أبي عن حديث رواه أبو الجواب عن سعير بن الخمس عن سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن أسامة بن زيد عن النبي r قال: «من صُنِعَ إليه معروف فقال "جزاك الله خيراً" فقد أبلغ في الثناء». قال أبي: «هذا حديث عندي موضوع بهذا الإسناد». وقال الترمذي في كتاب العلل (١ | ٣١٦) عن نفس الحديث: سألت محمداً (البخاري) عن هذا الحديث، فقال: «هذا مُنكَر. وسعير بن الخمس كان قليل الحديث، ويروون عنه مناكير».

وقال ابن عمار الشهيد في علل الجارودي (١ | ٤٢): «وليس هذا الحديث عندنا بالصحيح، لأن جرير بن عبد الحميد وسليمان التيمي روياه عن مغيرة عن إبراهيم، ولم يذكرا علقمة ولا ابن مسعود. وسعير ليس هو ممن يحتج به، لأنه أخطأ حديث مع قلة ما أسند من الأحاديث».
وقال الخليلي في الإرشاد (٢ | ٨٠٩): قال لي عبد الله بن محمد القاضي الحافظ: «أعجب من مسلم كيف ادخل هذا الحديث (حديث الوسوسة) في الصحيح عن محمد بن عبد الوهاب (عن علي بن عثام)، وهو معلول فرد». اهـ. أقول: لا عجب في ذلك لأن مسلماً قد أخرجه في الشواهد وقد صح من غير هذا الوجه.

١١. حديث الحفر لرجم ماعز

أخرج مسلم في الشواهد (٣|١٣٢٣ #١٦٩٥): وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا عبد الله بن نمير ح وحدثنا محمد بن عبد الله بن نمير —وتقاربا في لفظ الحديث— حدثنا أبي حدثنا بشير بن المهاجر حدثنا عبد الله بن بريدة عن أبيه: أن ماعز بن مالك الأسلمي أتى رسول الله r فقال: «يا رسول الله، إني قد ظلمت نفسي وزنيت، وإني أريد أن تطهرني». فردّه. فلما كان من الغد، أتاه فقال: «يا رسول الله، إني قد زنيت». فرده الثانية. فأرسل رسول الله r إلى قومه فقال: «أتعلمون بعقله بأساً؟ تنكرون منه شيئاً؟». فقالوا: «ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى». فأتاه الثالثة، فأرسل إليهم أيضاً، فسأل عنه، فأخبروه أنه لا بأس به ولا بعقله. فلما كان الرابعة، حفر له حفرة، ثم أمر به فرُجِمَ... إلى آخر الحديث.

علق عليه الألباني في "مختصر صحيح مسلم للمنذري" (ص٢٧٧) فقال: «ذِكْرُ الحفر في هذا الحديث شاذٌّ، تفرّدَ به بشير بن المهاجر، وهو ليّن الحديث كما في التقريب للحافظ ابن حجر. وقد تابعه علقمة بن مرثد عند مسلم فلم يذكر الحفر، وهو ثقة محتج به في الصحيحين. وكذلك أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري. فدل ذلك على شذوذ هذه الزيادة و نكارتها». أقول: وذكر الحفر أتى من طرقٍ أخرى ضعيفة لا يعتبر بها لمخالفتها للصحيح.

وقال ابن القيم في "حاشيته على سنن أبي داود" (١٢ | ٧٥): «وهذا الحديث فيه أمران، سائر طرق حديث مالك تدل على خلافهما. أحدهما: أن الإقرار منه وترديد النبي r، كان في مجالس متعددة. وسائر الأحاديث تدل على أن ذلك كان في مجلس واحد. الثاني: ذكر الحفر فيه. والصحيح في حديثه أنه لم يُحفَر له، والحفر وهم. ويدل عليه أنه هرب وتبعوه. وهذا والله أعلم من سوء حفظ بشير بن مهاجر. وقد تقدم قول الإمام أحمد: "إن ترديده إنما كان في مجلس واحد، إلا ذلك الشيخ ابن مهاجر"».

١٢. حديث أذناب البقر

أخرج مسلم في أصول صحيحه (٤ | ٢١٩٢): حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «صنفان من أهل النار لم أرهما: قومٌ معهم سياطٌ كأذناب البقر، يضربون بها الناسَ، ونساءٌ كاسياتٌ عارياتٌ مميلاتٌ مائلاتٌ رؤسهنَّ كأسنِمَةِ

البخت المائلة. لا يدخُلنَ الجنةَ ولا يجِدْنَ رِيحها. وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا». وهذا حديثٌ ضعيف كما سيأتي.

ثم أخرج بعده مسلم في الشواهد (#٢٨٥٧) حديثاً من وجهين من طريق أفلح بن سعيد قال: حدثنا عبد الله بن رافع مولى أم سلمة قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله r: «يوشك إن طالت بك مدةٌ أن ترى قوماً في أيديهم مثل أذناب البقر. يغدون في غضب الله، ويروحون في سخط الله. في أيديهم مثل أذناب البقر». وأفلح بن سعيد صدوق، قال فيه ابن حبان في المجروحين (١|١٧٦): «يروى عن الثقات الموضوعات وعن الأثبات الملزوقات. لا يحِلّ الاحتجاج به، ولا الرواية عنه بحال». ثم روى له هذا الحديث وقال: «هذا خبرٌ —بهذا اللفظِ— باطلٌ». ثم ذكر اللفظ الذي قد رواه مسلم في الأصول. وهذا الحديث الباطل قد أورده ابن الجوزي في كتابه "الموضوعات" (٣|١٠).

أقول: اللفظ الثاني معارض للأول، ولا شك أنه لا يمكن أن يكون كلاهما صواب. وحتى إن لم يوافق كثير من المتأخرين على إطلاق الوضع عليه، فهو خلاف لفظي. أما لماذا الحديث الأول ضعيف فإليك البيان مختصرا:

رواه جرير بن عبد الحميد عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا. وخالفه مسلم بن أبي مريم، فرواه عن أبي صالح، عن أبي هريرة موقوفاً، كما في الموطأ، وهو أصح. وذكر الدارقطني أن المحفوظ عن مالك هو الوقف. وقد رواه عبد الله بن عمرو بن العاص موقوفا كما في مصنف ابن أبي شيبة، وهو مكثر عن الإسرائيليات. ورواه كعب الأحبار بلفظ: «مالي أرى في التوراة صفة قوم لم أرهم بعد؟، فحشة متفحشين، في أيديهم سياط مثل أذناب البقر، من أهل النار، مالي أرى في التوراة صفة نساء لم أرهن بعد؟ ناعمات كاسيات عاريات، من أهل النار»، وفي رواية المصنف: «إن ذلك في كتاب الله المنَزَّل: أن قوما يقال لهم الأمَلة يحملون بأيديهم سياطا كأنها أذناب البقر، لا يريحون ريح الجنة». فهذا هو مصدر أبي هريرة. فثبت أن الحديث من الإسرائيليات.

أحاديث أبي الزبير

أبو الزبير (محمد بن مسلم بن تَدْرُس المكي) ثقة (على الأرجح) لكنه يدلّس عن الضعفاء في حديث جابر t. فما كان منه في صيغة العنعنة من غير طريق الليث فهو ضعيف.

أما خلاف العلماء في توثيقه فهو كالتالي: وثقه ابن المديني وعطاء وابن معين وابن سعد والساجي وابن حبان والنسائي ومالك وابن عدي، واحتج به مسلم. وجرحه خفيفاً ابن عيينة وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان ويعقوب بن شيبة والشافعي وأيوب السختياني وأحمد بن حنبل وشعبة، وأعرض عنه البخاري فلم يحتج به. وكل هذا جرحٌ خفيفٌ يفيد أن أبا الزبير ليس أوثق الناس، ولكنه جيد قد قبل أكثر الناس حديثه إذا تفرد، ومنهم من لم يحتج به إلا بالمتابعات.

ومن أمثلة أوهام أبي الزبير قصة ابن عمر عندما طلق زوجته وهي حائض. وقد أخطأ بها أبو الزبير الخطأ الفاحش وخالف الثقات الأثبات حتى قال أبو داود في سننه (٢|٢٥٦): «والأحاديث كلها على خلاف ما قال أبو الزبير». وقال ابن عبد البر في التمهيد: «إنه قد خالف أصحاب ابن عمر». مع أنه صرح بالتحديث في ذلك الحديث. فدل هذا على أن ما فيه نكارة من حديثه، يجب رده.

وتدليس أبو الزبير ثابتٌ معروفٌ عنه مشهور، يعترف به. والتدليس هو إسقاط الراوي بينه وبين شيخه جابر t، مع أنه سمع منه بعض الأحاديث القليلة. روى العقيلي في الضعفاء وابن عدي في الكامل وابن حزم في المحلى (٩|١١) عن سعيد بن أبي مريم قال حدثنا الليث بن سعد قال: إن أبا الزبير دفع إلي كتابين (زاد في رواية: فانقلبت بهما، أي راجعاً من مكة). فقلت في نفسي لو سألته: أسمع هذا كله من جابر؟ فرجعت إليه فقلت: «هذا كله سمعته من جابر؟». فقال: «منه ما سمعته، ومنه ما حُدِّثْتُ عنه». فقلت له: «أَعْلِم لي على ما سمعت». فأعْلَمَ لي على هذا الذي عندي. (ولعلّ تلك الأحاديث التي سمعها منه هي ٢٧ حديث). قال ابن حزم: «فكل حديث لم يقل فيه أبو الزبير أنه سمعه من جابر، أو حدثه به جابر، أو لم يروه الليث عنه عن جابر، فلم يسمعه من جابر بإقراره. ولا ندري عمن أخذه. فلا يجوز الاحتجاج به».

والقصة رواها الفسوي في المعرفة (١ | ١٦٦) مختصرة جداً: عن ابن بكير قال: وأخبرني حبيش بن سعيد عن الليث بن سعد قال: «جئت أبا الزبير فأخرج إلينا كتاباً، فقلت: "سماعُك من جابر؟". قال: "ومن غيره". قلت: "سماعَك من جابر". فأخرج إليّ هذه الصحيفة». فقد أخرج أبو الزبير في أول الأمر كتاباً كاملاً. فلما طالبه الليث بما سمعه فقط، أخرج صحيفة فقط من أصل الكتاب. فهذا يدل على أن غالب ما رواه عن جابر إنما دلسه عنه ولم يسمعه منه. فهو مكثرٌ من التدليس لا مُقِل. وقد أخرج مسلمٌ وحده من طريق الليث عن أبي الزبير عن جابر ٢٢ حديثاً. وأخرج بهذه الترجمة بعض أصحاب السنن خمسة أخرى (إن صح الإسناد لليث). فهي ٢٧حديثاً فقط، مما وصل إلينا.

وقد قال الليث: «فقلت له: "أَعْلِم لي على ما سمعت". فأعْلَمَ لي على هذا الذي عندي». فمن غير المعقول إذاً على أبي الزبير –وهو الحريص على تنفيق بضاعته– أن يعلّم له على بضعة أحاديث فقط ويقول له هذا بعض ما سمعت ولن أخبرك بالباقي!! فيكون قد غش الليث مرة أخرى لأن الليث قال له «أَعْلِم لي على ما سمعت». أي على كل ما سمعت. فقد دلّس على الليث قطعاً في أول الأمر. وكاد الليث يرجع لبلده لولا أنه عرف تدليس أبي الزبير، فعاد إليه وطلب منه التعليم على ما سمعه فقط.

أما أن شُعْبَة قد روى عنه، فهذا فيه خلاف. قال الخليلي في الإرشاد (٢ | ٤٩٥): «شعبة لا يروي عن أبي الزبير شيئاً». وقال ابن حبان في المجروحين (١ | ١٥١) (١ | ١٦٦–تحقيق حمدي السلفي): «ولم يسمع شعبة من أبي الزبير إلا حديثاً واحداً، أن النبي r صلى على النجاشي». يقصد لم يرو عنه إلا حديثاً واحداً، وإلا فقد سمع الكثير وما روى عنه. ولو فرضنا أن شعبة قد روى عنه، فقد رجع عن ذلك، وضعّف أبا الزبير. قال نعيم بن حماد سمعت هشيماً يقول: سمعت من أبي الزبير فأخذ شعبة كتابي فمزّقه. قال ورقاء: قلت لشعبة: مالك تركت حديث أبي الزبير؟ قال: «رأيته يزن ويسترجح في الميزان». وقال شعبة لسويد بن عبد العزيز: «لا تكتب عن أبي الزبير فإنه لا يحسن أن يصلي».

ثم إن حدّث شعبة عنه فلا ينف هذا أن يكون مُدلّساً. فقد حدَّث شعبة عن قتادة وعن كثيرٍ من المحدثين. نعم، ما يرويه شعبة عن المدلّسين فهو محمولٌ على الاتصال، ولا ينفِ هذا تدليس شيخ شعبة إن روى عنه غيره. وقال أحد أهل الجهل بأن شعبة يضعف الراوي المدلس، فتكون روايته عن أبي الزبير توثيقاً له من التدليس. قلت: وهذا كلام لو سكت عنه صاحبه لكان خيراً له. فأين يذهب بقول قتادة: «كفيتكم تدليس ثلاثة: الأعمش وأبي إسحاق وقتادة»؟ وهؤلاء هم من أثبت أهل العراق في الحديث، فما اعتبر شعبة التدليس جرحاً لهم كالكذب والزنا، لكنه لم يرو عنهم إلا ما سمعوه من مشايخهم وأعرض عما لم يبينوا فيه السماع، لعلمه بأنهم مدلسين. والتدليس عند جمهور الحفاظ ليس بجرحٍ في الراوي إلا إذا تعمد التدليس عن مجروحين ليخفي ضعفهم. وكونه قد سمع الكثير من حديث أبي الزبير (٤٠٠ كما يزعمون) لا يعني أن تلك الأحاديث خالية من التدليس، إلا إذا حدث بها شعبة. فهو يسمع حديث مشايخه كله لكنه لا يروي عنهم إلا ما سمعوه من مشايخهم.

ولا يشترط أن تجد وصفه بالتدليس عند كل من ترجم له. وكم من مدلّسٍ ثَبَتَ عنه التدليس بالدليل القاطع، ولا تجد كل من ترجم له يذكر ذلك في ترجمته. وكونه من أهل الحجاز لا ينفِ هذا التدليس عنه (كما زعم الحاكم، وحكم عليه ابن حجر بالوهم). فهذا ابن جريج من كبار حفاظ مكة. ومع ذلك فشرّ التدليس تدليس ابن جريج. وأبو الزبير قد وصفه النَّسائيّ بالتدليس. وأشار إلى ذلك أبو حاتم. ولا يشترط أن يصفه بذلك كل من ترجم له لأن التدليس يصعب كشفه إلا بحصر الروايات الكثيرة. ولذلك يخفى على كثيرين من الحفاظ. ومن علم حجة، كان ذلك حجة على من لم يعلم!

ثم لو لم يكن أبو الزبير يدلّس عن ضعيف، لسمع منه الليث حديثه كله، ولم يكتف بتلك الأحاديث القليلة ويترك الباقي. ولم يكن ليترك الباقي إن كان أبو الزبير قد سمعه من جابر أو سمعه من ثقة عن جابر. والليث هو في مرتبة مالك بن أنس في الحفظ والعلم والإمامة. وهو أعلم من هؤلاء المتأخرين بحال أبي الزبير. فقوله مُقدّمٌ عليهم قطعاً. ومن نفى تدليس أبي الزبير فقد كذب أبا الزبير نفسه الذي أقر على نفسه لليث بذلك!

وقال أبو حاتم الرازي في الجرح والتعديل (٤ | ١٣٦): «جالَسَ سليمان اليشكري جابراً فسمع منه وكتب عنه صحيفة، فتوفي وبقيت الصحيفة عند امرأته. فروى أبو الزبير وأبو سفيان الشعبي عن جابر. وهم قد سمعوا من جابر، وأكثره من الصحيفة. وكذلك قتادة». فثبت إذاً أن غالب حديث أبي الزبير عن جابر لم يسمعه منه، بل كثيرٌ منه من صحيفةٍ أخذها وِجَادة. وبعضه لا نعرف من أين جاء به. وأبو حاتم لم يذكر لنا كل هؤلاء الناس الذين دلس عنهم أبو الزبير.

وأما من قال أن أبا الزبير قد سمع صحيفة جابر من سليمان بن قيس اليشكري وهو ثقة، فهذا غير كافٍ لنفي تدليس أبي الزبير. أولاً لأن غالب حديثه عن جابر أخذه وجادة عن صحيفة اليشكري. ومعلوم أن الوجادة أضعف أنواع التحمل (كالمناولة والمكاتبة) وهي غير مقبولة عند المتقدمين، خاصة في ذلك الزمن. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٦ | ٣٣١) عن صحف تلك الأيام: «وهذه الأشياء يدخلها التصحيف، ولا سيما في ذلك العصر، لم يكن حدث في الخط بعد شكل ولا نقط». ثانياً أنه قد ثبت أن أبا الزبير دلس عن صفوان كذلك. والصواب —على التحقيق— أنه سمع بِضعة أحاديث من جابر، ودلّس أكثرها إما عن سليمان اليشكري وإما عن صفوان وإما عن غيرهم ممن لا نعرفهم. ومن كانت هذه حاله لا يمكننا الاحتجاج به، لأنه من باب الظن. وقد قال الله تعالى: {وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}. وقد قال رسول الله r: «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث» متفق عليه.

فقد روى الترمذي مختصراً والنسائي في السنن الكبرى (٦ | ١٧٨):

١- أخبرنا محمد بن رافع قال حدثنا شبابة قال حدثنا المغيرة وهو بن مسلم الخراساني عن أبي الزبير عن جابر قال: كان النبي r لا ينام كل ليلة حتى يقرأ تنزيل السجدة وتبارك الذي بيده الملك».

٢- أخبرني محمد بن آدم عن عبدة عن حسن بن صالح عن ليث (بن أبي سليم، وليس ابن سعد) عن أبي الزبير عن جابر قال: «كان النبي r لا ينام كل ليلة حتى يقرأ ألم تنزيل السجدة وتبارك الذي بيده الملك».

٣- أخبرنا أبو داود قال حدثنا الحسن وهو بن أعين قال حدثنا زهير قال حدثنا ليث عن أبي الزبير عن جابر قال «كان رسول الله r لا ينام حتى يقرأ آلم تنزيل وتبارك».

٤- أخبرنا أبو داود قال حدثنا الحسن قال حدثنا زهير قال: سألت أبا الزبير: «أسمعت جابراً يذكر ثم أن نبي الله r كان لا ينام حتى يقرأ ألم تنزيل وتبارك؟». قال: «ليس جابر حدثنيه. ولكن حدثني صفوان أو أبو صفوان».

فالمغيرة بن مسلم (وهو ثقة) قد رواه عن أبي الزبير بالعنعنة بدون ذكر الواسطة، كما في الرواية (١). أي أن أبا الزبير قد دلّس عليه كما قد حاول التدليس من قبل على الليث بن سعد، الذي لولا ذكائه وعلمه لانطلى عليه تدليس أبي الزبير. وكذلك دلّس أبو الزبير على ليث بن أبي سليم فرواه معنعناً بدون ذكر الواسطة، كما في الرواية (٢). ورواه زهير عنه كذلك، كما في الرواية (٣). ثم إنه يعرف تدليس أبي الزبير، فلمّا التقى به سأله: هل أنت سمعت هذا الحديث من جابر؟ قال: «ليس جابر حدثنيه، ولكن حدثني صفوان أو أبو صفوان».

فهذا دليلٌ واضحٌ أن أبا الزبير كان يدلّس ولا يوضح للناس تدليسه. فلو لم يشك زهير بسماع أبي الزبير فسأله عن ذلك، لما عرفنا أنه لم يسمع من جابر هذا الحديث. المغيرة بن مسلم الخراساني ثقة جيّد الحديث. وليث بن أبي سليم بن زنيم، يُكتَبُ حديثه ويُعتبَر به، ولذلك علق له البخاري وأخرج له مسلمٌ في المتابعات. وقال عنه ابن عدي: «له أحاديث صالحة. وقد روى عنه شعبة والثوري. ومع الضعف الذي فيه، يُكتب حديثه». وقال معاوية بن صالح عن ابن معين: «ضعيف إلا أنه يكتب حديثه». وقال الذهبي في الكاشف (٢ | ١٥١): «فيه ضعف يسير من سوء حفظه». فهذا التدليس من أبي الزبير لم يتبيّن لنا إلا من جمع الطرق.

ثم إن من الأئمة المتقدمين من نص صراحة على رفض حديث أبي الزبير المعنعن عن جابر. فقال عنه الإمام النسائي في السنن الكبرى (١ | ٦٤٠) بعد أن سرد له حديثين بالعنعنة: «فإذا قال: سمعت جابراً، فهو صحيح. وكان يدلس!». أي إذا لم يقل سمعت فهو غير صحيح لأنه مدلس. مِثْلَ الذي كذب مرة فقد أبان عن عورته. فلا نقول: "نقبل حديثه ما لم نعلم أنه كذِب". والجرح مقدم على التعديل. فإن الله قد حفظ لنا هذا الدين. ومن حفظه له أن تصلنا

أحكام هذا الدين من طريق صحيح متصل غير منقطع رجاله ثقات غير متهمين. فيطمئن المرء له ولا يرتاب. وإلا فلا نعلم يقيناً أن رسول الله r قد قال ذلك. ولم يوجب الله علينا اتباع الظن.

فهذا إمامٌ من المتقدمين من كبار أئمة الحديث ومن فقهائهم، قد نص على رد تدليس أبي الزبير. وكان النسائي من أعلم الناس بعلل الحديث وبأحوال الرجال. فإذا لم نقبل بقوله فمن نقبل؟ كيف وقد ثبت ذلك بالدليل القاطع وباعتراف أبي الزبير بتدليسه؟ فإن لم يكن هذا كافياً، فلا نستطيع أن نثبت التدليس على أحد!

ولعلي أستشهد بما قاله فضيلة الشيخ الدكتور حمزة المليباري: «إن تدليس أبي الزبير عن جابر يقتضي نوعاً خاصاً من المعالجة يختلف عما تقتضيه بقية أنواع التدليس. لأن معنى تدليس أبي الزبير عن جابر: أنه لا يصرح فيما أخذه من الكتاب من أحاديث جابر بأنه وِجَادة. فإذا ورد عنه حديث من أحاديث جابر، ولم يصرح بالسماع، ولم يأت ذلك الحديث عن طريق ليث بن سعد، فإنه يَحتمِل أن يكون مما أخذه وجادة. وما أخذه وجادة —دون السماع أو القراءة على الشيخ— قد يدخل فيه تصحيف وتحريف وانتحال. وإذا وافقه غيره، أَمِنَ من ذلك (قلت: إن لم تكن المتابعة عن صحيفة اليشكري كذلك كالذي يرويه قتادة وأبو سفيان).

لذلك ما ورد عن أبي الزبير من أحاديث جابر معنعناً، يقتضي أن يبحث الباحث عن وجود سماع صريح في طريق صحيح من طرق ذلك الحديث، أو ما يدل على ذلك من القرائن، أو راوياً آخر يوافق أبا الزبير فيما رواه عن جابر. وفي حال وجود شيء من ذلك، يكون السند سليماً من الشبهات التي أثارتها العنعنة الواردة فيه.

وفي ضوء ذلك فإطلاق الحكم بانقطاع السند أو بالتدليس بمجرد عنعنة أبي الزبير عن جابر على الرغم من اعتماد مسلم عليه في صحيحه ينطبق عليه ما قيل: "القواعد لدى العالم غير المجرّب، كالعصا في يد الأعمى". وكذا إطلاق الحكم بالاتصال فيما رواه مسلم والانقطاع في خارج مسلم يكون بعيداً عن الدقة أيضاً، لأن الأمر في ذلك يتوقف على التتبع والبحث.

ومن الجدير بالذكر أن مسلماً يورد الحديث في الأصول أصح ما عنده من الروايات وأفضله، ويختلف ذلك عما يورده في الشواهد. وعليه فما أورده في أول الباب من حديث أبي الزبير عن جابر، لا ينبغي القول فيه إنه معنعن بمجرد أن الباحث لم يطلع إلا على ما وقعت يده عليه من المصادر –مطبوعة كانت أو مخطوطة–. فإن أولئك الأئمة ينظرون إلى الواقع الذي يعرفونه من خلال معاينة الأصول أو صحبة المحدثين، وليس على مجرد صيغ التلقي والأداء التي قد يكون بريئاً منها الراوي المدلس». انتهى كلام الشيخ المليباري.

قال ابن أبي الوفاءِ القرشي في "الكتاب الجامع" الذي جعله ذيلاً "للجواهر المضيَّة" (٢ | ٤٢٨): «وما يقوله الناس: إن من رَوَى له الشيخان فقد جاوز القنطرة، هذا من التجوُّه، ولا يقوى». وقال: «واعلم أن "أنَّ" و "عَنْ" (من المدلّس) مقتضِيان للانقطاع عند أهل الحديث. ووقَع في (صحيحي) مسلم والبخاري من هذا النوع كثير. فيقولون (أي المتأخرين) على سبيل التجوُّه: ما كان من هذا النوع في غير الصحيحين فمنقطع. وما كان في الصحيحين فمحمولٌ على الاتصال».

١٣. حديث المرأة في صورة شيطان

وقد رأيت مسلماً لا يخرج لأبي الزبير عن جابر إلا من طريق الليث، أو مقروناً بغيره، أو ما صرّح به بالسماع. وبقيت بضعة أحاديث لا تنطبق عليها تلك الشروط. قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٦ | ٣٣٥): «وفي صحيح مسلم عدة أحاديث مما لم يوضِّح فيها أبو الزبير السماعَ عن جابر، وهي من غير طريق الليث عنه، ففي القلب منها شيء. من ذلك حديث: "لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح" (#١٣٥٦). وحديث "أن رسول الله r دخل مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام" (#١٣٥٨). وحديث "رأى –عليه الصلاة والسلام– امرأةً فأعجبته، فأتى أهله زينب" (#١٤٠٣). وحديث "النهي عن تجصيص القبور" (#٩٧٠)، وغير ذلك».

قلت الحديث الأخير صرّح فيه أبو الزبير بالسماع من جابر، كما في النسخة المطبوعة من صحيح مسلم وكذلك في مستخرج أبي النعيم (٣ | ٤٩)، وباقي الأحاديث هي كما قال الحافظ الذهبي. ولم أجد في أول حديثين نكارةً، بخلاف الحديث الثالث الذي فيه طعنٌ برسول الله r.

وقد أخرجه مسلم بعدة ألفاظ منها (٢ | ١٠٢١): حدثنا عمرو بن علي حدثنا عبد الأعلى حدثنا هشام بن أبي عبد الله عن أبي الزبير عن جابر: «أن رسول الله r رأى امرأةً، فأتى امرأته زينب وهي تمعس منيئة لها، فقضى حاجته. ثم خرج إلى أصحابه، فقال: إن المرأة تقبل في صورة شيطان، وتدبر في صورة شيطان. فإذا أبصر أحدكم امرأةً، فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه». وأخرجه كذلك: حدثنا زهير بن حرب حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنا حرب بن أبي العالية (فيه ضعف) حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله: أن النبي r رأى امرأة، فذكر أنه قال: «فأتى امرأته زينب وهي تمعس منيئة»، ولم يذكر تدبر في صورة شيطان (وهو ثابت بنفس هذا الإسناد عند أحمد ٢٢ | ٤٠٧). ثم قال مسلم: حدثني سلمة بن شبيب حدثنا الحسن بن أعين حدثنا معقل عن أبي الزبير قال، قال جابر، سمعت النبي r يقول: «إذا أحدكم أعجبته المرأة، فوقعت في قلبه، فليعمد إلى امرأته فليواقعها، فإن ذلك يرد ما في نفسه».

وهذا الحديث مردودٌ لانقطاع سنده ووجود النكارة الشديدة في متنه. وهذا محال على رسول الله r، فقد نزهه الله عن ذلك وعصمه. وقد حاول بعض العلماء التكلف بالإجابة عن هذه النكارة بأجوبة ليست بالقوية، إلا أن الحديث الضعيف لا يُعبئ بشرحه أصلاً، والله أعلم. وما جاء من طريق ابن لهيعة من تصريح أبي الزبير بالتحديث من جابر، مردود. لأن ابن لهيعة ضعيف جداً من غير رواية العبادلة يقبل التلقين، فلا يعتبر به ولا يكتب حديثه. والملاحظ أن الذي روى قصة المرأة هما هشام الدستوائي وحرب بن أبي العالية فقط عن أبي الزبير، بينما أغلب الرواة رووا الحديث عن أبي الزبير دون تلك القصة: معقل بن عبيد الله (مسلم)، وابن جريج (ابن حبان ١٢ | ٣٨٥)، وابن لَهيعة (أحمد ٢٣ | ٧٧)، وموسى بن عقبة (أحمد ٢٣ | ٤٠٣) كلهم كاللفظ الأخير عند مسلم أي دون تقبل وتدبل في صورة شيطان. كما أن النسائي في الكبرى (٨ | ٢٣٥) قد روى الحديث عن قتيبة بن سعيد عن حرب عن جابر (أي

مرسلا)، ورجح هذا فقال: «هذا كأنه أولى بالصواب من الذي قبله». والله المستعان على ما يصفون.

١٤. حديث المغفرة لقاتل نفسه

أخرج مسلم (١ | ١٠٨ #١١٦) من طريق حجاج الصواف عن أبي الزبير عن جابر أن الطفيل بن عمرو الدوسي أتى النبي r فقال: يا رسول الله هل لك في حصن، حصين ومنعة؟». —قال (جابر): حصن كان لدوس في الجاهلية— فأبى ذلك النبي r للذي ذخر الله للأنصار. فلما هاجر النبي r إلى المدينة، هاجر إليه الطفيل بن عمرو وهاجر معه رجل من قومه. فاجتووا المدينة، فمرض، فجزع. فأخذ مشاقص له، فقطع بها براجمه، فشخبت يداه حتى مات. فرآه الطفيل بن عمرو في منامه، فرآه وهيئته حسنة ورآه مغطيا يديه. فقال له: «ما صنع بك ربك؟». فقال: «غفر لي بهجرتي إلى نبيه r». فقال: «مالي أراك مغطيا يديك؟». قال: «قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت». فقصّها الطفيل على رسول الله r، فقال رسول الله r: «اللهم وليديه فاغفر».

هذا حديث غريب لم يذكر أبو الزبير ممن سمعه. وقال الطبراني في المعجم الأوسط (٣ | ٤٠): «لم يرو هذا الحديث عن أبي الزبير إلا حجاج». وهذا التفرد الغريب مع احتمال التدليس، يجعلني أتوقف عن الحكم في هذا الحديث.

١٥. حديث الجماع بغير إنزال

أخرج مسلم (١ | ٢٧٢): من طريق ابن وهب، قال: أخبرني عياض بن عبد الله عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله عن أم كلثوم عن عائشة زوج النبي r قالت: إن رجلاً سأل رسول الله r عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل، هل عليهما الغسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول الله r: «إني لأفعل ذلك أنا وهذه، ثم نغتسل».

قلت: هذا الحديث أخرجه مسلم في الشواهد في آخر الباب، فلا يقال أن مسلماً قد صححه. بل هو منكَر المتن، مُعَلّ الإسناد. وهو معارضٌ صريحٌ لحديثٍ آخر في صحيح مسلم: «إن من أشرّ الناس عند الله منزلةً يوم القيامة: الرّجُل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرها».

وأما إسناده ففيه عدة علل منها: أن فيه أبي جابر المدلّس المشهور، قد رواه عن جابر دون أن يصرح بالتحديث في أيٍّ من طرق الحديث. وفيه عياض بن عبد الله بن عبد الرحمن القرشي الفهري، وهو متروك. قال ابن حجر في التقريب: «فيه لين». وقال أبو حاتم: «ليس بالقوي». و قال الساجي: «روى عنه ابن وهب أحاديث فيها نظر». قلت: وهذا الحديث الباطل منها. وذكره العقيلي في ضعفائه (#١٣٨٢). و قال يحيى بن معين: «ضعيف الحديث». وهذا معناه متروك باصطلاح ابن معين. وقال أبو صالح: «ثبت (!) له بالمدينة شأن كبير، في حديثه شيء». و قال البخاري: «منكر الحديث». وهذا معناه باصطلاح البخاري: متروك لا تحل الرواية عنه. وهذا كله يوجب أن هذا أقل ما فيه أنه ضعيفٌ لا يحتج به.

وهذا الحديث أخرجه الألباني في سلسلته الضعيفة (٢|٤٠٦)، وقال: «ضعيفٌ مرفوعاً». يقصد أن هذا المعنى قد أتى من وجهٍ آخر (كما سيأتي) لكن ليس بهذا اللفظ الباطل. وله شاهدٌ ضعيف بلفظ: «فعلته أنا ورسول الله r، فاغتسلنا منه جميعاً». وقد بيّن الدارقطني في سننه (١|١١١) أن هذا الحديث باطلٌ مرفوعاً.

والمعنى الذي قصده الألباني ما قد روى مالك في الموطأ (١|٤٦): عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عن أمنا عائشة موقوفاً من قولها لأبي موسى الأشعري: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل». ورواه مسلم (#٣٤٩) عن محمد بن المثنى عن عبد الأعلى عن هشام بن حسان عن حميد بن هلال عن أبي بردة عن أبي موسى عن أمنا عائشة قالت: قال رسول الله r: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل».

فقد اختلف الوقف والرفع. وإسناد مالك الموقوف أقوى، لكن يخشى أن يكون مالك قد وقفه عمداً. وفي كل الأحوال فهذا حكمه حكم الرفع، لأن أمنا عائشة t لم تعرف رجلاً إلا رسول الله r. وهي لا تخبر بالوجوب إلا بإخبار عنه r. لكن لفظ موطأ مالك مقدم على لفظ صحيح مسلم، والله أعلم.

١٦. حديث السفر في رمضان

قال مسلم في كتاب الصيام (٢|٧٩٠): حدثنا داود بن رشيد، حدثنا الوليد بن مسلم، عن سعيد بن عبد العزيز، عن إسماعيل بن عبيد، عن أم الدرداء، عن أبي الدرداء، t قال: «خرجنا مع رسول الله r في شهر رمضان في حر شديد، حتى إن كان أحدنا ليضع يده على رأسه من شدة الحر، وما فينا صائم إلا رسول الله r وعبد الله بن رواحة».

عقب عليه الألباني فقال في صحيحته (١|٣٢٦): إن قوله: «في شهر رمضان»، شاذٌّ لا يثبت في الحديث. قال الألباني (١|٣٢٣)، بعد كلام على طرق الحديث المذكور: «الصواب عندي أن حديث أبي الدرداء ليس فيه: "في شهر رمضان" وذلك لأمور:

الأول: إن سعيد بن عبد العزيز وإن كان ثقة فقد اختلط قبل موته كما قال أبو مسهر، وقد اختلف عليه في قوله: "في شهر رمضان" فأثبته عنه الوليد بن مسلم في رواية داود بن رشد عنه، ولم يثبتها في رواية مؤمل بن الفضل، وهو ثقة. وتترجح هذا الرواية عن الوليد بمتابعة بعض الثقات له عليها، منهم عمرو بن أبي سلمة عن سعيد عن عبد العزيز به بلفظ: "كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر..."، أخرجه الشافعي في السنن (١|٢٦٩). ومنهم أبو المغيرة واسمه عبد القدوس بن الحجاج الحمصي، أخرجه أحمد عنه.

فهؤلاء ثلاثة من الثقات لم يذكروا ذلك الحرف: "شهر رمضان". فروايتهم مقدمة على رواية الوليد الأخرى كما هو ظاهر لا يخفى. ويؤيده الأمر التالي وهو:

الثاني: أن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قد تابع سعيداً على رواية الحديث عن إسماعيل بن عبيد الله بتمامه، ولكنه خالفه في هذا الحرف فقال: "خرجنا مع رسول الله في بعض أسفارنا..." أخرجه البخاري (٣|١٤٨). وعبد الرحمن هذا أثبت من سعيد، فروايته عند المخالفة أرجح لا سيما إذا وافقه عليها سعيد نفسه في أكثر الروايات عنه —كما تقدم—.

الثالث: أن هشام بن سعد قد تابعه أيضاً ولكنه لم يذكر فيه الحرف المشار إليه. أخرجه أحمد (٦|٤٤٤) عن حماد بن خالد قال: ثنا هشام بن سعد عن عثمان بن حيان وإسماعيل بن عبيد الله عن أم الدرداء عن أبي الدرداء به. وهشام بن سعد ثقة حسن الحديث، وقد احتج به مسلم كما يأتي.

الرابع: أن الحديث جاء من طريق أخرى عن أم الدرداء لم يرد فيه الحرف المذكور. أخرجه مسلم (٣|١٤٥) وابن ماجة (١|٥١٠) والبيهقي (٤|٢٤٥) وأحمد (٥|١٩٤) من طريق هشام بن سعد عن عثمان بن حيان الدمشقي عن أم الدرداء به بلفظ: "لقد رأيتنا مع رسول الله r في بعض أسفاره... ". وقرن أحمد —في رواية له كما تقدم— إسماعيل بن عبيد الله مع عثمان بن حيان. فقد روى هشام بن سعد الحديث من الطريقين عن أم الدرداء.

قلت: فهذه الوجوه الأربعة ترجح أن قوله في رواية مسلم: "في شهر رمضان" شاذ لا يثبت في الحديث».

١٧. حديث الاستكثار من النعال

قال مسلم في (كتاب اللباس والزينة ٣|١٦٦٠): حدثني سلمة بن شيب، حدثنا الحسن بن أعين، حدثنا بن معقل، عن أبي الزبير عن جابر قال: سمعت النبي r يقول في غزوة غزوناها: «استكثروا من النعال فإن الرجل لا يزال راكباً ما انتعل».

وقد ضعف الألباني السند بعد أن عزاه لمسلم وجماعة آخرين، وقال في صحيحته (١|٦٠٢): «وأبو الزبير مدلس، وقد عنعنه».

١٨. حديث تغيير الشيب

قال مسلم في (كتاب اللباس والزينة ٣ | ١٦٦٣): حدثنا يحيى بن يحيى، أخبرنا أبو خيثمة، عن أبي الزبير، عن جابر، قال: أتي بأبي قحافة أو جاء عام الفتح أو يوم الفتح، ورأسه ولحيته مثل الثغام أو الثغامة فأمر، أو فأمر به إلى نسائه، قال: «غيروا هذا بشيء».

وحدثني أبو الطاهر، أخبرنا عبد الله بن وهب، عن ابن جريج، عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله، قال: أُتي بأبي قحافة يوم فتح مكة، ورأسه ولحيته كالثغامة بياضاً، فقال رسول الله r: «غيروا هذا بشيء، واجتنبوا السوداء».

١٩. حديث توضأ فترك موضع ظفر

أخرج مسلم (١ | ٢١٥ #٢٤٣): حدثني سلمة بن شبيب: حدثنا الحسن بن محمد بن أعين: حدثنا معقل، عن أبي الزبير، عن جابر: أخبرني عمر بن الخطاب: أن رجلا توضأ فترك موضع ظفر على قدمه. فأبصره النبي r فقال: «ارجع فأحسن وضوءك». فرجع ثم صلى.

قال البزار (١ | ٣٥٠): «وهذا الحديث لا نعلم أحداً أسنده عن عمر، إلا من هذا الوجه. وقد رواه الأعمش عن أبي سفيان عن عمر موقوفاً». وقال أبو الفضل بن عمار الشهيد (#٥): «وهذا الحديث بهذا اللفظ، إنما يعرف من حديث ابن لهيعة عن أبي الزبير بهذا اللفظ. وابن لهيعة لا يحتج به. وهو عندي خطأ، لأن الأعمش رواه عن أبي سفيان عن جابر، فجعله من قول عمر».

والرواية عن ابن لهيعة رواها أحمد في مسنده (١ | ٢١). والرواية الموقوفة رواها ابن أبي شيبة (١ | ٤٦) قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر: «أن عمر رأى في قدم رجل مثل موضع الفلس لم يصبه الماء، فأمره أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة». ومعلوم أن أبا سفيان وأبا الزبير كلاهما ينقل عن صحيفة جابر التي وجدوها عند زوجه بعد وفاته. فظهر أن الخطأ هو من معقل، وهو صدوق يخطئ.

هذا والعمل على هذا الحديث، وإن كان موقوفاً. قال ابن حزم في المحلى (٢ | ٧٢): «لا يصح عن أحد من الصحابة خلاف فعل عمر هذا».

٢٠. حديث الاستجمار تو

أخرج مسلم في صحيحه (٢|٩٤٥ #١٣٠٠): وحدثني سلمة بن شبيب حدثنا الحسن بن أعين حدثنا معقل —وهو بن عبيد الله الجزري— عن أبي الزبير عن جابر قال: قال رسول الله r: «الاستجمار تَوّ (أي مرة واحدة)، ورمي الجمار تو، والسعي بين الصفا والمروة تو، والطواف تو، وإذا استجمر أحدكم فليستجمر بتو».

قال الألباني في "التعليق على مختصر صحيح مسلم" (ص١٩٣): «والحديث من رواية أبي الزبير عن جابر، وقد عنعنه».

٢١. حديث دخول مكة بالسلاح

أخرج مسلم (٢|٩٨٩ #١٣٥٦): حدثني سلمة بن شبيب حدثنا بن أعين حدثنا معقل عن أبي الزبير عن جابر قال سمعت النبي r يقول: «لا يحل لأحدكم أن يحمل بمكة السلاح».

٢٢. حديث دخول مكة بغير إحرام

روى حماد بن سلمة عند الترمذي (٤|٢٢٥) ومعاوية بن عمار عند مسلم (#١٣٥٨) عن أبي الزبير عن جابر أن رسول الله r دخل مكة —يوم الفتح— وعليه عمامة سوداء بغير إحرام. ولم يبيّن أبو الزبير سماعه من جابر.

٢٣. حديث زيارة الكعبة ليلاً

ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (٥|٣٨٥): «حديث الثوري عن أبي الزبير عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زار البيت ليلاً. أخرجه مسلم. وهو عندي منقطع». قلت: لم أجده عند مسلم ولكن البخاري علقه في صحيحه (٢|٦١٧) من قول أبي الزبير، وهذا طبعاً لا يفيد تصحيحه، إنما يفيد تصحيحه لأبي الزبير فحسب. وأخرجه أحمد وأبو داود والترمذي.

والأثر منقطعٌ في أية حال كما ذكر الذهبي. فأبي الزبير لم يسمع هذا الحديث من ابن عباس ولا من عائشة. وقال عنه أبو حاتم: «رأى ابن عباس رؤية، ولم يسمع من عائشة». وقال

سفيان بن عيينة: «يقولون أبو الزبير لم يسمع من ابن عباس». وهو في كل حالٍ منكر المتن، مخالفٌ لرواية الثقات، لأن رسول الله r طاف يوم النحر نهاراً.

قال ابن القيم في زاد المعاد (٢ | ٢٧٥) ما خلاصته: «أفاض r إلى مكة قبل الظهر راكباً، فطاف طواف الإفاضة، وهو طواف الزيارة والصدر، ولم يطف غيره ولم يسع معه. هذا هو الصواب. وطائفة زعمت أنه لم يطف في ذلك اليوم، وإنما أخر طواف الزيارة إلى الليل. وهو قول طاووس ومجاهد وعروة. واستدلوا بحديث أبي الزبير المكي عن عائشة وابن عباس المخرج في سنن أبي داود والترمذي. قال الترمذي: حديث حسن (وهذا علامة ضعفه!). وهذا الحديث غَلَطٌ بيِّنٌ خِلافَ المعلوم من فعله r الذي لا يَشكّ فيه أهل العلم بحجته. وقال أبو الحسن القطان: عندي أن هذا الحديث ليس بصحيح. إنما طاف النبي r يومئذ نهاراً. وإنما اختلفوا هل هو صلى الظهر بمكة، أو رجع إلى منى فصلى الظهر بها بعد أن فرغ من طوافه؟ فابن عمر يقول إنه رجع إلى منى فصلى الظهر بها. وجابر يقول إنه صلى الظهر بمكة. وهو ظاهر حديث عائشة من غير رواية أبي الزبير هذه التي فيها أنه أخّر الطواف إلى الليل. وهذا شيء لم يُروَ إلا من هذا الطريق. وأبو الزبير مُدَلّسٌ لم يذكر هاهنا سماعاً من عائشة، وقد عهد أنه يروي عنها بواسطة. ولا عن ابن عباس أيضاً، فقد عهد كذلك أنه يروي عنه بواسطة. وإن كان قد سمع منه، فيجب التوقف فيما يرويه أبو الزبير عن عائشة وابن عباس مما لا يذكر فيه سماعه منهما، لما عُرِفَ به من التدليس. لو عرف سماعه منها لغير هذا. فأما ولم يصح لنا أنه من عائشة، فالأمر بيِّنٌ في وجوب التوقف فيه. وإنما يختلف العلماء في قبول حديث المدلِّس إذا كان عمّن قد عُلِمَ لقاؤه له وسماعه منه. هاهنا يقول قوم يُقبل، ويقول آخرون يُرَدّ ما يعنعنه عنهم حتى يتبيّن الاتصال في حديث حديث. وأما ما يعنعنه المدلس عمن لم يعلم لقاؤه له ولا سماعه منه، فلا أعلم الخلاف فيه بأنه لا يُقبل. ولو كنا نقول بقول مسلم بأن معنعن المتعاصرين محمول على الاتصال ولو لم يعلم التقاؤهما، فإنما ذلك في غير المدلسين. وأيضاً فلما قدمناه من صحة طواف النبي يومئذ نهاراً. والخلاف في رد حديث المدلسين حتى يعلم اتصاله أو قبوله حتى يعلم انقطاعه، إنما هو إذا لم يعارضه ما لا شك في صحته. وهذا قد عارضه ما لا شك في صِحَته.

انتهى كلامه. وقال البيهقي: "وأصح هذه الروايات حديث نافع عن ابن عمر وحديث جابر وحديث أبي سلمة عن عائشة". يعني أنه طاف نهاراً». انتهى مختصراً.

أحاديث ضعيفة أخرى

٢٤. حديث صلاة الكسوف أربع ركعات

أخرج مسلم في صحيحه (٢|٦٢٧ #٩٠٨): من طريق حبيب (كثير الإرسال والتدليس) عن طاووس عن ابن عباس: أن النبي رسول الله r صلى في كسوف ثمان ركعات في أربع سجدات.

قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل (٣|١٢٩): «ذكر الست ركعات شاذ. والصواب: أربع ركعات، كما في حديث عائشة الذي قبله، وروايةٍ عن جابر تقدمت قبله». وقال عن هذا الحديث: «ضعيفٌ، وإن أخرجه مسلم ومن ذُكِرَ معه وغيرهم». فذكر تدليس حبيب وعدم سماعه ثم قال: «وفيه علة أخرى وهي الشذوذ. فقد خَرّجتُ للحديثِ ثلاثَ طُرق أخرى عن ابن عباس، وفيها كلها: أربع ركعات وأربع سجدات. وفي هذه الطريق المعلة: ثماني ركعات. فهذا خطأٌ قطعاً».

وقال البيهقي في سننه سنن الكبرى (٣|٣٢٧) ما مختصره: «وأما البخاري فإنه أعرض عن هذه الروايات التي فيها خلاف رواية الجماعة. وقد روينا عن عطاء بن يسار وكثير بن عباس عن بن عباس عن النبي r أنه صلاها ركعتين في كل ركعة ركوعان. وحبيب بن أبي ثابت —وإن كان من الثقات— فقد كان يدلس. ولم أجده ذَكَرَ سماعَهُ في هذا الحديث عن طاووس. ويَحتمِل أن يكون حمله عن غير موثوقٍ به، عن طاووس. وقد خالفه سليمان الأحول فوقفه». وقال ابن حبان في صحيحه (٧|٩٨) عن هذا الحديث: «ليس بصحيح، لأن حبيباً لم يسمع من طاووس هذا الخبر».

فهذا حديثٌ منقطع الإسناد، فإن حبيباً مدلّسٌ لم يسمع من طاووس. وقد أخرجه مسلم في الشواهد في آخر الباب، فليس هذا دليلٌ على تصحيحه. أما عن تصحيح الترمذي له، فإن

الترمذي معروف بالتساهل حتى نقل الذهبي عن جمهور العلماء: عدم الاعتماد على تصحيح الترمذي. وقد أنكر الحديثَ ابنُ عدي في الكامل (٢|٤٠٧). بل إن الحديث مضطرب المتن والإسناد كذلك: بين الإرسال والوقف، كما بين ابن عبد البر في التمهيد (٣|٣٠٦)، وقال عن الحديث: «مضطربٌ ضعيف. رواه وكيع عن الثوري عن حبيب بن أبي ثابت عن طاووس عن النبي r مرسَلاً. والثوري عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس لم يذكر طاووساً. ووقفه ابن عيينة عن سليمان الأحول عن طاووس عن ابن عباس من فعله ولم يرفعه. وهذا الاضطراب يوجب طرحه». والحديث شاذٌ منكر المتن كذلك. فإن الثابت عن ابن عباس أن صلاة الكسوف أربع ركعات في أربع سجدات، وليس ثمان ركعات! وقد صح هذا عن غير ابن عباس من الصحابة.

هذا وقد أثبتت الحسابات الفلكية الحديثة أنه لم يحدث خسوف مرئي أثناء حياة رسول الله r بعد الهجرة إلا مرتين: الأولى في السنة الخامسة للهجرة، والثانية في السنة العاشرة. وقد حدثت في يوم الاثنين ٢٩ شوال من السنة العاشرة للهجرة (الموافق لـ٢٧ كانون الثاني سنة ٦٣٢م) حوالي الساعة العاشرة صباحاً. وانظر موقع الدكتور الفلكي خالد شوكت: moonsighting.com/eclipses.html لمزيد من التفصيل. ومن تأمل طرق الحديث يجد أن التي في الصحيح تتحدث كلها عن الواقعة الثانية التي مات فيها إبراهيم بن محمد r. وهذا أثبته البيهقي في سننه الكبرى (٣|٣٢٦). ومعلومٌ أن إبراهيم لم يمت إلا مرة واحدة! فلا يمكن أن تكون كل هذه الروايات المتعددة صحيحة كلها لأن التعارض بينها واضحٌ جداً يدركه كل عاقل.

وأصح الروايات أن الرسول r قد صلى ركعتين فقط: في كل ركعة ركوعين وسجدتين. فالحاصل هو أربع ركعات وأربع سجدات. أي صلاة الخسوف، كل ركعة فيها ركوعين، لا ركوع واحد كما في باقي الصلوات. وقد نقل الترمذي في العلل (ص٩٧) عن البخاري قوله: «أصح الروايات عندي في صلاة الكسوف: أربع ركعات في أربع سجدات».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى الكبرى (١٨ | ١٧) في حديثه عن الأحاديث الضعيفة في صحيح مسلم: «ومثل ما روى مسلم أن النبي صلى الكسوف ثلاث ركعات وأربع ركعات. انفرد بذلك عن البخاري. فإن هذا ضعّفه حُذّاق أهل العلم. وقالوا أن النبي لم يصل الكسوف إلا مرةً واحدةً يوم مات ابنه إبراهيم. وفي نفس هذه الأحاديث التي فيها الصلاة بثلاث ركعات وأربع ركعات، أنه إنما صلى ذلك يوم مات إبراهيم. ومعلوم أن إبراهيم لم يمت مرتين، ولا كان له إبراهيمان! وقد تواتر عنه أنه صلى الكسوف يومئذ ركوعين في كل ركعة، كما روى ذلك عنه عائشة وابن عباس وابن عمرو وغيرهم. فلهذا لم يرو البخاري إلا هذه الأحاديث. وهذا حذف من مسلم. ولهذا ضعَّف الشافعي وغيره أحاديث الثلاثة والأربعة، ولم يستحبوا ذلك. وهذا أصح الروايتين عن أحمد. ورُوِيَ عنه أنه كان يجوّز ذلك قبل أن يتبين له ضعْف هذه الأحاديث». قلت: ومالك لم يخرج في موطأه (٢ | ١٨٦) إلا الأحاديث الصحيحة.

٢٥. حديث صلاة الكسوف ست ركعات

وأخرج مسلم في الشواهد (٢ | ٦٢٣) عن عبد الملك عن عطاء عن جابر: أن النبي رسول الله r لما كسفت الشمس صلى ست ركعات بأربع سجدات. حكم عليه الألباني بالشذوذ في إرواء الغليل (٣ | ١٢٧)، فقال: «وعبد الملك (بن أبي سليمان) هذا فيه كلام من قبل حفظه. وقد رواه هشام الدستوائي عن أبي الزبير عن جابر نحوه. وفيه فكانت: أربع ركعات وأربع سجدات. فخالفه في قوله: ست ركعات. وهو الصواب». وقد تكلم عليه ابن عبد البر كذلك. حيث أنه منكر المتن، علاوة على مخالفته لما أخرجه مسلم عن جابر في الأصول (#٩٠٤) (إن صح سماعه) أن صلاة الكسوف كانت أربع ركعات وليس ستة.

٢٦. حديث الرجل يفضي سر امرأته

أخرج مسلم في صحيحه (٢ | ١٠٦٠ #١٤٣٧): من طريق عمر بن حمزة بن عبد الله العمري، قال حدثنا عبد الرحمن بن سعد، قال سمعت أبا سعيد الخدري يقول: قال رسول الله r: «إن من أشرّ الناس عند الله منزلةً يوم القيامة: الرّجُل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرها». وفي لفظ «إن من أعظم الأمانة الرجل...».

أخرجه مسلم من طريق عمر بن حمزة، وهو ضعيفٌ باتفاق أهل النقد. قال أحمد: «أحاديثه أحاديث مناكير». وقال عنه ابن معين: «ضعيف»، وهو جرحٌ شديدٌ باصطلاحه. وذكره النسائي في كتاب "الضعفاء والمتروكين" (١|٨٣) وقال: «ليس بالقوي». وقال ابن حبان: «كان ممن يخطئ». وذكره العقيلي في ضعفائه (٣|١٥٣). وكذلك ذكره ابن الجوزي في "الضعفاء والمتروكين" (٢|٢٠٧). ولم يخرج له البخاري إلا تعليقاً. وقال عنه ابن حجر في التقريب: «ضعيف». أما قول الحاكم في المستدرك «أحاديثه كلها مستقيمة» فإن توثيق الحاكم في المستدرك غير معتبر عند أهل العلم. وهذا الحديث قد ضعفه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير" (٢|١٩٢). بل عده الذهبي في الميزان (٥|٢٣٠) من منكرات ابن حمزة هذا.

قال الألباني في كتاب "الزفاف" (ص٦١ ط٤): «ويُستَنتَجُ من هذه الأقوال لهؤلاء الأئمة أن الحديث ضعيف وليس صحيح. وتوسط ابن القطان فقال كما في فيض القدير (٢|٥٣٩): "وعمر ضعفه ابن معين، وقال أحمد: أحاديثه مناكير، فالحديث حسنٌ، لا صحيح". ولا أدري كيف حَكَمَ بحُسنِهِ مع التضعيف الذي حكاه هو نفسه! فلعله أخذ بهيبة الصحيح. ولم أجد حتى الآن ما أشد به عضد هذا الحديث. والله أعلم». قلت: تحسين المتأخرين فيه نظر. إلا إن قصدنا حسن معنى الحديث، فهو كذلك. وللحديث شواهد لكنها ضعيفة.

٢٧. حديث من نسي فليستقئ

أخرج مسلم في الشواهد (٣|١٦٠١ #٢٠٢٦): من طريق عمر بن حمزة، قال: أخبرني أبو غطفان المري أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله رسول الله r: «لا يشربن أحد منكم قائماً، فمن نسي فليستقىء».

وهذا حديثٌ شاذٌ بهذا اللفظ تفرد به مسلم، وقد ذكره في الشواهد في آخر الباب، مما يعني أنه لا يصححه بالضرورة. وهو من طريق عمر بن حمزة الذي سبق وبيّنا اتفاق العلماء على ضعفه. وقد جاء معنى هذا الحديث من غير هذا الطريق، ما عدا آخر الحديث «فمن نسي فليستقىء».

وهذا الحديث أنكره الألباني في سلسلته الضعيفة (٢ | ٣٢٦) وقال عنه: «وقد صح النهي عن الشرب قائماً في غير ما حديثٍ، عن غير واحد من الصحابة ومنهم أبو هريرة. لكن بغير هذا اللفظ. وفيه الأمر بالاستقاء، ليس فيه ذكر النسيان. فهذا هو المستنكر من الحديث». ونقل ابن حجر في فتح الباري (١٠ | ٨٣): عن القاضي عياض قوله: «وأما حديث أبي هريرة، ففي سنده عمر بن حمزة. ولا يَحتمِل منه مثل هذا، لمخالفة غيره له. والصحيح أنه موقوف».

والصواب هو ما رواه ابن حبان (١٢ | ١٤٢) في صحيحه وأحمد في مسنده (٢ | ٢٨٣): عن عبد الرزاق ثنا معمر عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً: «لو يعلم الذي يشرب —وهو قائم— ما في بطنه، لاستقائه». هذا وسبب النهي هو سبب صحي، كما ذكر العلامة عبد القادر الأرنؤوط —رحمه الله—. وقد صح أن رسول الله r شرب قائماً.

٢٨. حديث عهد بربه

أخرج مسلم في الشواهد في آخر الباب (٢ | ٦١٥ #٨٩٨): وحدثنا يحيى بن يحيى أخبرنا جعفر بن سليمان عن ثابت البناني عن أنس قال: أصابنا —ونحن مع رسول الله r— مطر، فحسر رسول الله r ثوبه حتى أصابه من المطر. فقلنا: «يا رسول الله. لم صنعت هذا؟». قال: «لأنه حديث عهد بربه».

هذا الحديث ضعفه الألباني في إرواء الغليل (٣ | ١٤٢). وقال أبو الفضل الهروي بن عمار الشهيد كما في علل الجارودي (ص٨٦ #١٥): «وهذا حديثٌ تفرَّدَ به جعفر بن سليمان من بين أصحاب ثابت، لم يروه غيره. وأخبرني الحسين بن إدريس، عن أبي حامد المخلدي، عن علي بن المديني، قال: "لم يكن عند جعفر كتاب، وعنده أشياء ليست عند غيره". وأخبرنا محمد بن أحمد بن البراء، عن علي بن المديني قال: "أما جعفر بن سليمان فأكثر عن ثابت، وكتب مراسيل، وكان فيها أحاديث مناكير".وسمعت الحسين يقول: سمعت محمد بن عثمان يقول: "جعفر ضعيف"».

قلت: جعفر بن سليمان ضعيف الحفظ لا يجوز أن يحتج به إذا تفرد، خاصة عن ثابت، لكثرة أصحاب ثابت الثقات وإلمامهم بحفظ حديثه. وكان ثابت كثير الحديث جداً عن أنس، فصار الضعفاء كلما أخطئوا في حديث جعلوه عن ثابت عن أنس. وهذا الحديث عده الذهبي من منكرات جعفر كما في الميزان (٢ | ١٣٩)، وكذلك فعل ابن عدي في الكامل (٢ | ١٤٩).

٢٩. حديث خلق التربة يوم السبت

أخرج مسلم (٤ | ٢١٤٩ #٢٧٨٩): من طريق ابن جريج قال: أخبرني إسماعيل بن أمية، عن أيوب بن خالد، عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة، عن أبي هريرة قال: أخذ رسول الله r بيدي فقال: «خلق الله —عز وجل— التربة يوم السبت. وخلق فيها الجبال يوم الأحد. وخلق الشجر يوم الاثنين. وخلق المكروه يوم الثلاثاء. وخلق النور يوم الأربعاء. وبث فيها الدواب يوم الخميس. وخلق آدم —عليه السلام— بعد العصر من يوم الجمعة، في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة، فيما بين العصر إلى الليل».

وهذا حديث باطل موضوع بلا شك، وليس من قول رسول الله r. ورجح الإمام البخاري أن هذا من الإسرائيليات من قول كعب الأحبار، فقال في التاريخ الكبير (١ | ٤١٣): «وقال بعضهم عن أبي هريرة عن كعب وهو أصح». قال ابن كثير: «فكأن هذا الحديث مما تلقاه أبو هريرة عن كعب عن صحفه (الإسرائيلية). فوهم بعض الرواة، فجعله مرفوعاً إلى النبي r. وأكد رفعه بقوله: أخذ رسول الله r بيدي».

وأعله إمام العلل علي بن المديني بأن إبراهيم بن أبي يحيى قد رواه عن أيوب. قال ابن المديني: «وما أرى إسماعيل بن أمية أخذ هذا، إلا عن إبراهيم ابن أبي يحيى». وقد حرر ذلك البيهقي في "الأسماء والصفات" (ص ٢٧٦). و إبراهيم مرمي بالكذب.

وفي كل الأحوال فأيوب بن خالد ضعيف لا يجوز الاحتجاج بخبره. قال روح بن عبادة، عن موسى بن عبيدة، عن أيوب بن خالد: «كنت في البحر، فأجنبت ليلة ثالث و عشرين من رمضان. فاغتسلت من ماء البحر، فوجدته عذباً فراتاً». وهذا كذب ظاهر. و قال الأزدي في

ترجمة إسحاق بن مالك التنيسي، بعد أن روى من طريق هذا حديثاً عن جابر: «أيوب بن خالد ليس حديثه بذاك. تكلم فيه أهل العلم بالحديث. و كان يحيى ين سعيد و نظراؤه لا يكتبون حديثه». وقال عنه –كما في لسان الميزان (١ | ٣٦٩)–: «ضعيف». وقال ابن حجر في التقريب: «فيه لين». ومع تضعيف هؤلاء كلهم، فإنه ليس فيه توثيق معتبر.

والحديث منكر المتن جداً. فهو لم يذكر خلق السماء، وجعل خلق الأرض في ستة أيام. وجعل خلق الشجر قبل خلق النور! وهو محال. ومن الباطل أن يكون النور قد خلق في النهاية، لأن النور من السماء، والسماء خلقت مع الأرض بنفس الوقت. قال الله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ} (٣٠) سورة الأنبياء. لكن بعض شراح الحديث فسروا "النور" بأنه كناية عن الخير. وبذلك تظهر العقيدة المجوسية لواضع هذا الحديث. فقد جعل خلق الشر يوم الثلاثاء، وخلق الخير يوم الأربعاء.

٣٠. حديث اليمين على نية المستحلف

أخرج مسلم (٣ | ١٢٧٤ #١٦٥٣): من طريق هشيم بن بشير عن عبد الله بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «يمينك على ما يصدقك به صاحبك». وفي رواية أخرى من نفس الطريق: «اليمين على نية المستحلف».

وقد ضعفه الترمذي إذ قال في سننه (٣ | ٦٣٦): «حسن غريب... لا نعرفه إلا من حديث هشيم، عن عبد الله بن أبي صالح». وقد عد ابن عدي في الكامل (٤ | ٣٤٤) هذا الحديث من منكرات عباد بن أبي صالح. وكذلك فعل العقيلي وقال (٢ | ٢٥١): «ولا يحفظ إلا عنه. وتابعه عبد الله بن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة، وهو دونه».

وكذلك فعل ابن حبان وقال في المجروحين (٢ | ١٦٤): «يتفرد عن أبيه بما لا أصل له من حديث أبيه. لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد». قال ابن حبان «وهذا الخبر مشهور بعبد الله بن سعيد المقبري عن جده، ويقال له عباد أيضاً». قال الذهبي في الميزان (٤ | ٢٨): «وعباد

بن أبي صالح يقال له أيضاً: عبد الله». وعبد الله بن سعيد: متروك متهم بالكذب. أما البخاري فقد قال كما في علل الترمذي (١|٢٠٧): «هو حديث هشيم. لا أعرف أحداً رواه غيره».

أي أن الحديث لأحد هذين الرجلين، وخلط الرواة بينهما. وسواء كان حديث ابن سعيد المقبري أم حديث ابن أبي صالح، فكلاهما ضعيف. الأول متهم بالكذب. والثاني ضعيف خاصة عن أبيه. قال البخاري، عن علي ابن المديني: «ليس بشيء»، وهو جرح قوي. قال البخاري في "تاريخه الصغير": «منكر الحديث»، وكذلك نقل العقيلي عنه، وهو جرح شديد. و قال يحيى بن معين: «ثقة». وهو مقيد بغير ما روى عن أبيه. إذ قال الساجي، وتبعه الأزدي: «ثقة، إلا أنه روى عن أبيه ما لم يتابع عليه». وقال ابن سعد في الطبقات الكبرى (ص٣٤٤، القسم المتمم، مكتبة العلوم والحكم): «وكان قليل الحديث مستضعفاً». فهو ضعيف جداً بخاصة عن أبيه، رغم قلة حديثه.

٣١. حديث إذا تكلم بالكلمة رددها ثلاثاً

صحيح البخاري (١|٤٨): ٩٤ حدثنا عبدة قال: حدثنا عبد الصمد قال: حدثنا عبد الله بن المثنى قال: حدثنا ثمامة بن عبد الله، عن أنس، عن النبي r أنه: «كان إذا سلم سلم ثلاثاً، وإذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً». ٩٥ حدثنا عبدة بن عبد الله: حدثنا عبد الصمد قال: حدثنا عبد الله بن المثنى قال: حدثنا ثمامة بن عبد الله، عن أنس، عن النبي r أنه: «كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا حتى تفهم عنه. وإذا أتى على عليهم سلم عليهم ثلاثا».

ومن غرائب البخاري أنه أتى بلفظين للحديث في نفس الباب بنفس الإسناد! والحديث إسناده غريب. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤|١٥٣): «هذا من غرائب صحيح البخاري. رواه عن ثقة عن عبد الصمد بن عبد الوارث».

عبد الصمد: قال أبو حاتم: «صدوق صالح الحديث» (وهذا دون التوثيق). و قال ابن سعد: «كان ثقة إن شاء الله» (وهذا توثيق خفيف). و قال الحاكم: «ثقة مأمون» (والحاكم مفرط

في التساهل). و قال ابن قانع: «ثقة يخطئ». و نقل ابن خلفون توثيقه عن ابن نمير. و قال علي بن المديني: «عبد الصمد ثبت في شعبة» (وليس حديثه هنا عن شعبة).

عبد الله بن المثنى: قال إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين، و أبو زرعة، و أبو حاتم: «صالح» (وهذا دون التوثيق). زاد أبو حاتم: «شيخ» (وهذه مرتبة دون التوثيق). و قال ابن أبي خيثمة، عن ابن معين: «ليس بشيء» (وهذا جرح شديد). و قال الترمذي: «ثقة»، وقال عن حديثه السابق «حسن صحيح غريب» (والترمذي فيه تساهل خفيف). و قال النسائي: «ليس بالقوي». و قال ابن حبان: «ربما أخطأ». و قال أبو داود: «لا أخرج حديثه». و قال الدارقطني: «ثقة» (كأنه يقصد العدالة). و قال مرة: «ضعيف». و قال الساجي: «فيه ضعف، لم يكن من أهل الحديث، روى مناكير». و بنحوه قال الأزدي. و قال العقيلي: «لا يتابع على أكثر حديثه» (وهذا يدل على أنه كثير الخطأ).

٣٢. حديث سؤال أبي سفيان تزويج ابنته

أخرج مسلم (٤|١٩٤٥ #٢٥٠١): من طريق النضر بن محمد اليمامي: حدثنا عكرمة: حدثنا أبو زميل: حدثني ابن عباس قال: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه. فقال للنبي r: «يا نبي الله. ثلاث أعطنيهن». قال: «نعم». قال: «عندي أحسن العرب وأجمله: أم حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجكها». قال: «نعم». قال: «ومعاوية تجعله كاتبا بين يديك». قال: «نعم». قال: «وتؤمّرني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين». قال: «نعم». قال أبو زميل: «ولولا أنه طلب ذلك من النبي r ما أعطاه ذلك، لأنه لم يكن يسأل شيئا إلا قال: "نعم"».

قال النووي: «واعلم أن هذا الحديث من الأحاديث المشهورة بالإشكال. ووجه الإشكال أن أبا سفيان إنما أسلم يوم فتح مكة سنة ثمان من الهجرة. وهذا مشهورٌ لا خلاف فيه. وكان

النبي r قد تزوج أم حبيبة قبل ذلك بزمان طويل». ثم ذكر أن ذلك كان في الحبشة في سنة ست.

وقال ابن حزم: «هذا حديث موضوع لا شك في وضعه. والآفة فيه من عكرمة بن عمار. فإنه لم يُختَلف في أن رسول الله r تزوجها قبل الفتح بدهر وأبوها كافر». وقد قصد تخطئة عكرمة لا تكذيبه. قال: «هذا الحديث وهمٌ من بعض الرواة. لأنه لا خلاف بين الناس أن النبي r تزوج أم حبيبة قبل الفتح بدهر، وهي بأرض الحبشة، وأبوها كافر». وقال البيهقي في سننه الكبرى (٧|١٤٠): «فهذا أحد ما اختلف البخاري ومسلم فيه: فأخرجه مسلم بن الحجاج، وتركه البخاري. وكان لا يحتج في كتابه الصحيح بعكرمة بن عمار، وقال: "لم يكن عنده كتاب فاضطرب حديثه"». وقد عدّه الحافظ الذهبي في الميزان حديثاً منكراً من مناكير راويه "عكرمة بن عمار".

وقد تعرّض الحافظ ابن القيم الجوزية في "جلاءِ الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام" (ص١٥٩–١٦٨) لهذا الحديث، وتوسّع جداً بنقل أجوبةِ طوائفِ العلماء فيه، وقد بلَغَتْ نحو عشرة أجوبة. ثم ناقشها جواباً جواباً، ثم قال: «فالصوابُ أن الحديث غير محفوظ. بل وقع فيه تخليط. والله أعلم». وقال في حاشيته على سنن أبي داود (٦|٧٦): «وهذه التأويلات في غاية الفساد والبطلان. وأئمة الحديث والعلم لا يرضون بأمثالها، ولا يصححون أغلاط الرواة بمثل هذه الخيالات الفاسدة والتأويلات الباردة، التي يكفي في العلم بفسادها: تصورها وتأمل الحديث».

أحاديث أعلها أبو زرعة

٣٣. حديث من نفَّس عن مؤمن كربة

أخرج مسلم (٤|٢٠٧٤ #٢٦٩٩): حدثنا يحي بن يحي التميمي وأبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن العلاء الهمداني –واللفظ ليحي–. قال يحي: أخبرنا. وقال الآخران: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «مَن نَفَّسَ عن مؤمن

كربة من كرب الدنيا، نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة. ومن يسر على معسر، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ومن ستر مسلماً، ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه. ومن سلك طريقا يلتمس فيه علماً، سهل الله له به طريقاً إلى الجنة. وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم، إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده. ومن بطأ به عمله، لم يسرع به نسبه». ٢٦٩٩ حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا أبي ح وحدثناه نصر بن علي الجهضمي حدثنا أبو أسامة قالا: حدثنا الأعمش حدثنا ابن نمير عن أبي صالح. وفي حديث أبي أسامة: حدثنا أبو صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r ثم بمثل حديث أبي معاوية، غير أن حديث أبي أسامة ليس فيه ذكر التيسير على المعسر. انتهى.

جاء في العلل لابن عمار الشهيد (ص١٣٦ #٣٥): «وهو حديث رواه الخلق عن الأعمش، عن أبي صالح. فلم يذكر الخبر في إسناده غير أبي أسامة، فإنه قال فيه: "عن الأعمش، قال: حدثنا أبو صالح". ورواه أسباط بن محمد، عن الأعمش، عن بعض أصحابه، عن أبي صالح، عن أبي هريرة. والأعمش كان صاحب تدليس، فربما أخذ عن غير الثقات». هذا وأسباط ليس من أوثق أصحاب الأعمش.

قال ابن أبي حاتم في العلل (٢|١٦٢ #١٩٧٩): «سألت أبا زرعة عن حديث رواه جماعة عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي r: من نفس عن مؤمن كربة». قال أبو زرعة: «منهم من يقول الأعمش عن رجل عن أبي هريرة عن النبي r. والصحيح عن رجل عن أبي هريرة عن النبي r».

ورواه الترمذي (٤|٣٤ #١٤٢٥): عن قتيبة عن أبي عوانة عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً، ثم قال: «حديث أبي هريرة هكذا روى غير واحد عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي r، نحو رواية أبي عوانة. وروى أسباط بن محمد عن الأعمش قال: حُدِّثْتُ عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي r نحوه. وكأن هذا أصح من الحديث الأول».

جاء في علل ابن أبي حاتم: (١|٥١ #١٢٤) سألت أبا زرعة عن حديث خالد بن سلمة عن البهي عن عروة عن عائشة قالت: «كان النبي r يذكر الله على كل أحيانه» فقال: «ليس بذاك. هو حديث لا يروى إلا من ذا الوجه». فذكرت قول أبي زرعة لأبي رحمه الله فقال: «الذي أرى أن يذكر الله على كل حال، على الكنيف وغيره، على هذا الحديث».

وهذا حديث أخرجه مسلم في صحيحه (١|٢٨٢ #٣٧٣): من طريق يحيى بن أبي زائدة، عن أبيه (زكريا، ثقة مدلس)، عن خالد بن سلمة، عن البهي، عن عروة، عن عائشة t. وعلقه البخاري في صحيحه (١|٢٢٧) عن أمنا عائشة t، مرفوعاً. وقد نصل على صحته كما في علل الترمذي (ص٣٥٩) لكنه ليس على شرطه. ولعل السبب أنه لا خالد بن سلمة ولا البهي على شرطه. قال ابن حجر في "النكت على ابن الصلاح": «وخالد تكلم فيه بعض الأئمة. وليس هو من شرط البخاري. وقد تفرد بهذا الحديث» أما الترمذي فقد ضعف الحديث فقال عنه (٥|٤٦٣): «حسن غريب. لا نعرفه إلا من حديث يحيى بن زكريا بن أبي زائدة».

خالد بن سلمة. على ابن المديني: «له نحو عشرة أحاديث». وقال ابن المديني و ابن عمار الموصلي، و يعقوب بن شيبة، و النسائي، و يحيى بن معين: «ثقة». و قال أبو حاتم: «شيخ يكتب حديثه». و قال ابن عدي: «و هو في عداد من يجمع حديثه، و لا أرى برواياته بأساً». وقال جرير: «كان خالد بن سلمة الفأفاء: رأساً في المرجئة، و كان يبغض علياً».

عبد الله البهي. قال ابن سعد (٦|٢٩٩): «وكان ثقة معروفاً قليل الحديث». و قال أبو حاتم (١|٧٧): «ونفس البهي لا يحتج بحديثه، وهو مضطرب الحديث». فقد اضطرب في حديثه على قلته.

٣٥. حديث مسح على الخفين والخمار

أخرج مسلم (١|٢٣١ #٢٧٥): «وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن العلاء قالا حدثنا أبو معاوية ح وحدثنا إسحاق أخبرنا عيسى بن يونس كلاهما عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة عن بلال: "أن رسول الله r مسح على الخفين والخمار".

وفي حديث عيسى حدثني الحكم حدثني بلال. وحدثنيه سويد بن سعيد حدثنا علي –يعني بن مسهر– عن الأعمش بهذا الإسناد».

جاء في العلل لعمار الشهيد (ص٦٢): «وهذا حديث قد اختلف فيه على الأعمش: فرواه أبو معاوية، وعيسى، وابن فضيل، وعلي بن مسهر، وجماعة (هكذا). ورواه زائدة بن قدامة، وعمار بن زريق، عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء عن بلال. وزائدة: ثقة متقن. ورواه سفيان الثوري عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى عن بلال، ولم يذكر بينهما لا كعبا ولا البراء. وروايته أثبت الروايات. وقد رواه عن الحكم – عن غير الأعمش– أيضاً: شعبة، ومنصور ابن المعتمر، وأبان بن تغلب، وزيد بن أبي أنيسة، وجماعة: عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن بلال، كما رواه الثوري عن الأعمش. وحديث الثوري عندنا أصح من حديث غيره. وابن أبي ليلى لم يلق بلالا».

وعدم التقاء ابن أبي ليلى ببلال، واضح ليس فيه خلاف. وانظر جامع التحصيل (١ | ٢٢٦). وقد رجح النسائي كذلك رواية شعبة عن الحكم عن ابن أبي ليلى مرسلاً عن بلال، كما في المجتبى (١ | ٧٥–٧٦). إذ أنه يذكر الرواية الخطأ، ثم يختم بالرواية الصحيحة.

وجاء في علل ابن أبي حاتم (١ | ١٥ #١٢): «سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه سفيان الثوري وشريك عن الأعمش عن الحكيم بن عتيبة عن الرحمن بن أبي ليلى عن بلال عن النبي r في المسح على الخفين». قالا: «ورواه أيضا عيسى بن يونس وأبو معاوية وابن نمير عن الأعمش عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة بن بلال عن النبي r. ورواه زائدة عن الأعمش عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن البراء عن بلال عن النبي r». قلت لهما: «فأي هذا الصحيح؟». قال أبي: «الصحيح من حديث الأعمش عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن بلال، بلا كعب». قلت لأبي: «حديث الأعمش؟» (يقصد هل هو صحيح موافق للحفاظ؟). قال: «الصحيح ما يقول شعبة وأبان ابن تغلب وزيد بن أبي أنيسة أيضاً عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن بلال، بلا كعب». وقال أبي: «الثوري (الذي روى عن الأعمش) وشعبة (الذي روى عن الحكم) أحفظهم» (أي رجح الإرسال)... قلت لأبي زرعة:

«أليس شعبة وأبان بن تغلب وزيد بن أبي أنيسة يقولون: عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن بلال، بلا كعب». قال أبو زرعة: «الأعمش حافظ. وأبو معاوية و عيسى بن يونس وابن نمير وهؤلاء قد حفظوا عنه (كأن في النص تحريف). حديث الأعمش الصحيح: عن ابن أبي ليلى عن بلال، بلا كعب. ورواه منصور وشعبة وزيد بن أبي أنيسة وغير واحد (موافقاً لحديث الأعمش الصحيح). إنما قلت: من حديث الأعمش».

وقد استقصى الدارقطني في العلل (٧|١٧١–١٧٥ #١٢٨٢) بحث طرق هذا الحديث. والأرجح عندي أن الحديث مرسل.

أحاديث أخرى ضعيفة

.٣٨ حديث ضرب ظهرك

روى مسلم في الشواهد (#١٨٤٧): وحدثني محمد بن سهل بن عسكر التميمي: حدثنا يحيى بن حسان ح، وحدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: أخبرنا يحيى —وهو ابن حسان—: حدثنا معاوية —يعني ابن سلام—: حدثنا زيد بن سلام: عن أبي سلام قال: قال حذيفة بن اليمان: قلت: «يا رسول الله، إنا كنا بشر، فجاء الله بخير فنحن فيه. فهل من وراء هذا الخير شر؟». قال: «نعم». قلت: «هل وراء ذلك الشر خير؟». قال: «نعم». قلت: «فهل وراء ذلك الخير شر». قال: «نعم». قلت: «كيف؟». قال: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي. وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس». قال: قلت: «كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟». قال: «تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع».

قلت: هذا الحديث مرسل فلم يسمع أبو سلام من حذيفة (قاله الدراقطني وغيره كما سيأتي). واللفظ هذا إنما رواه مسلم متابعة. أما اللفظ الصحيح فقد ذكره قبله وهو: حدثني محمد بن المثنى: حدثنا الوليد بن مسلم: حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر: حدثني بسر بن عبيد الله

الحضرمي: أنه سمع أبا إدريس الخولاني يقول: سمعت حذيفة بن اليمان يقول: كان الناس يسألون رسول الله r عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني. فقلت: «يا رسول الله، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير. فهل بعد هذا الخير شر؟». قال: «نعم». فقلت: «هل بعد ذلك الشر من خير؟». قال: «نعم، وفيه دَخَنٌ». قلت: «وما دخنه؟». قال: «قومٌ يستنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي. تعرف منهم وتنكر». فقلت: «هل بعد ذلك الخير من شر؟». قال: «نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها». فقلت: «يا رسول الله، صفهم لنا». قال: «نعم، قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا». قلت: «يا رسول الله، فما ترى إن أدركني ذلك؟». قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم». فقلت: «فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام». قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك».

وهذا ليس فيه تلك الزيادة المنكرة "وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك" التي تفرد بها أبو سلام. وأبو سلام هذا اسمه ممطور الحبشي، وهو ثقة دمشقي كثير الإرسال (كما هي عادة قدماء الشاميين). بينما حذيفة بن اليمان t مدني ثم كوفي عراقي. وقد أجمعوا على أنه لم يسمع منه. ويبدو أن أبا سلام قد سمع الحديث من شامي ضعيف عن حذيفة. وهذا اللفظ الذي ذكره، مدرج في الحديث. ومعروف أن مذهب كثير من الشاميين هو عصمة الخلفاء، أي وجوب طاعة ولاة الأمر مهما أمروا ومهما فعلوا.

ويجب أن يعلم طالب العلم أن مثل هذه الزيادات المنكرة: وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، واغتصب زوجك...، كلها أقوال منكرة يجب أن ينزه الحديث الشريف عنها. بل على المسلم أن يدافع عن ماله وعرضه، فإن قتلوه فهو شهيد. ومن الواضح جداً تعارض هذا الحديث المنقطع مع قصة عمرو بن العاص t في صحيح مسلم مع عنبسة أحد ولاة معاوية t.

قال الدارقطني في "الإلزامات والتتبع" (ص ١٨١): وأخرج مسلم حديث معاوية بن سلام عن زيد (بن سلام) عن أبي سلام قال: قال حذيفة: فذكر الحديث، ثم قال: «وهذا عندي مرسل.

أبو سلام لم يسمع من حذيفة، ولا من نظرائه الذين نزلوا بالعراق. لأن حذيفة توفي بعد قتل عثمان بليال (سنة ٣٧هـ)، وقد قال فيه حذيفة. فيدل على إرساله». وقال النووي في شرح مسلم: «هو كما قال الدارقطني. لكن المتن صحيح متصل بالطريق الأول، وإنما أتى مسلم بهذا متابعة كما ترى. وقد قدمنا في الفصول وغيرها، أن الحديث المرسل إذا روي من طريق آخر متصلاً، تبينا به صحة المرسل، وجاء الاحتجاج به. ويصير في المسألة حديثان صحيحان». قلت: فهذا لو وافق الحديث المرسل نفس لفظ الحديث المتصل. وأما الذي خالف، فهو شاذ مردود، ولا يجوز الاحتجاج به. وأما أن يصير في المسألة حديثان، فمحال هنا. فكيف يسأل حذيفة t نفس الأسئلة مرة أخرى، وقد حفظ أجوبتها من رسول الله r؟

وقال المزي في ترجمة أبي سلام «روى عن حذيفة، ويقال مرسل». وقال ابن حجر: «أرسل (أبو سلام) عن حذيفة وأبي ذر وغيرهما». وأيد ذلك العلائي في "جامع التحصيل" في الرواة المحكوم على روايتهم بالإرسال. وقال الشيخ مقبل الوادعي في تحقيقه للإلزامات والتتبع (ص١٨٢): «وفي حديث حذيفة هذا زيادة ليست في حديث حذيفة المتفق عليه، وهي قوله "وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك". فهذه الزيادة ضعيفة، لأنها من هذه الطريق المنقطعة».

أما ما ذكره الألباني في "السلسلة الصحيحة" من مجيئه موصولاً عند الطبراني في "الأوسط" من طريق عمر بن راشد اليمامي (متروك، متهم بوضع الحديث)، عن يحيى بن أبي كثير (كثير التدليس والإرسال)، عن زيد بن سلام، عن أبيه أبو سلام ممطور، عن جده؛ وكذلك عند السيوطي بأتم منه من رواية ابن عساكر، فهو لا يسمن ولا يغني من جوع. لأن والد ممطور، وهو جد سلام، لا يعرف اسمه، ولا حاله. فوجوده في الإسناد وعدمه سواء! هذا إن صح الإسناد إليه، ولا يصح.

وبقي ما ذكره المرجئ الغالي سليم الهلالي من شواهد:

١) من طريق صخر بن بدر العجلي عن سبيع اليشكري عن حذيفة، وفيه: «تكون دعاة الضلالة، فإن رأيت يومئذ خليفة الله في الأرض فالزمه، وإن نهك جسمك، وأخذ مالك. فإن

لم تره، فاهرب في الأرض. ولو أن تموت وأنت عاض بجذع شجرة». والجواب أن صخر بن بدر مجهول من الوحدان، وكذلك سبيع مجهول.

٢) من طريق قتادة عن نصر بن عاصم الليثي عن سبيع بن خالد عن حذيفة، وفيه: «إن كان لله خليفة في الأرض فضرب ظهرك، وأخذ مالك فأطعه». وقتادة مدلس من الطبقة الثالثة، وقد عنعن هنا ولم يصرح بالتحديث. وسبيع بن خالد مجهول، ولا يصح حديثه. ولفظ الحديث شاذ مخالف للحديث الذي رواه مسلم في أصول صحيحه، ووافقه البخاري وغيره من الأئمة على تصحيحه.

٣٩. حديث تخليل الخمر

أخرج مسلم #١٩٨٣ عن السدي عن يحيى بن عباد عن أنس أن النبي r سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال لا.

والسدي الكبير هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبي كريمة، وهو كذاب. وهذا حديث منكر ليس في الباب غيره، ولا يمكن الحصول على الخل إلا من الخمر.

٤٠. حديث تأخير الحد عن النفساء

أخرج مسلم #١٧٠٥ عن السدي عن سعد بن عبيدة عن أبي عبد الرحمن قال خطب علي فقال يا أيها الناس أقيموا على أرقائكم الحد من أحصن منهم ومن لم يحصن فإن أمة لرسول الله r زنت فأمرني أن أجلدها فإذا هي حديث عهد بنفاس فخشيت إن أنا جلدتها أن أقتلها فذكرت ذلك للنبي r فقال أحسنت.

وهذا يرويه السدي الكبير الكذاب.

٤١. آية لو كان لابن آدم واديان

أحاديث تحتاج لمزيد من البحث

٤٢. حديث الشرب قائما

٤٣. حديث البدن

٤٤. حديث نفخ الروح بعد ٤٠ يوما

٤٥. حديث ماء الرجل وماء المرأة

أحاديث الصواب أنها صحيحة

٤٦. حديث الاستخارة

٤٧. حديث الأولياء

٤٨. حديث يهلك أمتي هذا الحي

أخرج البخاري (٣|١٣١٩ #٣٤٠٩) ومسلم (٤|٢٢٣٦ #٢٩١٧) وأحمد (٢|٣٠١) من طرق عن شعبة عن أبي التياح: قال سمعت أبا زرعة عن أبي هريرة t قال: قال رسول الله r: «يهلك أمتي (وفي لفظ البخاري: الناس) هذا الحي من قريش». قالوا: «فما تأمرنا؟». قال: «لو أن الناس اعتزلوهم».

وهذا الحديث تفرد به شعبة، ومثله يقبل تفرده. قال ابن حجر في الفتح (٦|٦١٥): «هو من غرائب حديث شعبة». وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل (بعد روايته الحديث عن أبيه): قال أبي في مرضه الذي مات فيه: «اضرب على هذا الحديث، فإنه خلاف الأحاديث عن النبي r»، يعني قوله «اسمعوا وأطيعوا واصبروا». انتهى. والغريب أنه لم يضرب عن الحديث كما أمر أباه. لكن تعليل أحمد بن حنبل للحديث غير واضح، مع اتفاق الشيخين على تصحيحه. ولا يظهر لي معارضته للأحاديث الصحيحة، فالحديث عندي صحيح، والله أعلم.

. إسماعيل بن أويس

إسماعيل بن عبد الله بن عبد الله بن أويس (ابن أخت الإمام مالك). وأخرج له البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة.

قال أبو طالب، عن أحمد بن حنبل: «لا بأس به». و كذلك قال عثمان بن سعيد الدارمي، عن يحيى بن معين. و قال معاوية بن صالح، عن يحيى بن معين: «أبو أويس و ابنه ضعيفان». و قال أبو بكر بن أبي خيثمة، عن يحيى بن معين: «صدوق ضعيف العقل، ليس بذاك»، قال المِزّي: «يعنى أنه لا يحسن الحديث، و لا يعرف أن يؤديه، أو يقرأ من غير كتابه». قلت: فهذا يفسّر رواية التضعيف ورواية التوثيق. ويؤيد هذا ما ذكره الإسماعيلي في "المدخل" فقال: «كان ينسب في الخفة و الطيش إلى ما أكره ذِكره. و قال بعضهم: جانبناه للسنة».

و قال أحمد بن أبي يحيى (أبو بكر الأنماطي البغدادي، كذاب)، عن يحيى بن معين: «ابن أبي أويس و أبوه يسرقان الحديث». و قال إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد، عن يحيى: «مخلط، يكذب، ليس بشيء». و قال العقيلي في "الضعفاء": حدثنا أسامة الدقاق (لم أعرفه، ولعله أبو بكر الدقاق ولم أجد فيه توثيقاً) سمعت يحيى بن معين يقول: «ابن أبي أويس لا يسوى فلسين».

و قال ابن حزم في "المحلى": قال أبو الفتح الأزدي: حدثني سيف بن محمد (كذاب) أن: «ابن أبي أويس كان يضع الحديث». و قال الدولابي في "الضعفاء": سمعت النضر بن سلمة المروزي (ضعيف) يقول: «ابن أبي أويس كذاب، كان يحدّث عن مالك بمسائل ابن وهب». و قال الدارقطني: «لا أختاره في الصحيح». و حكى ابن أبي خيثمة عن عبد الله بن عبيد الله العباسي صاحب اليمن: أن إسماعيل ارتشى من تاجرٍ عشرين ديناراً حتى با ع له على الأمير ثوباً يساوي خمسين بمئة. قلت: والله أعلم بصحة هذه الحكاية المنكرة.

و قال أبو أحمد بن عدي في الكامل (١ | ٣٢٣): «وابن أبي أويس هذا روى عن خاله مالك أحاديث غرائب، لا يتابعه أحد عليها، و عن سليمان بن بلال، و غيرهما من شيوخه. و قد حدَّثَ عنه الناس، و أثنى عليه ابن معين، و أحمد. و البخاري يُحدِّث عنه الكثير. و هو خيرٌ من أبيه أبي أويس».

وقال أبو حاتم (على تشدده): «محلة الصدق، و كان مغفلاً». و نقل الخليلي في "الإرشاد" أن أبا حاتم قال: «كان ثبتاً في حاله». و في "الكمال" أن أبا حاتم قال: «كان من الثقات». قلت: وهذا توثيقٌ قوي لا يُهمل، خاصة أن أبا حاتم متعنّت ومن أهل الاستقراء التام.

و قال النسائي: «ضعيف». و قال في موضع آخر: «ليس بثقة». و قال أبو القاسم اللالكائي: «بالغ النسائي في الكلام عليه، إلى أن يؤدي إلى تركه. و لعله بان له ما لم يبن لغيره، لأن كلام هؤلاء كلهم يؤول إلى أنه ضعيف».

ونقل ابن حجر بإسناده عن الدارقطني قال: ذكر محمد بن موسى الهاشمي —و هو أحد الأئمة، و كان النسائي يخصه بما لم يخص به ولده— فذكر عن أبي عبد الرحمن (النسائي) قال: حكى لي سلمة بن شبيب، قال: ثم توقف أبو عبد الرحمن. فما زلت بعد ذلك أداريه أن يحكي لي الحكاية، حتى قال: قال لي سلمة بن شبيب: سمعت إسماعيل بن أبي أويس يقول: «ربما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيء فيما بينهم». قال ابن حجر: «وهذا هو الذي بان للنسائي منه حتى تجنب حديثه، وأطلق القول فيه بأنه ليس بثقة. ولعل هذا كان من إسماعيل في شبيبته، ثم انصلح». ولعل هذا هو سبب تغيّر رأي ابن معين به. لكن معنى عبارة إسماعيل هي غير ما تبادر لذهن النسائي. قال الدكتور الأعظمي: «قصده: أضع لهم مصنَّفًا في ذلك، أو أضع الحديث بينهم، أي أخبرهم به».

قال ابن حجر في مقدمة فتح الباري (١ | ٣٩١): «احتجّ به الشيخان، إلا أنهما لم يكثرا من تخريج حديثه. ولا أخرج له البخاري مما تفرّد به سوى حديثين. وأما مسلم فأخرج له أقل مما أخرج له البخاري (قلت: أشك أن مسلم احتجّ به). وروى له الباقون، سوى النسائي فإنه أطلق القول بضعفه. وروى عن سلمة بن شبيب ما يوجب طرح روايته. واختلف فيه قول بن معين فقال مرة: لا بأس به، وقال مرة: ضعيف، وقال مرة: كان يسرق الحديث هو وأبوه. وقال أبو حاتم: محله الصدق وكان مغفلا. وقال أحمد بن حنبل: لا بأس به. وقال الدارقطني: لا أختاره في الصحيح. قلت: وروَينا في مناقب البخاري بسند صحيح أن إسماعيل أخرج له (أي

للبخاري) أصوله. وأذِنَ له أن ينتقي منها. وأن يُعلمَ له على ما يحدّث به، ليحدِّث به ويُعرِضُ عمّا سِواه. وهو مُشعِرٌ بأن ما أخرجه البخاري عنه هو من صحيح حديثه، لأنه كتب من أصوله. وعلى هذا لا يُحتجّ بشيء من ما في غير الصحيح، من أجل ما قدح فيه النسائي وغيره، إلا إن شاركه فيه غيره فيُعتبر فيه».

وفي هدي الساري (١ | ٤٨٢): قال محمد بن أبي حاتم: سمعت البخاري يقول: «كان إسماعيل بن أبي أويس إذا انتَخَبتُ من كتابه، نسخَ تلك الأحاديث لنفسهِ، وقال: هذه الأحاديث انتخبها محمد بن إسماعيل من حديثي».

قال ابن حجر في "التقريب": «صدوقٌ أخطأ في أحاديث من حفظه». وقال الذهبي في "من تكلم فيه" (ص٤٤): «صدوق مشهور ذو غرائب». وقال كذلك في الميزان (١ | ٣٧٩): «محدث مكثر فيه لين». قلت: فالصواب في هذا الرجل أنه لا يحتجّ بحديثه إلا بما احتجّ به البخاري، فإنه كتب من أصوله. وأما غير ذلك فلا يقبل.

———————————

نظر المرأة للرجل

أخرج البخاري (٥|٢٠٠٦ #٤٩٣٨) ومسلم (٢|٦٠٨ #٨٩٢) في صحيحهما: عن أمنا عائشة t، قالت: «رأيت النبي r يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد، حتى أكون أنا الذي أسأم. فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو».

وهذا حديثٌ صحيحٌ فيه دلالة واضحة على جواز نظر المرأة إلى الرجل الأجنبي. ومن ادعى أن أمنا عائشة t لم تكن بالغة، فقد تكلم بغير علم. إذ أن رسول الله r لم يدخل عليها إلا وقد بلغت (وكان عمرها تسع سنين). ثم إن قدوم وفد الأحباش كان سنة سبع، ولأمنا عائشة t يومئذٍ خمس عشرة سنة. فكانت بالغةً بلا أدنى ريب، وكان ذلك بعد الحجاب. إذ أن آية الحجاب نزلت في سنة خمس للهجرة.

يقول الحافظ ابن القطان في كتابه (١|٦٤): «لا خلاف أعلمه في جواز نظر المرأة إلى وجه الرجل ما كان، وإذا لم تقصد اللذة، ولم تخف الفتنة، كنظر الرجل إلى وجه الغلمان والمردان إذا لم يقصد ولا خوف... وكذلك أيضاً لا خلاف في جواز إبداء الرجال شعورهم، وأذرعهم، وسوقهم بحضرة الرجال وبحضرة النساء».

لكن أخرج أصحاب السنن إلا ابن ماجه عن الزهري قال حدثني نبهان مولى أم سلمة عنها، قالت: كنت عند رسول الله r وعنده ميمونة. فأقبل ابن مكتوم –وذلك بعد أن أُمرنا بالحجاب–، فقال النبي r: «احتجبا منه». فقلنا: «يا رسول الله! أليس أعمى لا يبصرنا ولا يعرفنا؟!». فقال النبي r: « أَفَعَمْيَاوانِ أنتما؟! ألستما تبصرانه؟!».

هذا الحديث قد تفرد به نبهان القرشي المخزومي مولى أم سلمة، وهو مجهول العين كما أفاد البيهقي وابن عبد البر. قال عنه الذهبي في ذيل الضعفاء: قال ابن حزم: مجهول. (وهذا ينقض توثيقه في الكاشف، فتنبه). وقال الحافظ ابن حجر في "التقريب": مقبول. يعني: عند المتابعة، وإلا فليّن الحديث عند التفرد –كما هي الحال هنا–. وهذا اصطلاحه في "تقريب التهذيب"

كما نص عليه في مقدمته. والعجيب أن الحافظ ابن حجر ذهب إلى تقويته، فقال في الفتح (٩|٣٣٧): «حديث أم سلمة الحديث المشهور "أفعمياوان أنتما"، وهو حديث أخرجه أصحاب السنن من رواية الزهري عن نبهان مولى أم سلمة عنها. وإسناده قوي!! وأكثر ما علل به انفراد الزهري بالرواية عن نبهان. وليست بعلة قادحة. فإن من يعرفه الزهري ويصفه بأنه مكاتب أم سلمة ولم يجرحه أحد، لا ترد روايته».

قلت: الرجل مجهول، لم يوثقه إلا ابن حبان (ت ٣٥٤هـ) كعادته في توثيق المجاهيل من التابعين، فكيف لا تكون هذه عِلّة قادحة؟ و أما وصف الزهري لرجل بأنه مكاتب لأم سلمة فلا يفيد التوثيق. بل إن الزهري نفسه لم يلتزم الاقتصار في الرواية عن الثقات. و ابن حجر نفسه يقول عن هذا الرجل مقبول (وهو لفظ تضعيف)، فكيف يصبح حديثه قوياً هنا؟! فقوله «إسناده قوي»، غير قوي لمخالفته لقوله في "التقريب" وللقواعد الحديثية. ثم إن قوله عن نبهان «مقبول»، غير مقبول، لأن حقه أن يقول مكانه «مجهول». وابن حجر يكثر من إطلاق كلمة مقبول على المجاهيل.

والحديث مخالف لحديث فاطمة بنت قيس الذي أخرجه مسلم في صحيحه. وأصرح منه رواية الطبراني —بسند صححه الألباني— في "الكبير" عنها، قالت: «وأمرني r أن أكون عند أم مكتوم، فإنه مكفوف البصر لا يراني حين أخلع خماري». قال أبو داود كما في نسخة "عون المعبود": «هذا لأزواج النبي r خاصة. ألا ترى إلى اعتداد فاطمة بنت قيس عند ابن أم مكتوم؟ قد قال النبي r لفاطمة بنت قيس: اعتدي عند ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك عنده». قلت الحديث موضوع، والله المستعان. إذ أن رسول الله r قد أذن لأمنا عائشة t بالنظر إلى الحبشة (كما في الصحيح)، وهي زوجته، مثلها مثل أم سلمة t. قال القرطبي في تفسيره: «هذا الحديث لا يصح عند أهل النقل، لأن راويه نبهان ممن لا يحتج بحديثه».

قال الإمام أحمد: «نبهان روى حديثين عجيبين: هذا الحديث، والآخر: "إذا كان لإحداكن مكاتب فلتحتجب منه"». وهذه إشارة منه إلى ضعف حديثه، إذ لم يرو إلا هذين الحديثين المخالفين للأحاديث الصحيحة. ونقل عنه الفقيه الحنبلي ابن مفلح في "المبدع" (٧|١١) أنه

قال عن هذا الحديث: «ضعيف». وقال ابن عبد البر: «نبهان مجهول، لا يعرف إلا برواية الزهري عنه: هذا الحديث. وحديث فاطمة صحيحٌ، فالحجة به لازمة. ثم يحتمل أن حديث نبهان خاص بأزواج رسول الله r. بذلك قال أحمد وأبو داود». وزاد ابنا قدامة المقدسيان: «وإن قدر التعارض، فتقديم الأحاديث الصحيحة أولى من الأخذ بحديث مفرد في إسناده مقال».

و الحديث ضعفه الأرنؤوط في شرح السنة (٩|٢٤) فقال: «وقال (أي الترمذي) حسن صحيح، مع أن في سنده نبهان –مولى أم سلمة– لم يوثقه غير ابن حبان، على عادته في توثيق المجاهيل». وقد ضعفه الألباني كذلك في غاية المرام (#٢٠٣) وفي ضعيف أبي داود (#٨٨٧) وضعيف الترمذي (#٢٩٤٠) و إرواء الغليل (#١٨٠٦) و المشكاة (#٣١١٦). وهناك أحاديث أخرى –ضعفها الألباني وكفانا تخريجها– يستشهد بها من يرون منع المرأة من النظر إلى الرجل مثل: قول فاطمة t لما سئلت: ما خير للنساء؟ فقالت: «أن لا يرين الرجال ولا يرونهن». وحديث باطل أخر: «ما من امرأة تنزع خمارها في غير بيت زوجها، إلا كشفت الستر فيما بينها وبين ربها».

وأوضح من ذلك أن للمرأة أن تقوم بخدمة ضيوف زوجها في حضرته، ما دامت متأدبة بأدب الإسلام في ملبسها وزينتها وكلامها ومشيها. ومن الطبيعي أن يروها وتراهم في هذه الحال، ولا جناح في ذلك إذا كانت الفتنة مأمونة من جانبها وجانبهم. إذ روى الشيخان في صحيحيهما عن سهل بن سعد الأنصاري t قال: «لما أعرس أبو أُسَيْدٍ السَّاعِدِيُّ، دعا النبي r وأصحابه. فما صنع لهم طعاماً ولا قَرَّبه إليهم إلا امرأته أم أسيد: بَلَّتْ تَمَراتٍ في تَوْرٍ (إناء) من حجارة من الليل. فلما فرغ النبي r من الطعام، أَمَاثَتْهُ له (أي مرسته بيدها) فسقته، تُتْحِفُهُ (أي تخدمه وتعطف عليه) بذلك (أي بالذي بلته أم أسيد)». وأخرجا (واللفظ لمسلم) عن سهل بن سعد قال: «دعا أبو أسيد الساعدي رسول الله r في عُرسه. فكانت امرأته يومئذ خادمهم، وهي العروس». قال سهل: «تدرون ما سقت رسول الله r؟ أنقعت له تمرات من الليل في تور، فلما أكل سقته إياه».

عورة المرأة أمام الرجال الأجانب

قال الحافظ ابن عبد البر في التمهيد (٦|٣٦٤) في المرأة: «كلها عورة إلا الوجه والكفين. على هذا أكثر أهل العلم. وقد أجمعوا على أن المرأة تكشف وجهها في الصلاة والإحرام. وقال مالك وأبو حنيفة والشافعي وأصحابهم –وهو قول الأوزاعي وأبي ثور–: "على المرأة أن تغطي منها ما سوى وجهها وكفيها". وقال أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ومن يكون هذا؟!): "كل شيء من المرأة عورة حتى ظفرها"». ثم رواه بإسناده عنه ثم قال: «قول أبي بكر هذا خارج عن أقاويل أهل العلم، لإجماع العلماء على أن للمرأة أن تصلي المكتوبة، ويداها ووجهها مكشوف ذلك كله منها تباشر الأرض به. وأجمعوا على أنها لا تصلي متنقبة ولا عليها أن تلبس فقازين في الصلاة. وفي هذا أوضح الدلائل على أن ذلك منها غير عورة. وجائز أن ينظر إلى ذلك منها كل من نظر إليها بغير ريبة ولا مكروه. وأما النظر للشهوة فحرام تأملها من فوق ثيابها لشهوة، فكيف بالنظر إلى وجهها مسفرة؟! وقد رُوِيَ نحو قول أبي بكر بن عبد الرحمن عن أحمد بن حنبل».

ثم قال ابن عبد البر: «اختلف العلماء في تأويل قول الله عز وجل {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها}. فروي عن ابن عباس وابن عمر: "إلا ما ظهر منها: الوجه والكفان". وروي عن ابن مسعود: "ما ظهر منها الثياب"، قال: "لا يبدين قرطا ولا قلادة ولا سوارا ولا خلخالا إلا ما ظهر من الثياب"». ثم روى عن أبي هريرة وعن أمنا عائشة مثل ما روى عن ابن عباس. ثم قال: «واختلف التابعون فيها أيضا على هذين القولين. وعلى قول ابن عباس وابن عمر الفقهاء في هذا الباب. فهذا ما جاء في المرأة وحكمها في الاستتار في صلاتها وغير صلاتها». وقد ذكر قريباً من هذا في الاستذكار (٢|٢٠١) فليراجع. ومعنى الكلام أن جماهير الصحابة والفقهاء يقولون بأن وجه المرأة وكفيها ليسا عورة، ويجوز للمرأة إبدائهما في صلاتها وغير صلاتها. وأن قول من يزعم بأن المرأة عورة كلها، هو قول خارج عن أقاويل أهل العلم.

قال الشوكاني في نيل الأوطار (٦ | ٢٤٥) (بعد ذكر حديث أسماء): «وهذا فيه دليل لمن قال إنه يجوز نظر الأجنبية]. قال ابن رسلان: وهذا عند أمن الفتنة مما تدعو الشهوة إليه من جماع أو ما دونه، أما عند خوف الفتنة فظاهر إطلاق الآية والحديث عدم اشتراط الحاجة، ويدل على تقييده بالحاجة: اتفاق المسلمين على منع النساء أن يخرجن سافرات الوجوه لا سيما عند كثرة الفساق. وحكى القاضي عياض عن العلماء: أنه لا يلزمها ستر وجهها في طريقها، وعلى الرجال غض البصر للآية». فقد حكى القاضي عياض عن جماهير العلماء أن المرأة لا يلزمها ستر وجهها في طريقها، وقيد ذلك ابن رسلان (شافعي متأخر) بعدم كثرة الفساق.

روى ابن جرير في تفسيره (١٨ | ١١٩) بإسناد صحيح عن التابعي العابد عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢هـ) قال: «{ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} من الزينة: الكحل والخضاب والخاتم. هكذا كانوا يقولون، وهذا يراه الناس». تأمل قوله "وهذا يراه الناس"، فهذا يدل على جريان العمل من الناس على ذلك. وعلى هذا جرى العمل منذ أيام الصحابة والتابعين إلى عصر ابن عبد البر إلى عصر القاضي عياض فما بعده.

قال ابن جرير في تفسيره: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: "عنى بذلك: الوجه والكفان". يدخل في ذلك إذا كان كذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب. وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في ذلك بالتأويل، لإجماع الجميع على أن: على كل مصل أن يستر عورته في صلاته، وأن للمرأة أن تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن تستر ما عدا ذلك من بدنها. إلا ما روي عن النبي أنه أباح لها أن تبديه من ذراعها إلى قدر النصف. فإذ كان ذلك من جميعهم إجماعاً، كان معلوماً بذلك أن لها أن تبدي من بدنها ما لم يكن عورة، كما ذلك للرجال. لأن ما لم يكن عورة، فغير حرام إظهاره. وإذا كان لها إظهار ذلك، كان معلوماً أنه مما استثناه الله —تعالى ذِكرُه— بقوله: {إلا ما ظهر منها} لأن كل ذلك ظاهر منها». وقال ابن كثير في تفسيره عن هذا التفسير: «وهذا هو المشهور عند الجمهور». وهو مذهب الأئمة الأربعة.

مذاهب الأئمة الأربعة

١– مذهب الحنفية

اتفق الحنفية المتقدمون على جواز كشف المرأة لوجهها ويديها، وبعضهم أجاز كذلك كشفها لقدميها وذراعيها إلى المرافق. وما جاز كشفه فقد جاز النظر إليه بغير شهوة. قال أبو جعفر الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (٢|٣٩٢): «أبيح للناس أن ينظروا إلى ما ليس بمحرَّم عليهم من النساء إلى وجوههن وأكفهن، وحرم ذلك عليهم من أزواج النبي r. وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى».

وجاء في "المبسوط" للإمام محمد بن الحسن الشيباني (٣|٥٦): «وأما المرأة الحرة التي لا نكاح بينه وبينها ولا حرمة ممن يحل له نكاحها، فليس ينبغي له أن ينظر إلى شيء منها مكشوفاً، إلا الوجه والكف. ولا بأس بأن ينظر إلى وجهها وإلى كفها. ولا ينظر إلى شيء غير ذلك منها. وهذا قول أبي حنيفة. وقال الله تبارك وتعلى: {وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها}. ففسر المفسرون أن ما ظهر منها: الكحل والخاتم. والكحل زينة الوجه، والخاتم زينة الكف. فرخص في هاتين الزينتين. ولا بأس بأن ينظر إلى وجهها وكفها، إلا أن يكون إنما ينظر إلى ذلك اشتهاء منه لها. فإن كان ذلك، فليس ينبغي له أن ينظر إليها».

وقال شمس الأئمة السرخسي في كتابه المبسوط (١٠|١٥٢) عن النظر إلى الأجنبية: «... فدل أنه لا يباح النظر إلى شيء من بدنها. ولأن حرمة النظر لخوف الفتنة (يعني لا لكونه عورة) وعامة محاسنها في وجهها، فخوف الفتنة في النظر إلى وجهها أكثر منه إلى سائر الأعضاء... ولكنا نأخذ بقول علي وابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فقد جاءت الأخبار في الرخصة بالنظر إلى وجهها وكفها».

قال شيخ الإسلام في فتاواه (٢٢|١١٤): «القدم يجوز إبداؤه عند أبي حنيفة، وهو الأقوى. فإن عائشة جعلته من الزينة الظاهرة، قالت: {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} قالت: "الْفَتْخُ" حَلَقٌ من فِضةٍ تكون في أصابع الرجْلين. رواه ابن أبي حاتم. فهذا دليلٌ على أن النساء كُنّ يُظهرن أقدامهن. أوّلاً: كما يُظهِرن الوجه واليدين، كنّ يُرخين ذُيولَهُن. فهي إذا مشت،

قد يظهر قدمها. ولم يكنّ يمشين في خِفافٍ وأحذية. وتغطية هذا في الصلاة فيه حرجٌ عظيم. وأم سلمة قالت: "تصلي المرأة في ثوبٍ سابغٍ يغطي ظهر قدميها". فهي إذا سجدت، قد يبدو باطن القدم...».

و سبب الخلاف في مسألة قدم المرأة هو في قوله تعالى {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} هل القدم مما ظهر منها أم لا؟ قال الإمام السّرخسي الحنفي في كتابه المبسوط (١٠|١٥٣): «لا شك أنه يباح النظر إلى ثيابها ولا يعتبر خوف الفتنة في ذلك، فكذلك إلى وجهها وكفها. وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه يباح النظر إلى قدمها أيضاً. وهكذا ذكر الطحاوي، لأنها كما تبتلى بإبداء وجهها في المعاملة مع الرجال، وبإبداء كفها في الأخذ والإعطاء، تبتلى بإبداء قدميها إذا مشت حافية أو متنعلة، وربما لا تجد الخف في كل وقت. وذكر في جامع البرامكة عن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ذراعيها أيضاً، لأنها في الخَبز وغسل الثياب تبتلى بإبداء ذراعيها أيض».

قال الزمخشري (معتزلي العقيدة حنفي الفقه، ٥٣٨هـ) في "الكشاف" (١|٨٣٨): «فإن قلتَ: لم سومح مطلقاً في الزينة الظاهرة؟ قلتُ: لأن سترها فيه حرج. فإن المرأة لا تجد بداً من مزاولة الأشياء بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها، وخاصة الفقيرات منهن. وهذا معنى قوله: {إلا ما ظهر منها} يعني إلا ما جرت العادة والجِبلةُ على ظهوره والأصل فيه الظهور». قال ابن مودود الموصلي (٦٨٣هـ) في "الاختيار لتعليل المختار" (٤|١٥٦): «وأما القدم، فروي أنه ليس بعورة مطلقاً لأنها تحتاج إلى المشي فيبدو، ولأن الشهوة في الوجه واليد أكثر، فلأن يحل النظر إلى القدم كان أولى».

يقول ابن نجيم (٩٧٠هـ) في "البحر الرائق" (٨|٣٥١) معلقاً على كلام الزيلعي وشارحاً لمتن النسفي: «ولا بأس بالنظر إلى شعر الكافرة». نقل ذلك عن الْغِيَاثِيَّةِ، وهو في التَّتَارْخَانِيَّة كذلك.

قال أبو سعيد الخادمي (من علماء القرن الثاني عشر) في "البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية": «[فإن كانت المنظورة] إليها [حرة أجنبية غير محرم]. والكافرة كالمسلمة. وعن الخانية: لا بأس في شعرها [للناظر يحرم النظر إليها سوى وجهها وكفيها] وفي القدم روايتان، والأصح كونها عورة. وأما ظهر الكف فعورة. وفي التتارخانية: نظر وجه الأجنبية ليس بحرام، لكن يكره بغير حاجة. وعن أبي يوسف: يجوز النظر إلى ذراعيها، لا سيما عند استئجارها للخبز. وكذا النظر إلى ثيابها مباح. ولا بأس بمصافحة العجائز، ولا بأس في معانقتها من وراء الثياب إن كانت غليظة. ولا (بأس) بالنظر في صغيرة غير مشتهاة، والمس كذلك [مطلقاً] بشهوة أو بغيرها. كذا فسر، لكن مخالف لصريح ما في المنتقى من قوله. ولا إلى الحرة الأجنبية إلا إلى الوجه والكفين إن أمن الشهوة. وأيضا في التتارخانية: فإن علم الشهوة أو شك، فليجتنب بجهد. لكن في النصاب عن الخصاف أن أبا بكر الأعمش (هو البلخي فقيه حنفي) خرج إلى الرستاق، وكانت النساء في شط نهر كاشفات الذراع والرءوس، فذهب إلى أن خالطهن، ولم يتحام عن النظر إليهن. فقيل له: "كيف هذا؟". فقال: "لا حرمة لهن، لهتكهن حرمة أنفسهن". ومثل ما روي عن عمر t: أتى النائحة حتى هجم عليها في منزلها، فضربها بالدرة حتى سقط خمارها. فسئل عن ذلك فقال: "لا حرمة لها" في الشريعة. ولذلك جوز نظر المحتسب عند تعزيرهن، سيما عند كشف رءوسهن أو ذراعهن أو قدمهن، فيندفع ما يورد أن نظرهن منكر آخر». (ولينظر كذلك الدر المختار للحصفكي ٣ | ٢١٤).

فالخلاصة أن مذهب بعض الحنفية هو جواز كشف المرأة لمواضع الوضوء عند الحاجة، أي لوجهها ويديها وقدميها وذراعيها إلى المرافق، أما الشعر فلا لجواز المسح عليه كما يجوز المسح على العمامة، وكذلك لإمكانية المسح عليه من تحت الخمار. وهذا مذهب قوي له أدلته. أخرج أبو داود من طريق أسامة بن زيد (لا بأس به) وأحمد من طريق خارجة بن الحارث المزني (جيد) كلاهما عن ابن خربوذ (ثقة) عن أم صبية الجهنية قالت: «اختلفت يدي ويد رسول الله r في الوضوء من إناء واحد». قال العراقي في طرح التثريب: «وليست أم صبية هذه زوجة ولا محرما».

وأخرج البخاري (#١٨٦) من طريق مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أنه قال: «كان الرجال والنساء يتوضئون في زمان رسول الله r جميعاً». ورواه أبو داود من طريق حماد عن أيوب عن نافع، بزيادة: «من الإناء الواحد جميعا». ومن طريق عبيد الله عن نافع، بلفظ: «كنا نتوضأ نحن والنساء على عهد رسول الله r من إناء واحد ندلي فيه أيدينا». قال ابن حجر: «ظاهره أنهم كانوا يتناولون الماء في حالة واحدة. وحكى ابن التين عن قوم أن معناه أن الرجال والنساء كانوا يتوضئون جميعا في موضع واحد، هؤلاء على حدة وهؤلاء على حدة. والزيادة المتقدمة في قوله "من إناء واحد" ترد عليه. وكأن هذا القائل استبعد اجتماع الرجال والنساء الأجانب. وقد أجاب ابن التين عنه بما حكاه عن سحنون أن معناه كان الرجال يتوضئون ويذهبون ثم تأتي النساء فيتوضئن، وهو خلاف الظاهر من قوله "جميعاً". قال أهل اللغة: "الجميع ضد المفترق". وقد وقع مصرحا بوحدة الإناء في صحيح ابن خزيمة في هذا الحديث، من طريق معتمر عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر: أنه أبصر النبي r وأصحابه يتطهرون والنساء معهم من إناء واحد كلهم يتطهر منه».

وأما من قال بأن هذا قبل الحجاب (أي قبل السنة الخامسة للهجرة) فهو قول ضعيف، لأن الفقيه ابن عمر لم يذكر ذلك (مع ضرورة التنبيه عليه لو كان صحيحاً). بل صيغة الحديث (كانوا يتوضئون في زمان الرسول...) يدل على استمرارية ذلك الفعل في ذلك الزمان دون توقف.

٢– مذهب الشافعية

قال الإمام الشافعي في كتابه "الأم" (١|٨٩): « وكل المرأة عورة، إلا كفيها ووجهها. وظهر قدميها عورة». وذكر البيهقي في "السنن الكبرى" (٧|٨٥) وفي "الآداب": عن الشافعي في تفسير قول الله {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منه}، قال: «إِلا وَجْهَهَا وَكَفَّيْهَا». وهو في مختصر المزني (٢٦٤هـ) أيضاً وطبعا ذكره في باب "التَّرْغِيبُ فِي النِّكَاحِ وَغَيْرِهِ" (٨|٢٦٤) وليس في باب الصلاة. وقال البغوي الشافعي (٥١٦هـ) في "شرح السنة" (٩|٢٣): «فإن كانت أجنبية حرة، فجميع بدنها عورة في حق الرجل. لا يجوز له أن ينظر إلى شيء منها، إلا

الوجه واليدين إلى الكوعين. وعليه غض البصر عن النظر إلى وجهها ويديها أيضاً عند خوف الفتنة»، أي لا يجب عليها تغطية وجهها عند الفتنة. وقال الواحدي (ت:٤٦٨هـ) في تفسيره "الوجيز": فلا يجوز للمرأة أن تظهر إلا وجهها ويديها إلى نصف الذراع. وقد ذكر النووي في المجموع (٣|١٦٧) رواية عن المزني (صاحب الشافعي) أن القدمان ليستا بعورة.

٣- مذهب المالكية

جاء في "الموطأ" رواية يحيى (٢|٩٣٥): «سئل مالك: هل تأكل المرأة مع غير ذي محرم منها أو مع غلامها؟ فقال مالك: ليس بذلك بأس إذا كان ذلك على وجه ما يُعرفُ للمرأة أن تأكل معه من الرجال. قال: وقد تأكل المرأة مع زوجها ومع غيره ممن يؤاكله». قال الباجي في "المنتقى شرح الموطأ" (٧|٢٥٢) عقب هذا النص: «يقتضي أن نظر الرجل إلى وجه المرأة وكفيها مباح لأن ذلك يبدو منها عند مؤاكلتها». قال ابن القطان في النظر في أحكام النظر (ص١٤٣) بعد أن ذكر هذا النص عن مالك: «وهذا نص قوله. وفيه إباحة إبدائها وجهها وكفيها للأجنبي. إذ لا يتصور الأكل إلا هكذا. وقد أبقاه الباجي على ظاهره». وقد جاء في كتاب "البيان والتحصيل" لابن رشد الجد عن مالك أنه سئل عما يظهر من وجه المرأة، فأدار عمامته تحت ذقنه وفوق حاجبيه معلناً بذلك جواز ظهور دائرة الوجه.

وقال مالك لما سأله سحنون (٢٤٠هـ) في "المدونة" (٢|٣٣٤) عن المرأة التي ظاهَرَها زوجها وصارت أجنبية عنه: «ولا يصلح له أن ينظر إلى شعرها ولا إلى صدرها. قال (سحنون ٢٤٠هـ): قلت لمالك: أفينظر إلى وجهها؟ فقال (مالك): نعم، وقد ينظر غيره أيضاً إلى وجهها». وفي مختصر خليل (٧٧٦هـ) (ص٢٠): «ومع أجنبي غير الوجه والكفين»، وتبعه شراح خليل مثل العبدري (٨٩٧هـ) والخرشي (١١٠١هـ) والدردير (١٢٠١هـ) وغيرهم.

قال القاضي المالكي عياض: «ولا خلاف أن فرض ستر الوجه مما اُخْتُصَّ به أزواج النبي r». وخالفه الألباني فذهب إلى أن أمهات المؤمنين لم يُفرض عليهن ستر الوجه، وإن كُن يسترنه.

٤- مذهب الحنابلة

اختلفت الروايات عن الإمام أحمد. فقد جاء عنه —في إحدى الروايات— أن المرأة كلها عورة حتى ظفرها، سواء في الصلاة أم خارج الصلاة. وهذا القول مخالفٌ لإجماع العلماء في عدم وجوب تغطية المرأة وجهها وكفيها في الصلاة (وقد سبق رد ابن عبد البر عليه)، فلعله أراد الاستحباب. ولا يقال أنه قد سبقه ابن مسعود t، فليس هذا بصحيح. وقال شيخ الإسلام (ص٢٦): «وابن مسعود t لما قال "الزينة الظاهرة هي الثياب" لم يقل "إنها (أي المرأة) كلها عورة حتى ظفرها". بل هذا قول أحمد، يعني به أنها تستره في الصلاة». ونقل ابن المنذر في الأوسط (٧|٣٠٦) عن الإمام أحمد نصه: «إذا صلت (المرأة) لا يُرى منها شيء ولا ظفرها، تغطي كل شيء»، ونقله أبو داود الحنبلي في "مسائل الإمام أحمد" (ص٤٠) بلفظ: « إذا صلت المرأة لا يرى منها ولا ظفرها، تغطي كل شيء منها».

وبالنسبة للصلاة فقد جاء عن الإمام أحمد أن المرأة عورة إلا وجهها وكفيها، وهذه هي الرواية المشهورة التي اختارها الخرقي واعتمدها ابن قدامة المقدسي. جاء في "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل" للإمام المرداوي (١|٤٥٢): «الصحيح من المذهب أن الوجه ليس من العورة». وأما خارج الصلاة ففي المذهب الحنبلي قولين كذلك كما سبق، واختار ابن مفلح (ت ٧٦٣) القول الموافق للجمهور. قال في "الآداب الشرعية" (١|٣١٦): «قولنا وقول جماعة من الشافعية وغيرهم: إن النظر إلى الأجنبية جائز من غير شهوة ولا خلوة، فلا ينبغي الإنكار عليهن إذا كشفن عن وجوههن في الطريق». وابن مفلح هو تلميذ شيخ الإسلام وقد قال ابن القيم فيه: «ما تحت قبة الفلك أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح». ومن قبله بوّب المجد بن تيمية: "باب أن المرأة عورة إلا الوجه وأن عبدها كمحرمها في نظر ما يبدو منها غالباً". وقال الموفق ابن قدامة في المغني (١|٦٣٧): «لو كان الوجه والكفان عورة، لما حرم سترهما (يعني أثناء الإحرام)، ولأن الحاجة تدعو إلى كشف الوجه للبيع والشراء، والكفين للأخذ والإعطاء».

تفسير آية الحجاب وآية الخمار وآية القواعد

آية الحجاب

]يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا (لما سلف منهن لترك الستر) رَحِيْمَاً (بهن إذ سَترهن)[

قال بعض المعاصرين: «إن قوله تعالى: {يدنين عليهن من جلابيبهن} لا يستلزم ستر الوجه لغةً ولا عرفاً. ولم يرد باستلزامه ذلك دليلٌ من كتابٍ ولا سنة ولا إجماع. وقول بعض المفسرين: "إنه يستلزمه" معارضٌ بقول بعضهم "إنه لا يستلزمه". وبهذا سقط الاستدلال بالآية على وجوب ستر الوجه». واختلفوا كثيراً في معنى الجلباب. والصواب أنه كل ما تستتر به المرأة من كساء أو غيره. والإدناء التقريب. يقال أدناني أي قربني. وضمن معنى الإرخاء أو السدل. وفي "الكشاف": معنى يدنين عليهن أي يرخين عليهن. ومن للتبعيض. والمراد بالبعض جزأ منه. أي معنى الآية: يُسدِلن عليهنّ مِن بعض ثيابهن. ونساء المؤمنين قد تشمل الإماء، لأنهن يتزوجن. ولكن الشائع هو إطلاقها على المرأة الحرة. فإماء المؤمنين غير داخلات في حُكم الآية. وعلى هذا إجماع الصحابة.

قال شيخ الإسلام في الفتاوى (١٥|٤٤٨): «قوله]قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن[الآية، دليلٌ على أن الحجاب إنما أمر به الحرائر دون الإماء. لأنه خص أزواجه وبناته، ولم يقل وما ملكت يمينك وإمائك وإماء أزواجك وبناتك. ثم قال:]ونساء المؤمنين[. والإماء لم يدخلن في نساء المؤمنين، كما لم يدخل في قوله]نسائهن ما ملكت أيمانهن[حتى عطف عليه في آيتي النور والأحزاب. وهذا قد يقال إنما ينبئ على قول من يخص ما ملكت اليمين بالإناث. وإلا فمن قال هي فيهما أو في الذكور، ففيه نظر. وأيضاً فقوله للذين يؤلون من نسائهم، وقوله]الذين يظاهرون منكم من نسائهم[، إنما أريد به الممهورات دون المملوكات. فكذلك هذا. فآية الجلابيب في الأردية عند البروز من المساكن. وآية الحجاب عند المخاطبة في المساكن. فهذا مع ما في الصحيح من أنه لما اصطفى صفية بنت حيي، وقالوا: "إن حَجّبها فهي من أمهات المؤمنين، وإلا فهي مما ملكت يمينه"، دَلّ على أن الحجاب كان مُختصّاً بالحرائر. وفي الحديث دليلٌ على أن أموّة المؤمنين لأزواجه دون سراريه». وقال كذلك (١٥|٣٧٢): «والحجابُ مختصٌّ بالحرائر دون الإماء، كما كانت سُنّةُ المؤمنين في زمن النبي

وخلفائه: أن الحُرَّةَ تحتَجِبُ، والأَمَة تبرُز. وكان عمر t إذا رأى أَمَةُ مُختَمِرة، ضرَبها وقال: "أتتشبهين بالحرائر؟"».

وأجمع المفسرون كلهم على أن الحجاب جاء للتفريق بن المرأة الحرة والمملوكة فقط. وأن الأَمَة لا يجوز لها الحجاب بعكس الحرة. واتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت في ذلك. وإليك بعض أقوالهم:

أخرج ابن جرير الطبري (#٢١٨٦٥) من طريق سعيد بن بشير الأزدي (صدوق)، عن قتادة (من أئمة البصرة) في تفسير هذه الآية قال: «أخذ الله عليهن إذا خرجن أن يقنعن على الحواجب. {ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين}. قال: قد كانت المملوكة إذا مرت تناولوها بالإيذاء، فنهى الله الحرائر أن يتشبهن بالإماء».

وأخرج عبد بن حميد عن معاوية بن قرة (ابن إياس t): «أن دعاراً من دُعَّارِ أهل المدينة كانوا يخرجون بالليل، فينظرون النساء ويغمزونهن. وكانوا لا يفعلون ذلك بالحرائر، إنما يفعلون ذلك بالإماء. فانزل الله هذه الآية {يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين} إلى آخر الآية»

وأخرج ابن جرير في تفسيره (٢٢ | ٤٦) وابن مردويه عن عطية بن سعد العوفي (ضعيف) عن ابن عباس t في الآية، قال: «كانت الحرة تلبس لباس الأمة، فأمر الله نساء المؤمنين أن يدنين عليهم من جلابيبهن. وإدناء الجلباب أن تقنع وتشده على جبينها».

وأخرج الفريابي وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن جرير (#٢١٨٦٤) وابن المنذر وابن أبي حاتم، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله]يدنين عليهن من جلابيبهن[قال: «يتجلببن بها فيعلمن أنهن حرائر، فلا يعرض لهن فاسقٌ بأذىً من قولٍ ولا ريبة».

وأخرج سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم، عن أبي مالك (غزوان الغفاري الكوفي، تابعي ثقة عالمٌ بالتفسير) قال: «كان نساء النبي r يخرُجن بالليل لحاجتهن. وكان ناسٌ من المنافقين يتعرضون لهن فيؤذَين. فقيل ذلك للمنافقين، فقالوا إنما نفعله بالإماء. فنزلت هذه الآية]يا أيها النبي...[فأمر بذلك حتى عُرفوا من الإماء». وقال الحافظ ابن سعد الطبقات الكبرى (٨ | ١٧٦): أخبرنا محمد بن عمر (الواقدي) حدثنا أبو جعفر الرازي وهشيم (ثقة) عن حصين (ثقة) عن أبي مالك، ثم بمثل قوله السابق.

أخرج الجصاص في أحكام القرآن (٥ | ٢٤٥): حدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع (هو الحسن بن يحيى بن الجعد، ثقة) قال أخبرنا عبد الرزاق (ثقة) قال أخبرنا معمر (ثقة) عن الحسن (إمام البصرة) قال: «كن إماء بالمدينة يقال لهن: "كذا وكذا"، يخرُجن فيتعرض بهن السفهاء، فيؤذونهن (أي بالغزل). وكانت المرأة الحرة تخرج، فيَحسبون أنها أَمَة، فيتعرضون لها، فيؤذونها. فأمر الله المؤمنات أن {يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن} أنهن حرائر {فلا يؤذين}». وجاء من طريق الحسن بن يحيى (إن كان ابن جعد فحديثه جيد، وإن كان ابن كثير فهو ضعيف) عن عبد الرزاق (ثقة اختلط في آخر عمره) عن معمر (ثقة ثبت) عن الحسن البصري (من كبار أئمة التابعين) قال: «كن إماء بالمدينة يقال لهن كذا وكذا، كن يخرجن فيتعرض لهن السفهاء فيؤذوهن (أي بالغزل والكلام). فكانت المرأة الحرة تخرج، فيحسبون أنها أمّة، فيتعرضون لها ويؤذونها. فأمر النبي المؤمنات أن {يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن} من الإماء أنهن حرائر {فلا يؤذين}».

وكان ذلك في السنة الخامسة للهجرة بدليل أن الآية نزلت عند زواج الرسول r بأمنا زينب r. فقد أخرج البخاري و مسلم في صحيحهما أن أنس بن مالك قال: «أصبح رسول الله r عروسا بزينب بنت جحش، وكان تزوجها بالمدينة. فدعا الناس للطعام بعد ارتفاع النهار. فجلس رسول الله، وجلس معه رجال بعد ما قام القوم. حتى قام رسول الله، فمشى فمشيت معه، حتى بلغ باب حجرة عائشة. ثم ظن أنهم قد خرجوا، فرجع ورجعت معه، فإذا هم جلوس

مكانهم. فرجع، فرجعت الثانية، حتى بلغ حجرة عائشة. فرجع، فرجعت، فإذا هم قد قاموا. فضرب بيني وبينه بالستر، وأنزل الله آية الحجاب».

آية الخمار في سورة النور

]قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ[(النور: ٣٠)

]وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ[(النور: ٣١)

توقيت نزول الآية

الراجح و الله أعلم أن نزول آيات الحجاب في سورة الأحزاب {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ...} كان قبل نزول آيات سورة النور {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...}. حيث ابتدأ الله تشريع الحجاب بسورة الأحزاب، و انتهى بسورة النور. ولا خلاف في أن سورة الأحزاب نزلت عند غزوة الأحزاب في سنة خمس للهجرة. فإن كانت غزوة الأحزاب قبل غزوة بني المصطلق، فمعناه أن أحكام الحجاب في الإسلام بدأت بالتعليمات التي وردت في سورة الأحزاب ثم تمت بالأحكام التي وردت في سورة النور.

يقول ابن سعد في الطبقات الكبرى (٢|٦٣-٦٥) أن غزوة بني المصطلق وقعت في شعبان في سنة خمس، و وقعت بعدها غزوة الأحزاب (غزوة الخندق) في ذي القعدة من السنة نفسها! و أكبر شهادة تؤيد ابن سعد في هذا البيان أن الطرق المروية عن أمنا عائشة t بشأن قصة الإفك قد جاء في بعضها ذكر المجادلة بين سعد بن عبادة t و سعد بن معاذ t.

لكن يقول إمام السِّيَر ابن إسحاق في الجانب الآخر: إن غزوة الأحزاب وقعت في شوال من سنة خمس، و غزوة بني المصطلق في شعبان من سنة ست. كذا نقله عنه ابن هشام في السيرة النبوية (٣|١٦٥)، وفي طبعة دار الجيل (٤|٢٥٢)، وفي طبعة مؤسسة علوم القرآن (٣|٢٨٩).

و يؤيد ابن إسحاق في هذا البيان ما ورد عن عائشة و غيرها من الروايات المعتمد بها و هي أكثر قوة و كثرة. و تدل هذه الروايات على أن أحكام الحجاب كانت قد نزلت قبل قصة الإفك، أي في سورة الأحزاب. و توضح الروايات أن النبي r كان قد تزوج بأمنا زينب بنت جحش r قبل ذلك في ذي القعدة من سنة خمس، و جاء ذكره في سورة الأحزاب. كما تفيد هذه الروايات أن حمنة أخت زينب بنت جحش قد شاركت في رمي أمنا عائشة r، لأنها ضرة أختها. و الظاهر أنه لابد من أن تمضي مدة من الزمن و لو يسيرة على صلة الضرارة بين امرأتين حتى تنشأ في القلوب مثل هذه النزاعات. فهذه الأمور كلها مما يؤيد رواية ابن إسحاق و يقويها.

و ما هناك شيء يمنعنا قبول رواية ابن إسحاق إلا مجيء ذكر سعد بن معاذ في زمن الإفك. و كان سعد بن معاذ –كما تفيد جميع الروايات المعتمدّ بها– ممن قتل في غزوة بني قريظة التي تلت غزوة الأحزاب. فمن المستحيل أن يكون سعد بن معاذ حياً سنة ست. إلا أن هذه المشكلة تزول بأن الروايات المروية عن أمنا عائشة جاء في بعضها ذكر سعد بن معاذ، و في بعضها الآخر ذكر أسيد بن حضير مكان سعد. و الرواية الأخيرة تتفق تمام الاتفاق مع الحوادث المروية عن عائشة في شأن قصة الإفك. و إلا فلو سلمنا أن تكون غزوة بني المصطلق و قصة الإفك وقعتا قبل غزوة الأحزاب و غزوة بني قريظة، لمجرد أن نجعلهما تتفقان مع حياة سعد بن معاذ في زمن الإفك، لاستحال علينا أن نجد حلاً لمشكلة عظيمة أخرى: و هي أنه من اللازم إذن أن تكون آية الحجاب و نكاح زينب قد وقعتا قبل غزوة بني المصطلق و قصة الإفك، مع أن القرآن والروايات الصحيحة تشهد بأن نكاح زينب والآية التي فيها حكم الحجاب من الحوادث الواقعة بعد غزوة الأحزاب و غزوة بني قريظة.

فبناءً على ذلك قطع ابن حزم في جوامع السيرة (ص١٤٧) و ابن القيم في زاد المعاد (٣ | ٢٦٥)، و غيرهما من العلماء المحققين بصحة رواية ابن إسحاق، و رجّحوها على رواية ابن سعد. و ما ذهب إليه هؤلاء الأعلام من أن نزول آيات الحجاب في سورة الأحزاب كان قبل قصة الإفك و قبل آيات الحجاب في سورة النور. وهذا هو الأظهر، و الله أعلم.

تفسير الصحابة للآية

أخرج البخاري في صحيحه عن أمنا عائشة t قالت: «يرحم الله نساء المهاجرات الأول. لما أنزل الله]وليضربن بخمرهن على جيوبهن[شققن مروطهن فاختمرن بها». وعنها كذلك أنها قالت: «لما نزلت هذه الآية]وليضربن بخمرهن على جيوبهن[أخذن أزرهن فشققنها من قبل الحواشي فاختمرن بها». وأخرج عنها ابن أبي حاتم أنها قالت: «لما نزلت هذه الآية]يدنين عليهن من جلابيبهن[خرج نساء الأنصار كأن على رءوسهن الغِربان من السَّكِينَة وعليهن أكسية سود يلبَسْنها». شبهت أغطية شعر الرأس في سوادها بلون الغراب.

أقول: واتفاق الصحابة على تفسير واحد للآية حجة. والآية نزلت بعد الآية التي في سورة الأحزاب بسنة (أي في السنة السادسة بعد الهجرة)، فهي مكمّلةٌ لها. والمقصود من الآية هو تغطية جيب المرأة وهو فتحة صدرها. حيث كانت النساء يغطين رؤوسهن منذ السنة الخامسة، لكن كانت المرأة تترك شقاً في ثوبها من عند الرقبة إلى أسفل الصدر (أي بين ثدييها)، حتى تستطيع إرضاع ولدها. فلذلك قد تبدو فتحة صدرها (أي جيبها) من هذا الشق. ولذلك أمرها الله أن تغطي (أي تخمّر) هذا الجيب. قال شيخ الإسلام: «والجيب هو شق في طول القميص». والآية في كل حال موضحة لآية الأحزاب شارحة لها. أما خمار الرأس فليس من الضرورة أن يكون أسوداً، ولو أنه أستر بالنظر لرقة أقمشة أهل المدينة آنذاك.

فبدأت الآية بأمر المؤمنات أن يغضضن من أبصارهن. و "من" أي من بعض أبصارهن. والسبب أوضحناه في ما نقلناه من جواز نظر المرأة للرجل بدون شهوة. ثم أمرهن بحفظ فروجهن. فهذا عورة مغلظة لا يجوز أن يراها أحد لا من المحارم ولا من النساء، اللهم إلا الزوج بما استثنى الله في سورة المؤمنون وبما جاء في الحديث الصحيح. قال أبو العالية: «كل آية نزلت

في القرآن يذكر فيها حفظ الفروج فهو من الزنا، إلا هذه الآية: {ويحفظن فروجهن}، أن لا يراها أحد».

معنى الزينة

اختلف العلماء في تحديد ما هي الزينة المقصودة بالآية، على ثلاثة أقوال:

١- الزينة هي الحلي نفسها أي الزينة المكتسبة. وما ظهر منها هو الكحل والخاتم، وقيل الثياب. وهذا تفسير يؤيده ما تعارف الناس عليه في تعريفهم للحلي. ولكنه لا يصح هنا لأن إبداء تلك الحلي جائزٌ في أي حال. ويستدلون بتفسير عبد الله بن مسعود t. فقد روى شعبة وسفيان الثوري (وهما أثبت الناس) عن أبي إسحاق السبيعي (ثقة سمع منه الثوري قبل اختلاطه) عن أبي الأحوص (هو عوف بن مالك بن نضلة الجشمي: صحابي) عن عبد الله بن مسعود: {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها}، قال: «الثياب». إسناده صحيح. وقد روي عنه بخلاف ذلك. روى ذلك حجاج بن أرطأة الأعور (ضعيف مدلس) عن أبي إسحاق. وعبد الله بن محمد بن سعيد بن أبي مريم (ضعيف) ثنا الفريابي (ثقة) عن إسرائيل (ثقة) عن أبي إسحاق. وحديج بن معاوية (ضعيف) عن أبي إسحاق. وزهير بن معاوية (ثقة، إلا أنه سمع من أبي إسحاق بعد اختلاطه) عن أبي إسحاق. وكل ذلك لا يتقوى ليعارض رواية الثوري وشعبة عن أبي إسحاق.

ويستشهدون بقوله تعالى]خذوا زينتكم عند كل مسجد[، إذ ثبت في صحيحي البخاري ومسلم أنها نزلت في المشركين الذين كانوا يطوفون في المسجد الحرام عراة. فصح أن معنى الزينة هو الثياب التي تستر العورة، لا الثياب الفاخرة. وقد ذكر ذلك ابن خُزيمة في صحيحه (٤ | ٢٠٨). قلت: إن كانت الزينة في الآية الثانية معناها الثياب، فلا يعني هذا أن الزينة لا تعني في القرآن إلا الثياب. قال الله تعالى:]المال والبنون زينة الحياة الدنيا[.

ثم لو فرضنا أن المقصود بالزينة هنا الثياب، لما استقام معنى الآية. إذ لصار المعنى لا يبدين ثيابهن إلا ما ظهر منها! فما معنى الاستثناء الأخير؟ أليس بهذا التفسير الخاطئ يصبح استثناء

ما ظهر منها لا فائدة منه؟ وحاشى كلام ربنا –سبحانه وتعالى– من ذلك. فإن الاستثناء في الآية يفهم منه قصد الرخصة والتيسير. ومعلومٌ أن ظهور الثياب الخارجية كالعباءة والملاية ونحوهما، أمر اضطراري لا رخصة فيه ولا تيسير.

وماذا يفعل أنصار هذا التأويل بقوله تعالى في حق أمهات المؤمنين (في سورة النور ٦٠) أن يخرجن]غير متبرجات بزينة[. فكيف يفسرونها وهم يقولون بأن الزينة هي الثياب؟! وأما لو زعموا أن الزينة هي الحلي لكان تحريمهم لذلك مخالفاً لما اتفق عليه علماء المسلمين من جواز لبس المرأة للحلي. وكانت النساء يخرجن لصلاة العيد في حليهن، فيعظهن رسول الله r فيلقين من حليهن ويتصدقن بها. ولم ينهاهن رسول الله r عن لبس الحلي. بل إنهم عاجزون عن تفسير قوله تعالى]ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يخفين من زينتهن[. لأن معناه سيكون: ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من ثيابهن!! وهذا تفسير لا يقوله عاقل.

قال المحدث العلامة الألباني في كتابه "جلباب المرأة المسلمة": «مناط الحكم إذن في الآية ليس هو ما ظهر دون قصد من المرأة. فهذا مما لا مؤاخذة عليه في غير موضع الخلاف أيضاً اتفاقاً. وإنما هو فيما ظهر دون إذن من الشارع الحكيم. فإذا ثبت أن الشرع سمح للمرأة بإظهار شيء من زينتها –سواء كان كفا أو وجها أو غيرهما– فلا يعترض عليه بما كنا ذكرناه من القصد، لأنه مأذون فيه كإظهار الجلباب، تماما كما بينت آنفا».

وقال أيضا في نفس الكتاب: «قلت: فابن عباس ومن معه من الأصحاب والتابعين والمفسرين إنما يشيرون بتفسيرهم لآية {إلا ما ظهر منها} إلى هذه العادة التي كانت معروفة عند نزولها وأقروا عليها. فلا يجوز معارضة تفسيرهم بتفسير ابن مسعود –الذي لم يتابعه عليه أحد من الصحابة– لأمرين اثنين:

الأول: أنه أطلق الثياب. ولا قائل بهذا الإطلاق، لأنه يشمل الثياب الداخلية التي هي في نفسها زينة، كما تفعله بعض السعوديات كما تقدم. فإذن هو يريد منها الجلباب فقط الذي تظهره المرأة من ثيابها إذا خرجت من دارها.

الثاني: أن هذا التفسير —وإن تحمس له بعض المتشددين— لا ينسجم مع بقية الآية وهي: {ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن...}. فالزينة الأولى هي عين الزينة الثانية، كما هو معروف في الأسلوب العربي: أنهم إذا ذكروا اسما معرفاً ثم كرروه، فهو هو. فإذا كان الأمر كذلك، فهل الآباء ومن ذكروا معهم في الآية لا يجوز لهم أن ينظروا إلا إلى ثيابهن الباطنة؟! ولذلك قال أبو بكر الجصاص رحمه الله في أحكام القرآن (٣|٣١٦): "وقول ابن مسعود في أن {ما ظهر منها} هو الثياب، لا معنى له. لأنه معلوم أنه ذكر الزينة، والمراد العضو الذي عليه الزينة. ألا ترى أن سائر ما تتزين به من الحلي والقلب والخلخال والقلادة يجوز أن تظهرها للرجال إذا لم تكن هي لابستها؟ فعلمنا أن المراد مواضع الزينة، كما قال في نسق الآية بعد هذا: {ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن}، والمراد موضع الزينة. فتأويلها على الثياب لا معنى له، إذ كان مما يرى الثياب عليها دون شيء من بدنها، كما يراها إذا لم تكن لابستها"».

٢– قيل: المراد بالزينة مواضعها، لا الزينة نفسها. لأن النظر إلى أصل الزينة مباحٌ مطلقاً. فالرأس موضع التاج، والوجه موضع الكحل، والعنق والصدر موضعا القلادة، والأذن موضع القرط، والعضد موضع الدملوج، والساعد موضع السوار، والكف موضع الخاتم، والساق موضع الخلخال، والقدم موضع الخضاب. واستثنى الأحناف الظهر والبطن والفخذ لأنها ليست بموضع للزينة، وجعلوها عورة للمرأة عن باقي النساء. فالذي ظهر من هذه الزينة هو الكحل والخاتم (أي الوجه واليدين) وقيل الخلخال كذلك (أي القدمين). وهذا فيه إشكال، إذ أن الكحل موضع العينين أو أعلى الوجه، لا الوجه كله. ودليل هذا التفسير القول الضعيف المنسوب لابن عباس t، والقول الحسن المنسوب لأمنا عائشة t، وقولٌ لأنس t، صححه ابن حزم، وما جاء عن بعض التابعين.

فقد أخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤|٣٣٢) والبيهقي في سننه الكبرى (٧|٨٥) والطبري (١٩|١٥٦): من طريق مسلم الملائي بن كيسان الأعور (ضعيف) عن سعيد بن جُبَيْر عن بن عباس: ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، قال: «الكحل والخاتم». وأخرج البيهقي في السنن الكبرى (٢|٢٢٥): من طريق خصيف (ضعيف) عن عكرمة (ثقة) عن

بن عباس، نحوه. وقد روى ابن وهب (كما في التمهيد ٦|٣٦٨) عن جرير بن حازم (ثقة عن غير قتادة) قال: حدثني قيس بن سعد أن أبا هريرة كان يقول في قوله تعالى {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} قال: «القلب والفتحة». قال جرير بن حازم: «القلب: السوار. والفقخة: الخاتم».

وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (٣|٥٤٦): حدثنا وكيع (إمام ثقة) عن حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ (حسن الحديث) عن أم شبيب (ثقة) عن عائشة قالت: «الْقُلْبُ وَالْفَتْخَةُ». زاد البيهقي في السنن الكبرى (٧|٨٥): وضَمَّت طرف كمها. القلب: السوار، كما في "لسان العرب". والفتخة: الخاتم يلبس في أصابع اليد أو الرجل، وقيل هو الخلخال الذي لا يجرِس. وطرف الكم ينتهي عند المعصم، فثبت أن المراد هو الكف لا الخاتم نفسه.

وقد انتصر لهذا الرأي الزّمخشري في تفسيره الكشاف إذ قال: «الزينة ما تزينت به المرأة من حلي أو كحل أو خضاب. فما كان ظاهراً منها كالخاتم والفتخة والكحل والخضاب، فلا بأس بإبدائه للأجانب. وما خفي منها كالسوار والخلخال والدملج والقلادة والإكليل والوشاح والقرط، فلا تبديه إلا لهؤلاء المذكورين. وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الأمر بالتصون والتستر. لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير هؤلاء، وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والأذن. فنهى عن إبداء الزينة نفسها ليُعلم أن النظر إليها إذا، لم يحل، لملابستها تلك المواقع».

وقوله تعالى]ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يخفين من زينتهن[–على هذا التفسير– فيه أن المقصود من الزينة هو موضعها وهو الساقين، وليس المقصود هو الخلخال. قلت: هذا مخالف للآية، إذ لو كان كذلك، لقال الله تعالى "ولا يكشفن عن أرجلهن"! لكنه منع الضرب على الأرض بهن، حتى لا تلفت النظر إليها، فيعرف الناس وينتبهون إلى الزينة الظاهرة التي تبديها وهي الوجه والكفين وقوام المرأة. وليس المقصود أن لا يعرفوا أنها تخفي خلخالاً في رجلها تحت الثياب!

٣– الزينة هي جسم المرأة نفسه وما فيه من مفاتن ومحاسن. وما ظهر منها هو الوجه والكفان وربما الرجلان. ويكون إبداء الزينة جائز لكل محرم ولنسائهن ولمن استثنتهم الآية، إلا العورة المغلظة –وهي الفرج– فعليها حفظها إلى من الزوج كما هو مستثنى في سورة المؤمنون، وكما دلت عليه الأحاديث الصحيحة. وأما قوله تعالى]ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يخفين من زينتهن[فالمقصود أن تكون المرأة مقتصدة في مشيها، لا تحاول أن تلفت الأنظار إليها. ولذلك لا يجوز لها لبس الخلخال ولا الكعب العالي الذي يصدر صوتاً أثناء مشيها بالطريق. واستثنى الأحناف البطن والظهر والفخذين من الزينة الجائز إبدائها أمام المحارم. وليس معهم دليلٌ على ذلك الاستثناء. بل إن ذلك يفتح إشكالاً أكبر وهو إن لم تكن هذه المواضع من الزينة، فما الدليل على تحريم النظر إليها؟ و لِمَ لَمْ يستثنوا الساقين والرجلين من الزينة طالما أن دليلهم هو العقل دون النص؟!

ودليل هذا التفسير أقوالٌ صحيحة لجمعٍ من الصحابة. قال ابن حزم في المحلى (٣ | ٢٢١): «وقد روينا عن ابن عباس في {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} قال: "الكف والخاتم والوجه". وعن ابن عمر: "الوجه والكفان". وعن أنس: "الكف والخاتم". وكل هذا عنهم في غاية الصحة. وكذلك أيضا عن عائشة، وغيرها من التابعين». سبق ذكر أثر عائشة، وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (٣ | ٥٤٦):

حدثنا شبابة بن سوار (ثقة) قال نا هشام بن الغاز (ثقة) قال نا نافع (ثقة ثبت) قال ابن عمر: «الزينة الظاهرة: الوجه والكفان».

حدثنا زياد بن الربيع (ثقة) عن صالح الدهان (هو ابن إبراهيم: ثقة) عن جابر بن زيد (ثقة مُفسّر) عن ابن عباس:]ولا يبدين زينتهن[قال: «الكف و رُقْعة الوجه». قال الشيخ الألباني: «وهذا إسناد صحيح، لا يضعفه إلا جاهل أو مُغرض».

وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (٤٤ | ٤٣٢): ثنا الأشج، ثنا ابن نمير، عن الأعمش، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس،]ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها[قال: «وجهها وكفاها، والخاتم». وقال أبو بكر المروزي في "جزء يحيى بن معين": حدثنا يحيى بن معين، حدثنا ابن نمير بنحوه.

ولذلك يرى ابن حزم الظاهري إباحة كشف المرأة لوجهها وكفيها، ويذكر قول الله تعالى:]وليضربن بخمرهن على جيوبهن[قال: «لو كان ستر الوجه واجباً لقال: "وليضربن بخمرهن على وجوههن"!». وقال في المحلى (٣ | ٢١٦): «فأمرهن الله تعالى بالضرب بالخمار على الجيوب. وهذا نصٌّ على ستر العورة والعنق والصدر. وفيه نصٌّ على إباحة كشف الوجه. لا يمكن غير ذلك أصلاً».

آية القواعد

قال الله تعالى في سورة النور (٢٤:٦٠):]وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً، فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ. وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ. وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ[.

القواعد: أي العُجَّز اللواتي قَعِدْنَ عن التصرف من السِّن، وقعدن عن الولد والمحيض. وقوله تعالى]يضعن ثيابهن[أي كل الثياب، ليس فيه تبعيض. ومن عجائب المفسرين ما قاله الطبري (رغم جلالته في هذا الشأن): «فليس عليهن حرج ولا إثم أن يضعن ثيابهن، يعني جلابيبهن، وهي القناع الذي يكون فوق الخمار والرداء الذي يكون فوق الثياب». وهذا غلط، لأنه نفى أن يضع النساء الثياب بل جعل ذلك لما هو يلبس فوق الثياب، وهذا بخلاف ما قاله الله تعالى. فإن الله –عز وجل– يقول:]يضعن ثيابهن[، والطبري –رحمه الله– يقول: لا يضعن ثيابهن ولكن يضعن ما يلبسن من فوق الثياب. وحجته هو تفسير عبد الله بن مسعود t للثياب بالجلباب. وليست هذه بحجة له لأن الجلباب هو من الثياب بلا شك في لغة العرب.

أخرج الطبري في تفسيره قال:

• حدثنا ابن بشار، قال: ثنا يحيى وعبد الرحمن، قالا: ثنا سفيان (الثوري)، عن علقمة بن مرثد (ثقة)، عن ذر (زر بن حبيش أبو مريم الأسدي، ثقة مخضرم)، عن أبي وائل، عن عبد الله، في قوله: { فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن } قال: الجلباب أو الرداء. شك سفيان.

• حدثنا عبد الرحمن، قال: ثنا سفيان (الثوري، ثقة ثبت)، عن الأعمش (سليمان بن مهران، ثقة يدلس)، عن مالك بن الحارث (السلمي، ثقة)، عن عبد الرحمن بن يزيد (النخعي)، عن عبد الله: { ليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن } قال: الرداء.

• حدثنا محمد بن المثنى (ثقة)، قال: ثنا محمد بن جعفر (ثبت)، قال: ثنا شعبة (إمام ثقة ثبت)، عن الحكم (بن عتيبة، ثقة ثبت يرسل)، قال: سمعت أبا وائل (شقيق بن سلمة الأسدي، ثقة ثبت مخضرم) قال: سمعت عبد الله يقول في هذه الآية: { فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن } قال: «الجلباب». قال الطبري: حدثنا يحيى بن سعيد (ثبت)، عن شعبة، قال: أخبرني الحكم، عن أبي وائل، عن عبد الله، مثله.

قلت والقول الأخير (أي الجلباب) هو الصواب في هذه المسألة، وإسناده صحيح كالشمس. والجلباب اختلف العلماء واللغويون كثيراً في تفسيره، كما تجده في تفسير قوله تعالى]يدنين عليهن من جلابيبهن[وكما تجده في معاجم اللغة العربية. فقيل بأنه غطاء الرأس، وقيل بأنه الثوب الذي تلبسه المرأة، وقيل بأنه أي نوع من الثياب، وقيل غير ذلك، والله أعلم بمراده. قال ابن القطان الفاسي في "النظر في أحكام النظر" (٢ | ٣٥): «الثياب المذكورة هي الخمار (غطاء الشعر) والجلباب، رُخِّص لها أن تخرج دونهما وتبدو للرجال (أي يجوز أن تكشف شعرها للرجال)... وهذا قول ربيعة بن عبد الرحمن، وهذا هو الأظهر. فإن الآية إنما رخصت في وضع ثوبٍ، إن وضعته ذات زينة أمكن أن تتبرج...» إلى آخر كلامه، وهو نفيس جداً. وقد أيد هذا الشيخ الألباني في كتابه "الإفحام..." ونقل عن ابن عباس t في تفسير:]ثيابهنَّ[أنه: «الخمار»، وقال: «وهو الأصح عن ابن عباس».

قال الحنابلة: العجوز التي لا يشتهى مثلها، لا بأس بالنظر إلى ما يظهر منها غالباً، لقوله تعالى:]والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا[. وفي معنى العجوز الشَّوْهَاءُ التي لا تُشْتَهَى، ومن ذهبت شهوته من الرجال لِكِبَرٍ أو عُنَّةٍ أو مرض لا يُرْجَى بُرْؤُهُ وَالْخَصِيُّ والشيخ وَالْمُخَنَّثُ الذي لا شهوة له، فحُكمه حُكم ذَوِي المحارم في النَّظر، لقوله تعالى:]أو التابعين غير أولي الإربة[.

قال الزمخشري في تفسيره "الكشاف" في تفسير هذه الآية: «فإن قلت: ما حقيقة التبرج؟ قلت: (التبرج هو) تَكَلُّف إظهار ما يجب إخفاؤه. من قولهم: سفينة بارج، لا غطاء عليها. والبرج: سعة العين، يرى بياضها محيطاً بسوادها كله لا يغيب منه شيء. إلاّ أنه (أي التبرج) اختصّ بأن تتكشف المرأة للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها. والعرب تقول: امرأة واضع للتي كَبُرَتْ، فوضعت خمارَها (أي غطاء رأسها)، ثم استثنى عليهن في وضع الثياب أَلاَّ يقصدنَ به التَّبَرُّجَ وإبداءَ الزينة. فرُبَّ عجوزٍ يبدو منها الحِرْصُ على أَنْ يظهر لها جمال. والتبرج: طلب البُدُوِّ والظهورِ للعين، ومنه: بُرُوجٌ مُشَيَّدة. ثم ذكر تعالى أَنَّ تَحَفُّظَ الجميعِ مِنْهُنَّ، واستعفافَهُنَّ عن وضع الثياب، والتزامهنَّ ما يلتزم الشَّوَابُّ من الستر، أفضلُ لَهُنَّ وخير. وقوله تعالى: {والله سميع عليم} أي: سميع لما يقولُ كُلُّ قائلة وقائلة عليم بمقصد كل أحد، وفي هاتين الصفتين توعد وتحذير».

تخريج بعض أحاديث الباب

المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان

هو حديث عبد الله بن مسعود t عن النبي r قال: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان...». رواه الترمذي (١١٧) وابن خزيمة (١٦٨٥) وابن حبان (٥٥٩٨،٥٥٩٩). والحديث ضعيف لأن كل طرقه المرفوعة فيها قتادة —وهو مدلس من الطبقة الثالثة— وقد عنعن بها. لذلك رجّح ابن خزيمة في صحيحه (٣ | ٩٤) أن لا يكون قتادة قد سمع هذا الحديث. والطرق التي ليس بها قتادة، رجح الدارقطني (٥ | ٣١٤) وقفها. ولفظه الموقوف من قول ابن

مسعود كما عند الطبراني (٩ | ١٨٥): «إنما النساء عورة. وإن المرأة لتخرج من بيتها وما بها من بأس، فيستشرف لها الشيطان، فيقول: إنك لا تمرين بأحد إلا أعجبتِه».

إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا وجهها وكفيها

أخرج أبو داود في سننه (#٤١٠٤) بإسناده إلى الوليد بن مسلم (ثقة يدلس) عن سعيد بن بشير (صدوق) عن قتادة (ثقة مدلس) عن خالد بن دريك (ثقة) (مرسلاً) عن عائشة t: أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله r وعليها ثيابٌ رقاق، فأعرض عنها رسول الله r، وقال: «يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم تصلح أن يري منها إلا هذا وهذا». وأشار إلى وجهه وكفيه. قال أبو داود: «هذا مرسل (أي منقطع باصطلاح المتأخرين): خالد بن دريك لم يدرك عائشة t». قلت: سعيد بن بشير ليس بالقوي. وتفرده بهذا الإسناد يضعفه، إذ قد خالفه من هو أوثق منه.

فقد أخرج أبو داود في "المراسيل" (١ | ٣١٠ #٤٣٧): حدثنا محمد بن بشار حدثنا ابن داود حدثنا هشام (ثقة) عن قتادة أن رسول الله r قال: «إن الجارية (أي المرأة الصغيرة السن) إذا حاضت (أي وصلت لسن البلوغ)، لم يصلح أن يرى منها إلا وجهها ويداها إلى المفصل». وهذا صحيح إلى قتادة لكنه معضل (أي ليس فيه ذكر الصحابي)، ولا تنطبق عليه شروط الإمام الشافعي لقبول المرسل، لأن قتادة من صغار التابعين وليس من كبارهم. فغالب مراسيله عن تابعين، لا عن صحابة. ولولا ذلك لقبلنا تحسين الحديث. وله شاهد أخرجه البيهقي بإسنادٍ ضعيفٍ فيه ابن لهيعة وهو ضعيف الحفظ يقبل التلقين.

والحق أن الحديث الثاني يضعف الأول، ولا يقويه كما ظن بعض المعاصرين. فهذا الحديث مما يحتاج إليه، فأين أصحاب قتادة الثقات عنه لو كان مُسنداً؟ إنما رووه مرسلاً، وتفرد ابن بشير بوصله إلى ابن دريك ثم مرسلاً أيضاً إلى عائشة t. وابن بشير على ضعف حفظه المعروف، فإنه لم يحفظ هذا الحديث كذلك. أولاً بدلالة تفرده به ومخالفته لأصحاب قتادة الثقات. وثانياً أن ابن بشير قد اضطرب في الحديث فرواه مرة أخرى عن أم سلمة t، كما ذكر ابن عدي في الكامل (٣ | ٣٧٣).

ثم أين ذهب الرواة عن عائشة t وأسماء t وباقي نساء الصحابة عن هذا الحديث الذي هو مما يحتاجون للسؤال عنه، فيرويه متصلاً وليس منقطعاً بلا سند؟! ومراسيل قتادة ليست بشيء عند أهل الحديث. فقد جاء في جامع التحصيل (١ | ٩٠) للحافظ المنذري: «قال ابن أبي حاتم حدثنا أحمد بن سنان قال: كان يحيى بن سعيد لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئاً، ويقول هو بمنزلة الريح، ويقول هؤلاء قوم حفاظ كانوا إذا سمعوا الشيء علقوه».

فهذا الحديث ضعيف، ولا أعلم أحد قواه من المتقدمين إلا البيهقي في سننه (٢ | ٢٢٦) — رغم ضعف سنده— بحجة موافقته لمذهب جمهور الصحابة، محاولاً نصر المذهب الشافعي. ولكن شروط الشافعي في قبول المرسل كما نص عليها في كتابه الرسالة (ص٤٦١)، لا تنطبق على هذا الحديث كما أسلفنا. نعم، قد يصلح كشاهد، ولكنه لا ينهض ليكون حجة بنفسه. وهو —على أية حال— خاصٌّ بالمرأة الحرة. أما الأمة فقد تواتر منع عمر t للإماء من تغطية رؤوسهن (دون إنكارٍ من الصحابة). فهو إجماعٌ سكوتي منهم. لأن الحكمة من الحجاب — بنص القرآن— هو لتمييز المرأة الحرة من الأمة. ولا يثبت في حجاب المرأة الحرة أي حديثٍ مرفوع.

العنوهن فإنهن ملعونات!

عن عبد الله بن عمرو قال سمعت رسول الله r يقول: «سيكون في آخر أمتي رجال —يركبون على السروج— كأشباه الرجال. ينزلون على أبواب المسجد. نساؤهم كاسيات عاريات. على رؤوسهم كأسنمة البخت العجاف. العنوهن فإنهن ملعونات! لو كانت ورائكم أمة من الأمم، لخدمن نساؤكم نساءهم كما يخدمنكم نساء الأمم قبلكم».

حديثٌ ضعيفٌ رواه الإمام أحمد (٢ | ٢٢٣) وابن حبان (١٣ | ٦٤) والطبراني في الصغير (٢ | ٢٥٧) والأوسط (٩ | ١٣١) والحاكم في مستدركه (٤ | ٤٨٣). كلهم من طريق فيه عبد الله بن عياش بن عباس القتباني، وهو ضعيف. قال الذهبي «عبد الله وإن كان قد احتج به

مسلم، فقد ضعفه أبو داود والنسائي، وقال أبو حاتم: هو قريب من ابن لهيعة!». والصواب أن مسلم لم يخرج له إلا حديثاً واحداً في الشواهد لا في الأصول، كما أشار ابن حجر في التهذيب (٥ | ٣٠٧).

عمل المرأة خارج منزلها

لقد ولّى عمر بن الخطاب t مسؤولية الحسبة في أسواق المدينة للشفاء بنت عبد الله العدوية t (وهي صحابية جليلة من المهاجرات الأوائل). وولّى سمراء بنت نهيك الأسدية على سوق مكة t، وكانت تمر في الأسواق تمنع الغش التجاري، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب على ذلك بسوطٍ كان معها من كان يغش في البيع والكيل. وهذا المنصب هو ما يسمى في الشرع قضاء الحسبة.

وعن أبي بلج يحيى بن أبي سُليم قال: «رأيت سمراء بنت نهيك —وكانت قد أدركت النبي r— عليها درع غليظ وخمار غليظ، بيدها سوط تؤدب الناس، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر». أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٩ | ٢٦٤) (٢٤ | ٣١١ #٧٨٥) بإسنادٍ جوّده الألباني، وقال الهيثمي (٩ | ٢٦٤): ورجاله ثقات. وهو إسناد صحيح، أبو بلج وثقه أكثر الرواة وتعنت الجوزجاني كعادته في الكوفيين فضعفه لأنه كان يربي طير الحمام! وأشار أحمد لحديث منكر له، وقد ذكره ابن عدي في الكامل، وبهذا يتفق كلام البخاري فيه. وقد أدرك سمراء وصرح بالسماع منها. وذكر الإمام ابن عبد البر في الاستيعاب (٤ | ١٨٦٣ #٣٣٨٦) في ترجمة الصحابية سمراء بنت نهيك الأسدية t: «أدركَت رسول الله r وعمّرت. وكانت تمر في الأسواق وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوطٍ كان معها».

وقال في الاستيعاب (١٨٦٨) عن الشفاء t: «كان عمر يقدّمها في الرأي، ويرضاها، ويُفضّلها. وربما ولاها شيئاً من أمر السوق». وذكره ابن حجر كذلك في تهذيب التهذيب (١٢ | ٣٧٩). وذكرها الإمام ابن حزم في جماهره (١٥٦) في النسب في بني رزاح بن عدي بن كعب فقال: «الشفاء بنت عبد الله أم سليمان بن أبي حثمة. كان عمر رضي الله تعالى عنه استعملها على السوق». وقال في المحلى (٩ | ٤٢٩ #١٨٠٤): «وقد روي عن عمر بن

الخطاب أنه ولّى الشفاء (بنت عبد الله العدوية)، —امرأة من قومه— السوق»، وليس لهذا الخبر إسناد متصل لكن يستأنس به. أما القضاء فإن المرأة لا تجوز شهادتها بالحدود، فمن باب أولى أن لا يجوز قضاءها في ما لا تجوز به شهادتها. قال ابن هبيرة: اتفقوا على أن النساء لا تقبل شهادتهن في الحدود والقصاص. وقال ابن نصر المروزي: وأجمعوا أَنَّهُ لَا تجوز شهادتهن فِي الحدود. أما ما تجوز به شهادتها على النصف من شهادة الرجل أي في الأمور المالية، فجمهور العلماء على منع المرأة من القضاء مطلقا، وذهب الحنفية (ورواية عن الطبري لم يذكرها بكتبه) بأن قضاء المرأة في هذا الباب تمضي أحكامه لكن يأثم من عينها بالقضاء.

وذهب ابن حزم إلى أن المرأة إذا تفقهت في الدين وجب على الرجال أن يأخذوا عنها. وقال في الإحكام (٣ | ٣٣٧): «فهؤلاء أزواج النبي r وصواحبه قد نقل عنهن أحكام الدين، وقامت الحجة بنقلهن. ولا خلاف بين أهل نحلتنا في ذلك». ونقل الشوكاني إجماع المسلمين على جواز قبول روايتها للحديث. فالمرأة تستطيع أن تتولى الإفتاء، وأن تُدرّس الرجال.

عورة المرأة أثناء الصلاة

قدم المرأة

رُوِيَ عن محمد بن زيد بن قنفذ عن أمه (أم حرام) عن أم المؤمنين أم سلمة t أنها سألت النبي r: «أتصلي المرأة في دِرْع (أي قميص) وخمار (غطاء الرأس) ليس لها إزار؟». فقال: «لا بأس إذا كان الدرع سابغاً يغطي ظهور قدميها (أي أعلاهما وظاهرهما، وليس أسفلهما)». وهذا الحديث احتجوا به على مذهب أبي حنيفة (والثوري والمزني) الذي أجاز فيه للمرأة إظهار قدمها في الصلاة قياساً على الكف. وليس في الحديث إشارة إلى خارج الصلاة ولا إلى باطن القدم. والحديث أخرجه أبو داود والحاكم مرفوعاً، ولم يصح من هذا الطريق. فقد أخرجه مالك موقوفاً في موطّئِه (١|١٤٢) عن محمد بن زيد بن قنفذ عن أمه أنها سألت أم سلمة زوج النبي r: «ماذا تصلي فيه المرأة من الثياب؟». فقالت: «تصلي في الخمار والدرع السابغ، إذا غيب ظهور قدميها». ورجح الحافظ الدارقطني الموقوف فقال إنه الصواب. ووافقه الحفاظ على ذلك.

وهذا واضحٌ فقد رواه مالك وابن أبي ذئب وهشام بن سعد وبكر بن مضر وحفص بن غياث وإسماعيل بن جعفر ومحمد بن إسحاق وأبو عسال محمد بن مطرف والدراوردي عن محمد بن زيد عن أمه عن أم سلمة موقوفاً. ورواه عثمان بن عمر عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار عن محمد بن زيد عن أمه عن أم سلمة مرفوعاً. وعبد الرحمن هذا ضعيف. ضعفه يحيى، وقال أبو حاتم الرازي لا يحتج به، وقال عنه ابن حجر صدوق يخطئ. وقد خالف الجمع الكبير ممن هم أوثق منه. فمثل هذا الحديث الموقوف ليس بحجة، لأن راوية الحديث –أم حرام– مستورة، قال عنها الذهبي في ميزان الاعتدال (٧|٤٧٧): «لا تُعرَف». ولذلك قال الألباني في "تمام المنة" (ص١٦١): «لا يصح إسناده لا مرفوعاً ولا موقوفاً، لأن مداره على أم محمد بن زيد، وهي مجهولة لا تُعرف».

وأخرج النسائي والترمذي وصححه عن ابن عمر قال: قال رسول الله r: «من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة». فقالت أم سلمة: «فكيف يصنع النساء بذيولهن؟». قال: «يرخين شِبراً». قالت: «إذاً ينكشف أقدامهن!». قال: «فيرخينه ذراعاً، لا يزدن عليه». قلت: أصل الحديث صحيحٌ متفقٌ عليه، ولكن زيادة "فقالت أم سلمة..."، فما بعدها هي مدرجة من قول نافع وليس من قول ابن عمر. ولذلك لم يخرجها لا البخاري ولا ومسلم مع إخراجهم لهذا الحديث عن نافع وعن غيره عن ابن عمر t. وهي مرسلة، فقد ذكر ابن الجوزي أنه لا يصح لنافع سماع من أم سلمة أم المؤمنين t.

وللقصة شاهد ضعيف جداً عن أحمد (٢|١٨) وأبي داود (٤|٦٥): من طريق زيد العَمّي (ضعيف جداً) عن أبي الصديق الناجي عن ابن عمر قال: «رخّص رسول الله r لأمهات المؤمنين في الذيل شبراً. ثم استزدنه، فزادهن شبراً. فكنّ يرسلن إلينا، فنذرع لهن ذرعاً». وهذا الحديث أنكره ابن عدي في الكامل (٣|٢٠١).

ولكن للحديث طرقٌ أخرى لا بأس بها، كلها عن نافع. وقد استوعب النسائي هذه الطرق في سننه الكبرى (٥|٤٩٣) مرتبة منسقة مبتدئاً بالرواية الخطأ كعادته. وذكر هذا ابن السني مختصراً في المجتبى (٨|٢٠٩). قال الحافظ ابن رجب في "شرح علل الترمذي" عن سنن النسائي: «تجد النسائي إذا استوعب طرق الحديث، بدأ بما هو غلط، ثم يذكر بعد ذلك الصواب المخالف له». وخلاصة هذه الطرق هي:

١– أيوب ويحيى بن أبي كثير عن نافع عن أم سلمة.

٣– حماد بن مسعدة عن حنظلة بن أبي سفيان قال سمعت نافعا يقول حدثتنا أم سلمة.

٤– الوليد بن مسلم عن حنظلة بن أبي سفيان قال سمعت نافعا يحدث قال حدثني بعض نسوتنا عن أم سلمة.

٥– أيوب بن موسى ومحمد بن إسحاق عن نافع عن صفية بنت أبي عبيد (امرأة ابن عمر، أخت المختار) عن أم سلمة.

٦ – عبيد الله عن نافع عن سليمان بن يسار عن أم سلمة. قال النسائي: مرسل!

٧– محمد بن عبد الرحمن بن غنج عن نافع عن أم سلمة. قال النسائي: مرسل. وهذه تشبه الرواية الأولى.

وسماع نافع من أم سلمة t الراجح أنه وهم، والصواب أنه لا يصح له سماعٌ منها. فبقيت روايتين: رواية نافع عن صفية عن أم سلمة، ورواية نافع عن سليمان بن يسار عن أم سلمة. وكلتا الروايتين متصلتين، ولكن ظاهر فعل النسائي أن رجح الثانية، وجعلها مرسلة. وهذا عجيب إذ لا أعلم أين الانقطاع فيه. فالحديث إذاً فيه اضطرابٌ، ولكن رجاله ثقات، ونافع ثقة ثبت يجوز عليه تعدد الأسانيد. لكن يبقى في النفس شيء بسبب ترجيح النسائي، والله أعلم.

وأحسن إسنادٍ لهذا الحديث ما رواه مالك في الموطأ برواية يحيى (٢ | ٩١٥): عن أبي بكر بن نافع عن أبيه نافع مولى بن عمر عن صفية بنت أبي عبيد أنها أخبرته عن أم سلمة زوج النبي r أنها قالت حين ذُكِر الإزار: «فالمرأة يا رسول الله؟». قال: «ترخيه شبراً». قالت أم سلمة: «إذاً ينكشف عنها!». قال: «فذراعاً لا تزيد عليه». وأخرجه أبو داود من طريق مالك بلفظه. وأحسن منه ما رواه النسائي في المجتبى (٨ | ٢٠٩): عن محمد بن عبد الأعلى عن النضر بن سليمان قال حدثنا عبيد الله عن نافع عن سليمان بن يسار عن أم سلمة قالت: «سئل رسول الله r كم تجر المرأة من ذيلها؟ قال: شبراً. قالت: إذاً ينكشف عنها! قال: ذراع لا تزيد عليه». وهاتين الروايتين ليس فيهما ذكر الصلاة ولا ذِكر الرِّجْل، ولعل الذي روي في ذلك في الروايات الأخرى مرويٌّ بالمعنى.

فإذا نظرت لقول الرسول r: "أزرة المؤمن نصف الساق"، زد على ذلك ذراعاً، يتبين لك أنه هو لباس نسائنا الآن ولله الحمد. وقد جاءت الرخصة بزيادة ذراع من نصف الساق، لا أكثر، وهو ليس واجباً. وقد وقع تردد في رواية أيوب عن نافع فجاء بلفظ: "تَخْرُجَ سُوقُهُنَّ" أو قالت "أقدامهن". والذي يظهر أن أم المؤمنين لا تعني القدمين، وإنما تعني انكشاف ما فوق ذلك من الساق. بدليل أنها تقول "ينكشف عنها" دون ذكر القدم. وما فيه ذكر الأقدام، أي

يكشفن من تلك الناحية. قال شيخ الإسلام في فتاواه (٢٢|١١٤): «القدم يجوز إبداؤه عند أبي حنيفة، وهو الأقوى. فإن عائشة جعلته من الزينة الظاهرة، قالت: {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} قالت: "الْفَتْخُ" حَلَقٌ من فِضةٍ تكون في أصابع الرجْلين. رواه ابن أبي حاتم. فهذا دليلٌ على أن النساء كُنّ يُظهرن أقدامهن. أوّلاً: كما يُظهِرن الوجه واليدين، كنّ يُرخين ذُيولَهُن. فهي إذا مشت، قد يظهر قدمها. ولم يكنّ يمشين في خِفافٍ وأحذية. وتغطية هذا في الصلاة فيه حرجٌ عظيم». (ص١١٨): «ولو كان ستر اليدين في الصلاة واجباً، لبينه النبي r. كذلك القدمان. وإنما أمر بالخمار فقط مع القميص». وقال (ص١١٩): «ولهذا قلن: "إذاً تبدوا سوقهن". فكان المقصود تغطية الساق، لأن الثوب إذا كان فوق الكعبين بدا الساقُ عند المشي».

و سبب الخلاف في مسألة قدم المرأة هو في قوله تعالى {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} هل القدم مما ظهر منها أم لا؟ قال الإمام السّرخسي الحنفي في كتابه المبسوط (١٠|١٥٣): «لا شك أنه يباح النظر إلى ثيابها ولا يعتبر خوف الفتنة في ذلك، فكذلك إلى وجهها وكفها. وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه يباح النظر إلى قدمها أيضاً. وهكذا ذكر الطحاوي، لأنها كما تبتلى بإبداء وجهها في المعاملة مع الرجال، وبإبداء كفها في الأخذ والإعطاء، تبتلى بإبداء قدميها إذا مشت حافية أو متنعلة، وربما لا تجد الخف في كل وقت. وذكر في جامع البرامكة عن أبي يوسف أنه يباح النظر إلى ذراعيها أيضاً، لأنها في الخَبز وغسل الثياب تبتلى بإبداء ذراعيها أيضاً».

لا صلاة لحائض إلا بخمار

حديث «لا يقبل الله صلاة حائض (أي امرأة بالغة) إلا بخمار (أي غطاء الشعر)». مرسلٌ، أخرجه أحمد وأصحاب النسائي وابن خزيمة والحاكم من حديث عائشة، وحسنه الترمذي (وهذا دلالة ضعفه). وفيه قتادة وهو مدلّسٌ وقد عنعن. وقد أعله الحاكم بالإرسال، ورجح الحافظ الدارقطني أنه من رواية أيوب وهشام عن ابن سيرين مرسلاً عن عائشة t. وقد أخرج هذه الرواية الراجحة أبو داود في سننه (١|١٧٣ #٦٤٢): حدثنا محمد بن عبيد ثنا حماد بن زيد

عن أيوب عن محمد (بن سيرين، مرسلاً): أن عائشة نزلت على صفية أم طلحة الطلحات (هي صفية بنت الحارث، مجهولة وقيل لها صحبة وفيه نظر). فرأت بنات لها، فقالت إن رسول الله r دخل وفي حُجرتي جارية، فألقى لي حَقْوَهُ وقال: «شُقّيه بشقتَين، فأعطي هذه نصفاً، والفتاة التي عند أم سلمة نِصفاً، فإني لا أراها إلا قد حاضت –أو لا أراهما إلا قد حاضتا– ». قال أبو داود: «وكذلك رواه هشام عن ابن سيرين». وهذا حديثٌ منقطعٌ، إذ قال أبو حاتم الرازي: «لم يسمع ابن سيرين من عائشة». وقد أخرج الطبراني بإسنادٍ ضعيفٍ في الصغير والأوسط عن أبي قتادة قال: قال رسول الله r: «لا يقبل الله من امرأة صلاة حتى تواري زينتها، ولا جارية بلغت المحيض حتى تختمر». قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢ | ٥٢): «رواه الطبراني وقال: تفرد به إسحاق بن إسماعيل بن عبد الأعلى الأيلي. قلت: ولم أجد من ترجمه».

واتفق العلماء على وجوب ستر العورة في الصلاة. قال ابن حزم في مراتب الإجماع (١ | ٢٨): «واتفقوا أن ستر العورة فيها (أي في الصلاة) –لمن قَدِرَ على ثوبٍ مباحٌ لِباسه له– فرض». ولكنهم اختلفوا إن كان ذلك من شروط الصلاة أم لا. بمعنى أن من صلى كاشفاً لعورته فهو آثم، لكن صلاته صحيحة. وهذا قول مالك المشهور وقول الشافعي في القديم. ومثال ذلك الصلاة في الدار المغصوبة، والصلاة في ثوب نجس، والصلاة في ثوب حرير.

وقال كثير من العلماء ببطلان الصلاة. وزعم ابن المنذر الإجماع على ذلك. قال في "الإجماع" (١ | ٤١): «وأجمعوا على أن الحرة البالغ تخمر رأسها إذا صلّت. وعلى أنها إن صلت وجميع رأسها مكشوف أن عليها إعادة الصلاة». وهذا إجماعٌ باطلٌ بلا شك. والمسألة خلافية مشهورة في كتب الفقه لا تخفى على طالب علم. قال ابن رشد في "بداية المجتهد" (١ | ٨٢): «اتفق العلماء على أن ستر العورة فرضٌ بإطلاق. واختلفوا هل هو شرط من شروط صحة الصلاة أم لا؟ وكذلك اختلفوا في حد العورة من الرجل والمرأة. وظاهر مذهب مالك أنها من سنن الصلاة. وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنها من فروض الصلاة». وقال ابن العربي في أحكام القرآن عن ستر العورة في الصلاة: «وأما مالك فالمشهور من قوله أنها فرض إسلامي لا تختص بالصلاة. وهو أشهر أقوالنا (أي المالكية)». والمسألة مبسوطة في كتب المالكية.

ويُشترط في اللباس الساتر للعورة أن يستر لون البشرة ولا يكون شفافاً. أما لو لبست المرأة ملابس ضيقة فصلت بها، فصلاتها صحيحة. قال ابن مفلح (تلميذ شيخ الإسلام) في المبدع (١ | ٣٥٩) عن الستر في الصلة: «إذا وصف بياض الجلد أو حمرته، فليس بساتر. وإذا ستر اللون ووصف الخلقة –أي حجم العضو–، صحت الصلاة فيه، لأن البشرة مستورة. وهذا لا يمكن التحرّز منه، وإن كان الساتر صفيقاً». وقال النووي في المجموع (٣ | ١٧٠): «قال أصحابنا يجب الستر بما يحول بين الناظر ولون البشرة، فلا يكفي ثوب رقيق يُشاهد من ورائه سواد البشرة أو بياضها، ولا يكفي أيضاً الغليظ المهلهل النسج الذي يُظهر بعض العورة من خلله. فلو ستر اللون ووصف حجم البشرة كالركبة والإلية ونحوهما، صحت الصلاة فيه لوجود الستر». وفي المغني (١ | ٦٥١): «فإن كان خفيفاً يُبَيِّن لون الجلد من ورائه –فيُعلم بياضه أو حمرته– لم تجز الصلاة فيه، لأن الستر لا يحصل بذلك. وإن كان يستر لونها ويصِف الخلقة، جازت الصلاة، لأن هذا لا يمكن التحرّز منه، وإن كان الساتر صفيقاً». ويراجع "الإنصاف" للمرداوي (١ | ٤٧١) و"حاشية الدسوقي" و"الدر المختار" (٢ | ٨٤) وغيرها.

وحجة من قال باشتراط ستر العورة هو قوله تعالى {خذوا زينتكم عند كل مسجد}. قالوا: الزينة هي اللباس. وأجيب عليه بأن هذا يفيد الوجوب ولا يفيد شرطية القبول. وأما من قال بأن ستر العورة سنة لا يُبطِلُ تركها الصلاة، فقد احتج بما يلي:

١– نحن نمنع أن نفي القبول يدل على الشرطية، لأن الله قد نفى القبول عن صلاة الآبِق ومن في جوفه الخمر ومن يأتي عَرَّافاً، مع ثبوت الصحة بالإجماع.

٢– ولو تجاهلنا ذلك فإن غاية الحديث (أي الضعيف الذي سبق تخريجه) أن الستر شرطٌ لصحة صلاة المرأة، وهو أخص من إطلاق الدعوى. وإلحاق الرجال بالنساء لا يصح هنا لوجود الفارق، وهو ما في تكشف المرأة من الفتنة. وهذا معنى لا يوجد في عورة الرجل.

٣– أخرج البخاري ومسلم عن سهل بن سعد t قال: «كان الرجال يصلون مع النبي r، عاقدين أزرهم على أعناقهم كهيئة الصبيان، ويقال للنساء لا ترفعن رءوسكن حتى تستوي

الرجال جلوساً». زاد أبو داود: «من ضيق الأزر». وهذا يدل على عدم وجوب الستر فضلا عن شرطيته.

٤– أخرج البخاري وغيره عن عمرو بن سلمة t حديثاً قال فيه: «فكنت أؤمهم وعليَّ بُرْدَةٌ مَفْتُوقَةٌ. فكنت إذا سجدْتُ تَقَلَّصَتْ عنّي». وفي رواية: «خرجت اسْتِي. فقالت امرأةٌ من الحي: ألا تُغطوا عنا أسْتَ قارئكم؟». وأجابوا عليه بأنه كان صغيراً.

فالحق أن ستر العورة في الصلاة واجبٌ فقط كسائر الحالات، لا شرطٌ يقتضي تركه عدم الصِّحة.

عورة المرأة المسلمة أمام النساء الكافرات

اختلف العلماء في جواز نظر الكافرة إلى زينة المرأة المسلمة. فقال بعضهم لا ترى الكافرة من المسلمة إلا كما يرى منها الرجل الأجنبي، أي الوجه والكفين. وقال بعضهم بل الكافرة حكمها كحكم المسلمة، فلها أن ترى من المسلمة كباقي النساء (مع خلافهم في تحديد ذلك). وسبب النزاع هو اختلافهم في تفسير قوله تعالى]أو نسائهن[فهل هو مقتصر على نساء المسلمين أم أن المراد به جملة النساء، فيشمل الكافرة أيضاً؟ واستدل الفريق الأول بأن قوله تعالى]أو نسائهن[معناه نساء المؤمنات حصراً، بدليل ما رُوِيَ عن مجاهد و ابن عباس وغيرهم من السلف. قلنا لم يثبت ولا عن واحد من هؤلاء هذا التفسير. إنما نقله عنهم قوم ضعفاء لا حجة فيهم، وتفصيل ذلك يطول.

وقد رجح بعض المفسرين أنّ كلمة "نسائهنّ" تعني جميع النساء وليس فقط المسلمات. ذكر هذا القول الرازي في تفسيره (٣|٢٠٧) وأيّده، وقال: «هذا هو المذهب»، أي مذهب الشافعي. وحمَل قول السلف على الاستحباب والأولى. وعلق على هذا الألوسي في تفسيره "روح المعاني" (١٨|١٤٣): «وهذا القول أرفق بالناس اليوم، فإنّه لا يكاد يمكن احتجاب المسلمات عن الذمّيات». قلت إذا كان هذا الحال في زمن الآلوسي، فما بالك بزماننا؟ وذكر أبو بكر بن العربي (المالكي) القولين في تفسير]أو نسائهنّ[ثمّ قال في "أحكام القرآن" (٣|١٣٥٩): «والصحيح عندي أنّ ذلك جائزٌ لجميع النساء».

قال الإمام أحمد بن حنبل (في رواية الأثرم): «ذهب بعض الناس إلى أنها لا تضع خمارها عند اليهودية والنصرانية، لأنها ليست من نسائهن. وأما أنا فأذهب إلى أنها لا تنظر اليهودية ولاالنصرانية ومن ليس من نسائها إلى الفرج، ولا تقبلها حين تلد». وهذا الصواب لأن النساء الكوافر من اليهوديات وغيرهن كن يدخلن على نساء النبي r، فلم يكن يحتجبن ولا أمرن

بحجاب. وثبت في الصحيحين أنه قد جاءت يهودية تسأل أمنا عائشة t، فقالت: «أعاذك الله من عذاب القبر». فسألت أمنا عائشة رسول الله r، وذكر الحديث. وثبت في الصحيحين كذلك أن أسماء t قالت: «قدمت علي أمي وهي راغبة يعني عن الإسلام، فسألت رسول الله r: أصِلْها؟ قال: نعم».

ثم إنّ القول بحجاب المرأة المسلمة عن الكافرة يحتاج إلى دليل من نصّ صريح أو قياس صحيح. أمّا النصّ الصريح فلا وجود له، لأنّ قوله تعالى:]أو نسائهنّ[يحتمل التفسيرين كما ذكرنا. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال. أمّا القياس الصحيح فلا يوجد أيضاً! فليس من القياس الصحيح مساواة غير المسلمة بالرجل الأجنبي، من جهة النظر إلى المسلمة ووجوب الحجاب عليها، للفرق الواضح بين الأجنبي وهو رجل وبين غير المسلمة وهي أنثى.

فضل خروج المرأة من بيتها إلى المسجد

قال الإمام ابن حزم الأندلسي في المحلى (١٩٨\٤): «والآثار في حضور النساء صلاة الجماعة مع رسول الله r متواترة في غاية الصحة، لا ينكر ذلك إلا جاهل». وسرد بعض تلك الأحاديث ومنها ما اتفق عليه الشيخان. ثم قال: «فما كان —عليه السلام— ليدعهنّ يتكلّفن الخروج في الليل والغلس يحمِلن صغارهنّ، ويفرد لهنّ باباً، ويأمر بخروج الأبكار وغير الأبكار ومن لا جلباب لها فتستعير جلباباً إلى المصلى، فيتركهن يتكلّفن من ذلك ما يحطّ أجورهن، ويكون الفضل لهن في تركه؟! هذا لا يظنه بناصح للمسلمين إلا عديم عقلٍ، فكيف برسول الله صلى الله عليه وسلم؟ الذي أخبر تعالى أنه {عزيزٌ عليه ما عَنِتّم، حريصٌ عليكم، بالمؤمنين رءوفٌ رحيم}». وقد أخرج مسلم في صحيحه (١٤٧٢\٣) قوله r: « إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم».

وقال كذلك في المحلى (١٣٢\٣): «لو كانت صلاتهن في بيوتهن أفضل، لما تركهن رسول الله r يتعنين بتعب لا يجدي عليهن زيادة فضل أو يحطهن من الفضل. وهذا ليس نصحاً، وهو عليه السلام يقول: "الدين النصيحة"، وحاشا له عليه السلام من ذلك. بل هو أنصح الخلق لأمته. ولو كان ذلك، لما افترض عليه السلام أن لا يمنعهن، ولما أمرهنّ بالخروج تفلات. وأقل هذا أن يكون أمر ندبٍ وحض».

أما من يرى تحريم خروج المرأة للصلاة في المسجد فيستدلّ بما أخرجه مسلم عن أمنا عائشة t قالت: «لو أن رسول الله r رأى ما أحدث النساء، لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل».

قال الإمام ابن حزم: «وهذا لا حجة فيه لوجوه ثمانية: أولها: أن الله تعالى باعث محمد r بالحق موجب دينه إلى يوم القيامة الموحي إليه بأن لا يمنع النساء —حرائرهن وإماءهن، ذوات الأزواج وغيرهن— من المساجد ليلاً ونهاراً. قد عَلِمَ ما يُحدِث النساء، فلم يُحدِث تعالى لذلك منعاً لهن،

ولا قال له: "إذا أحدثن فامنعوهن". والثاني: أنه –عليه السلام–، لو صحّ أنه لو أدرك أحداثهن لمنعهن، لما كان ذلك مبيحاً منعهن. لأنه –عليه السلام– لم يدرك فلم يمنع، فلا يحل المنع، إذ لم يأمر به –عليه السلام–. والثالث: أن من الكبائر نسخ شريعة مات –عليه السلام– ولم ينسخها، بل هو كفرٌ مجرَّد. والرابع: أنه لا حجة في قول أحد بعده –عليه السلام–. والخامس: أن عائشة r لم تقل: "إن منعهن لكم مباح"، بل منعت منه (قلت: ليس في كلامها أصلاً أنها منعت منه، وإنما ظنت أنه قد كن سيمنعن). وإنما أخبرت ظناً منها بأمرٍ لم يكن ولا تم. فهم مخالفون لها في ذلك. والسادس: أنه لا حدث منهنّ أعظم من الزنى. وقد كان فيهن على عهد رسول الله r. وقد نهاهن الله تعالى: عن التبرج، وأن {يَضرِبنَ بأرجُلِهنّ ليُعلم ما يخفين من زينتهن}. وأنذر –عليه السلام– بنساءٍ كاسياتٍ عارياتٍ مائلاتٍ مميلاتٍ رءوسهنّ كأسنِمة البخت لا يرحن رائحة الجنة. وعلم أنهنّ سيكنّ بعده، فما منعهن من أجل ذلك. والسابع: أنه لا يحلّ عِقابُ من لم يُحدِث من أجل من أحدث! فمن الباطل أن يمنع من لم يحدث من أجل من أحدث، والله تعالى يقول: {ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى}. والثامن: أنهم لا يختلفون في أنه لا يحل منعهنّ من التزاور، ومن الصفق في الأسواق، والخروج في حاجاتهن. وليس في الضلال والباطل أكثر من إطلاقهن على كل ذلك –وقد أحدث منهن من أحدث–، وتخصّ صلاتهن في المسجد الذي هو أفضل الأعمال بعد التوحيد بالمنع. حاشا لله من هذا. وما ندري كيف ينطلق لسان من يعقل بالاحتجاج بمثل هذا في خلاف السنن الثابتة المتواترة».

وقال أيضاً: «أما ما حدثت به عائشة فلا حجة فيه لوجوه: أولها: أنه –عليه السلام– لم يدرك ما أحدثن، فلم يمنعهن، فإذ لم يمنعهن فمنعهن بدعة وخطأ. وهذا كما قال تعالى: {يا نساء النبي من يأت منكنّ بفاحشةٍ مبيّنةٍ يضاعَف لها العذابُ ضِعفين}: فما أتين قط بفاحشةٍ ولا ضوعف لهن العذاب، والحمد لله رب العالمين. وكقوله تعالى: {ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض}: فلم يؤمنوا، فلم يفتح عليهم. وما نعلم احتجاجاً أسخف من احتجاج من يحتج بقول قائل: "لو كان كذا: لكان كذا"، على إيجاب ما لم يكن.

الشيء الذي لو كان لكان ذلك الآخر؟ ووجه ثان: وهو أن الله تعالى قد علم ما يحدث النساء، ومن أنكر هذا فقد كفر. فلم يوحِ قطّ إلى نبيه r بمنعهنّ من أجل ما استحدثنه، ولا أوحى تعالى قط إليه: أخبر الناس إذا أحدث النساء فامنعوهن من المساجد. فإذ لم يفعل الله تعالى هذا، فالتعلق بمثل هذا القول هجنة وخطأ. ووجه ثالث: وهو أننا ما ندري ما أحدث النساء، مما لم يحدثن في عهد رسول الله r. ولا شيء أعظم في إحداثهن من الزنى، فقد كان ذلك على عهد رسول الله r ورَجَمَ فيه وجَلَد. فما منع النساء من أجل ذلك قط. وتحريم الزنى على الرجال كتحريمه على النساء ولا فرق. فما الذي جعل الزنى سبباً يمنعهنّ من المساجد؟ ولم يجعله سبباً إلى منع الرجال من المساجد؟ هذا تعليلٌ ما رضيه الله تعالى قط، ولا رسوله r. ووجهٌ رابع: وهو أن الإحداث إنما هو لبعض النساء –بلا شك– دون بعض. ومن المحال منع الخير عمن لم يُحدِث من أجل من أحدث، إلا أن يأتي بذلك نصٌّ من الله تعالى على لسان رسوله r، فيُسمَعُ له ويطاع. وقد قال تعالى: {ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزرُ وازرةٌ وِزرَ أُخرى}. ووجهٌ خامسٌ: وهو أنه إن كان الإحداث سبباً إلى منعهنّ من المسجد، فالأَولى أن يكون سبباً إلى منعهن من السوق، ومن كل طريق بلا شك. فلِمَ خصّ –هؤلاء القوم– منعهنّ من المسجد من أجل إحداثهن، دون منعهن من سائر الطرق؟ بل قد أباح لها أبو حنيفة السفر وحدها، والمسير في الفيافي والفلوات مسافة يومين ونصف، ولم يكره لها ذلك. وهكذا فليكن التخليط. ووجه سادس: وهو أن عائشة t لم تر منعهن من أجل ذلك، ولا قالت: "امنعوهنّ لما أحدَثن". بل أخبرت أنه –عليه السلام– لو عاش لمنعهن. وهذا هو نَصُّ قولنا. ونحن نقول: لو منعهن –عليه السلام– لمنعناهن. فإذ لم يمنعهن فلا نمنعهن. فما حصلوا إلا على خلاف السنن، وخلاف عائشة r، والكذب بإيهامهم من يقلدهم: أنها منعت من خروج النساء بكلامها ذلك، وهي لم تفعل. نعوذ بالله من الخذلان».

وأدلة فضل صلاة الجماعة للمرأة في المسجد على صلاتها في البيت، كثيرة متواترة صحيحة مشهورة، منها:

أخرج البخاري صحيحه (١\٣٠٥): عن ابن عمر قال: كانت امرأةٌ لعُمَر تشهد صلاة الصبح والعشاء في الجماعة في المسجد. فقيل لها: لِمَ تخرجين وقد تعلمين أن عمر يكره ذلك ويغار؟ قالت: وما يمنعه أن ينهاني؟ قال: يمنعه قول رسول الله r: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله».

وأخرج مسلم في صحيحه (#٤٤٢) عن سالم أن عبد الله بن عمر t قال: سمعت رسول الله r يقول: «لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها». فقال (ابنه) بلال بن عبد الله: «والله لنمنعهن». قال: فأقبل عليه عبد الله فسبه سبَّاً سيّئاً ما سمعته سَبّه مثله قط (وفي رواية أخرى أنه ضربه في صدره أيضاً)، وقال: «أخبرك عن رسول الله r، وتقول: والله لنمنعهن؟!».

وأخرج مسلم في صحيحه عن حفصة بنت سيرين عن أم عطية قالت: «أمرنا رسول الله r أن نخرجهن في الفطر والأضحى: العواتق والحيض وذوات الخدور (أي سائر أصناف النساء). فأما الحيض فيعتزلن الصلاة ويشهدن الخير ودعوة المسلمين». قلت: «يا رسول الله، إحدانا لا يكون لها جلباب». قال: «لتلبسها أختها من جلبابها». وقد أخرج البخاري في صحيحه عن حفصة بنت سيرين قالت: «كنا نمنع جوارينا أن يخرجن يوم العيد...». ثم ذكرت قصة فيها أنها سألت أم عطية t فأجابتها بالحديث السابق.

فكلمة "أَمَرَنا" صريحةٌ في أن خروج النساء لصلاة العيد فرضٌ واجبٌ لا ريب فيه. وهو صريحٌ في عدم جواز منع الشابات من أن يخرجن يوم العيد كما حدث مع حفصة بنت سيرين. والأمر صريحٌ واضحٌ بأن لا يمنع الزوج امرأته من الخروج إلى المساجد. فمن منعهن فهو مبتدعٌ عاصٍ لله، يستحق الشتم والسبَّ الشديد والضرب، كما فعل ابن عمر t مع ابنه. وقول البعض أن الخروج هذا خاصٌ بالعجائز باطل مردود، لم يأت عليه أي دليل من كتاب ولا سنة ولا قول صحابي. بل إن قول حفصة «كنا نمنع جوارينا...» صريحٌ في أنها تقصد الشابات الصغيرات، فأخبرتها الصحابية الجليلة أم عطية بنهي رسول الله r عن ذلك.

قال ابن حزم في المحلى (٣\١٣٤): «وقال بعضهم (يقصد الطحاوي): لعل أمر رسول الله r بخروجهن يوم العيد إنما كان إرهابا للعدو لقلة المسلمين يومئذ ليكثروا في عين من يراهم. قال ابن حزم: وهذه عظيمة، لأنها كذبة على رسول الله r وقولٌ بلا علم. وهو —عليه السلام— قد

بيّن أنّ أمْرَهُ بخروجهن، ليشهدن الخير ودعوة المسلمين، ويعتزل الحيض المصلى. فأفٍّ لمن كَذَّبَ قول النبي r وافترى كذبة برأيه. ثم إن هذا القول –مع كونه كذباً بحتاً– فهو باردٌ سخيفٌ جداً. لأنه –عليه السلام– لم يكن بحضرة عسكر فيُرهب عليهم، ولم يكن معه عدو إلا المنافقون ويهود المدينة، الذين يدرون أنهنّ نساء. فاعجبوا لهذا التخليط».

واحتج خصومنا بأحاديث ضعيفة وموضوعة يريدون أن يعارضوا بها الأحاديث الصحيح المتواترة. فمن بعض تلك المناكير التي احتجوا بها:

- أخرج البيهقي وابن أبي شيبة عن عبد الحميد بن المنذر بن أبي حميد الساعدي عن أبيه (مجهول) عن جدته أم حميد أنها قالت: «يا رسول الله. إنا نحب الصلاة (أي النافلة) –تعني معك– فيمنعنا أزواجنا». فقال رسول الله r: «صلاتكن في بيوتكن خير من صلاتكن في دوركن. وصلاتكن في دوركن أفضل من صلاتكن في مسجد الجماعة». والحديث قال عنه الإمام ابن حزم: «خبرٌ موضوع».

- أخرج أحمد وأبو داود وابن خزيمة والحاكم عن الوليد بن عبد الله بن جُميع (ضعيف)، عنَ جَّدته ليلى بنت مالك (مجهولة) وعن عبد الرحمان بن خلاد الأنصاري (مجهول)، عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث: «أن رسول الله (ص) جعل لها مؤذناً يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها (زاد ابن خزيمة والحاكم:) في الفريضة». قال ابن القطان: جدة الوليد بن جميع وعبد الرحمن بن خلاد لا يعرف حالهما. وقال ابن حجر عن ليلى: لا تعرف. وقال عن ابن خلاد: مجهول الحال. قلت: بل مجهول العين، إذ لم يرو عنه ثقة، ولا يعرف إلا بغير هذا الحديث. والخبر موضوع بلا ريب، لثبوت الإجماع على بطلان إمامة المرأة للرجال في الفرائض. جاء في مراتب الإجماع (ص٢٧) وفي الإقناع في مسائل الإجماع (١|٤٠٦): واتفقوا أن المرأة لا تَؤُمُّ الرجالَ وهم يعلمون أنها امرأة. وإن فعلوا فصلاتُهم فاسدةٌ بإجماع.

· وأخرج أحمد عن داود بن قيس عن عبد الله بن سويد الأنصاري (الخطمي وليس الحارثي) عن عمته امرأة أبي حميد الساعدي أنها جاءت النبي r فقالت: «يا رسول الله r، إني أحب الصلاة (أي النافلة) معك». فقال: «قد علمت انك تحبين الصلاة معي. وصلاتك في بيتك خير من صلاتك في حجرتك. وصلاتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك. وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك. وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدي». فأمَرَت، فبُنِيَ لها مسجد في أقصى شيء من بيتها وأظلمه، فكانت تصلي فيه حتى لقيت الله عز وجل. قلت: لا نعلم لداود سماعاً من ابن سويد. وليس له في الكتب التسعة رواية عنه إلا هذه. و عبد الله بن سويد الأنصاري هو غير الحارثي (الصحابي). وهذا الأنصاري ذكره البخاري (٥\١٠٩) وأبي حاتم (٥\٦٦) بدون جرح أو تعديل، فهو مجهولٌ عندهما. وذكره ابن حبان في ثقات التابعين (٥\٥٩) على عادته في توثيق المجاهيل الذين لم يرو عنهم إلا واحد.

· وقال ابن خزيمة في صحيحه (٣\٩٦): وروى عبد الله بن جعفر (بن نجيح السعدي، ضعيفٌ مُنكَر الحديث جداً) –وفي القلب منه رحمه الله– قال: أخبرنا محمد بن عمرو (فيه كلام عن أبي سلمة) عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «إن أحب صلاة تصليها المرأة إلى الله، أن تصلي في أشد مكان من بيتها ظلمة». حدثناه علي بن حجر نا عبد الله بن جعفر. أهـ. أقول: هذا حديثٌ موضوعٌ لذلك لم يصححه ابن خزيمة وأخّر السند عن المتن.

وشكّك ابن خزيمة في صحة كل أحاديث الباب. فقد قال في صحيحه (٣\٩٢): «باب اختيار صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في المسجد، إن ثبت الخبر! (وهذه الجملة لا أراه يستعملها إلا مع الأخبار الضعيفة، علماً أنه متساهل في التصحيح والتوثيق). فإني لا اعرف السائب مولى أم سلمة بعَدالةٍ ولا جرح. ولا أقف على سماع حبيب بن أبي ثابت (شديد التدليس) هذا الخبر من ابن عمر. ولا هل سمع قتادة (مدلّس) خبره من مورق عن أبي الأحوص أم لا. بل كأني لا أشك أن قتادة لم يسمع من أبي الأحوص». وسرد بعض تلك المناكير:

· عن عمرو بن الحارث أن دراجاً أبا السمح (متروك) حدثه عن السائب مولى أم سلمة (مجهول) عن أم سلمة زوج النبي r عن النبي صلى r قال: «خير مساجد النساء قعر بيوت».

· عن حبيب بن أبي ثابت (منقطعاً) عن ابن عمر قال: قال رسول الله r: «لا تمنعوا نساءكم المساجد، وبيوتهن خير لهن». قلت: وزيادة "وبيوتهن خيرٌ لهن" شاذّةٌ مخالفةٌ للحديث الذي في الصحيحين، ومناقضة لأصل الحديث ولضرب ابن عمر لولده.

· عن إبراهيم بن مسلم الهجري (ضعيف) عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: «ما صلّت امرأة صلاة أحب إلى الله من صلاتها في أشد مكان في بيتها ظلمة». وهذا قد رواه عن الهجري مرفوعاً، أبو معاوية (وهو يخطئ عن غير الأعمش) وعلي بن مسهر (ثقة في الأصل، لكن ذهب بصره فكان يحدثهم من حفظه فيخطئ كثيراً). والصواب أنه موقوف كما رواه –عند البيهقي– جعفر بن عون (ثقة) عن الهجري. وكيفما روي هذا الحديث فهو ضعيف لضعف الهجري.

وقال ابن خزيمة في صحيحه (٣\٩٤): «وانما شكّكْت –أيضاً– في صِحّته، لأني لا أقف على سماع قتادة هذا الخبر من مُوَرِّق». ثم قال: «باب اختيار صلاة المرأة في بيتها على صلاتها في حجرتها، إن كان قتادة سمع هذا الخبر من مورق».

· ثم روى (هو وغيره) عن قَتادة عن مورق العجلي عن أبي الأحْوَص عن عبد الله مرفوعاً: «إنما المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان. وأقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها. وصلاة المرأة في مَخدعها أفضل من صلاتها في بيتها. وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها». قلت: لم يسمع قتادة (مدلّس من الثالثة) هذا الحديث من مورّق. ولا أعلم له سماعاً منه. وروايته عن مورّق، ورواية مورّق عن أبي الأحوص، قليلة جداً. لكن الحديث قد روي –قريباً من هذا اللفظ– عن أبي الأحوص موقوفاً على ابن مسعود، وهو الصواب. وليس في الحديث ذكر المسجد في أيّ حال.

· وأخرج الطبراني في الأوسط (٩\٤٨): عن زيد بن المهاجر بن قنفذ (مجهول) عن أم سلمة زوج النبي r مرفوعاً: «صلاة المرأة في بيتها خير من صلاتها في حجرتها وصلاتها في حجرتها خير من صلاتها في دارها وصلاتها في دارها خير من صلاتها خارج». وهذا باطلٌ لا يصح البتة.

· وعن أم سلمة t مرفوعاً: «خير مساجد النساء قعر بيوتهن». رواه الطبراني في الكبير، وفي إسناده ابن لهيعة، وهو ضعيف الحفظ والعقل يقبل التلقين ويحدّث بالمناكير.

· سنن البيهقي الكبرى (٣\١٣٢) من طريق ضعيف عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي لبيبة (ضعيف جداً كثير الإرسال) عن القاسم بن محمد عن أمنا عائشة t مرفوعاً: «لأن تصلي المرأة في بيتها خير لها من أن تصلي في حجرتها ولأن تصلي في حجرتها خير لها من أن تصلي في الدار ولأن تصلي في الدار خير لها من أن تصلي في المسجد».

· وجاء عن جرير بن أيوب (يضع الحديث) عن أبي زرعة بن عمرو عن أبي هريرة مرفوعاً: «صلاة المرأة في مخدعها أعظم لأجرها من أن تصلي في بيتها ولأن تصلي في بيتها أعظم لأجرها من أن تصلي في دارها ولأن تصلي في دارها أعظم لأجرها من أن تصلي في مسجد قومها ولأن تصلي في مسجد قومها أعظم لأجرها من أن تصلي في مسجد الجماعة ولأن تصلي في الجماعة أعظم لأجرها من الخروج يوم الخروج».

وهذه الأحاديث كلها ضعيفة جداً أو موضوعة، لا يصحّ منها شيءٌ أبداً. ولو فرضنا صحة واحدٍ منها، فهو متعارضٌ بصراحة مع النصوص المتواترة الصحيحة الثابتة في خروج النساء إلى المساجد وإقرار رسول الله r لهنّ، والخلفاء الراشدون من بعده. فيلزم على طريقة الشافعية الجمع بين النقيضين، فيحمل تفضيل صلاة المرأة في منزلها على صلاة النافلة. وقد أخرج البخاري (٥\٢٢٦٦) و مسلم (١\٥٣٩) في صحيحيهما حديث: «فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإن خير صلاة المرء في بيته، إلا الصلاة المكتوبة». أما الصلاة المكتوبة فلا ريب أنها صحيحة.

أما عند المالكية فهو منسوخٌ بإجماع أهل المدينة أيام الخلفاء الراشدين على خروج المرأة إلى المساجد. أما عند الأحناف فهذه الموضوعات التي يحتجون بها لا تعدو في أحسن الأحوال أن تكون خبر آحاد مخالفٍ للحديث المتواتر، ولعمل جمهور الصحابة. وهو في أمرٍ عمّت به البلوى. فلا ريب أنه يكون منسوخاً. فإن قيل كيف تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قلنا لأن الذي استقر آخر الأمر هو خروج النساء إلى المساجد.

قال الإمام ابن حزم في المحلى (٤\٢٠١): «ثُمّ لو صحّ فيه أن صلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في مسجدها –وهذا لا يوجد أبداً من طريقٍ فيها خير– لَما كانت فيه حجة، لأنه كان يكون منسوخاً بلا شك، بما ذكرنا من تركِهِ –عليه السلام– لهُنّ يتكلّفن التكلُّف في الْغَبَشِ، راغباتٍ في الصلاة في الجماعة معه، إلى أن مات عليه السلام. فهذا آخر الأمر بلا شك».

وقال (٣\١٣٧): ولا يجوز أن نقطع على نسخِ خبَرٍ صحيحٍ إلا بحجة. فنظرنا في ذلك، فوجدنا خروجهُنّ إلى المسجد والمصلَّى عملاً زائداً على الصلاة وكُلفَةً في الأسحار والظُلمة والزحمة والهواجِر الحارة وفي المطر والبرد. فلو كان فضل هذا العمل الزائد منسوخاً، لم يخلُ ضرورةً من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما أن تكون صلاتها في المسجد والمصلَّى مساوية لصلاتها في بيتها، فيكون هذا العمل كُله لغواً وباطلاً وتكلّفاً وعَناءً. ولا يمكن غير ذلك أصلاً. وهم لا يقولون بهذا. أو تكون صلاتها في المساجد والمصلى منحطّة الفضل عن صلاتها في بيتها –كما يقول المخالفون–، فيكون العمل المذكور كله إثماً حاطّاً من الفضل ولا بُد. إذ لا يحُطّ من الفضل في صلاة ما عن تلك الصلاة بعينها عملٌ زائد، إلا وهو محرّم. ولا يمكن غيرُ هذا. وليس هذا من بابِ تركِ أعمالٍ مستحَبة في الصلاة، فيَحُطّ ذلك من الأجر لو عمِلها. فهذا لم يأت بإثمٍ لكن ترك أعمال بِر. وأما من عمِلَ عملاً تَكلّفه في صلاته، فأتلف بعض أجرِهِ الذي كان يتَحَصَّلُ له لو لم يعملْهُ، وأحبط بعض عمَلِهِ، فهذا عملٌ محرّمٌ بلا شك. لا يمكن غيرُ هذا. وليس في الكراهة إثمٌ أصلاً ولا إحباطُ عمل. بل فيه عدم الأجر والوِزرِ معاً. وإنما الإثمُ إحباطٌ على الحرام فقط. وقد اتفق جميع أهل الأرض أن رسول الله r لم يمنع النساء قط

الصلاة معه في مسجده إلى أن مات —عليه السلام—، و لا الخلافاء الراشدون بعده. فصح أنه عملٌ منسوخ. فإذْ لا شكّ في هذا، فهُوَ عملُ بِر. ولولا ذلك ما أقره —عليه السلام— ولا تركهن يتكلّفنه بلا منفعة، بل بمضرة. وهذا العُسرُ والأذى، لا النصيحة. وإذْ لا شكّ في هذا، فهو النّاسخُ، وغيرُهُ المنسوخ.

هذا لو صح ذاك الحديثان، فكيف وهما لا يصحان؟ روينا من طريق عبد الرزاق (ثقة) عن سفيان الثوري (ثبت) عن هشام بن عروة (ثقة): أن عمر بن الخطاب أمر سليمان بن أبي حثمة أن يؤمّ النساء في مؤخر المسجد في شهر رمضان. وعن عبد الرزاق (ثقة) عن معمر (ثبت) عن الزهري (ثبت فقيه): أن عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل كانت تحت عمر بن الخطاب، وكانت تشهد الصلاة في المسجد، وكان عمر يقول لها: «والله إنك لتعلمين أني ما أحب هذا». فقالت: «والله لا أنتهي حتى تنهاني». قال عمر: «فإني لا أنهاك». فلقد طُعِنَ عمر يوم طُعِنَ وإنها لفي المسجد. قال ابن حزم: ما كان أمير المؤمنين يمتنع من نهيها عن خروجها إلى المسجد لو علم أنه لا أجر لها فيه. فكيف لو علم أنه يحطّ من أجرها ويحبط عملها؟! ولا حجة لهم في قوله لها: «إني لا أحب ذلك». لأن ميل النفس لا إثم فيه. وقد علم الله تعالى أن كل مسلم —لولا خوف الله تعالى— لأحب الأكل إذا جاع في رمضان، والشرب فيه إذا عطش، والنوم من الغدوات الباردة في الليل القصير عن القيام إلى الصلوات، ووطء كل جارية حسناء يراها المرء. فيحب المرء الشيء المحظور، لا حرج عليه فيه، ولا يقدر على صرف قلبه عنه. وإنما الشأن في صبره أو عمله فقط. قال تعالى: {كُتِبَ عليكُمُ القتالُ وهو كُرْهٌ لكم}. انتهى.

وقال ابن حزم في موضوع آخر: «ولو رأى عمر صلاتها في بيتها أفضل، لكان أَقَلَّ أحوالِهِ أن يَجْبُرَهَا بذلك، ويقول لها: "إنك تدَعين الأفضل وتختارين الأدنى، لا سِيَّما مع أني لا أحب لك ذلك". فما فعل! بل اقتصر على إخبارها بهواه الذي لا يقدِرُ على صَرفه. ومن الباطل أن تختار —وهي صاحبة— ويدعَها هُوَ أن تتكلَّفَ إسخاطَ زوجِها فيما غيرُه أفضلُ منه! فصحّ أنهما رأَيا الفضل العظيم الذي يَسقُطُ فيه موافقة رضا الزوج، وأمير المؤمنين، وصاحب رسول

الله r، في خروجها إلى المسجد في الغَلَسِ وغيره. وهذا في غاية الوضوح لمن عَقَل». وسرد آثاراً أخرى عن الصحابة ثم قال: «فهؤلاء أئمة المسلمين بحَضرة الصحابة. ثم على هذا عمَلُ المسلمين في أقطار الأرض جيلاً بعد جيل. وبالله تعالى التوفيق».

جواز النظر إلى شعر المخطوبة

أخرج الإمام أحمد في مسنده (٣\٣٦٠): ثنا يعقوب (بن إبراهيم بن سعد بن إبراهيم، ثقة ورع) ثنا أبي (ثقة) عن بن إسحاق (جيد الحديث) حدثني داود بن الحصين (ثقة إلا في عكرمة) مولى عمرو بن عثمان عن واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ (ثقة) عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: سمعت رسول الله r يقول: «إذا خطَبَ أحدُكُم المرأة، فَقَدِرَ أن يرى منها بعض ما يَدْعُوهُ إليها، فليَفعَل». وفي زيادة عند أحمد (٣\٣٣٤): قال جابر t: «فخَطبتُ جاريةً من بني سَلِمة. فكنتُ أختبئُ لها تحت الكَرَبِ، حتى رأيتُ منها بعضَ ما دعاني إلى نكاحِها، فتزوَّجتُها».

هذا إسنادٌ جيد. وقد رُوي هذا الحديث بإبدال واقد بن عمرو بن سعد بواقد بن عبد الرحمن بن سعد بن معاذ. وهذا وهمٌ من بعض الرواة جزم به المِزّي في تهذيب الكمال (٨\٣٧٩). وهذا الصواب لأنه لا وجود لشخص بذلك الاسم. وكذلك أخرجه الشافعي والحاكم وعبد الرزاق. وللحديث شاهد أخرجه أحمد (٥\٤٢٤) و أعله الطبراني في الأوسط (١\٢٧٩).

وذهب الأئمة الأربعة وجماهير الفقهاء إلى استحباب نظر الخاطب إلى المرأة التي يريد خطبتها قبل أن يخطبها. وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال: كنت عند النبي r، فأتاه رجلٌ، فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار. فقال له رسول الله r: «أنظرت إليها؟». قال: لا. قال: «فاذهب فانظر إليها، فإن في أعين الأنصار شيئاً» (يقصد صغر عيونهن).

واتفقوا على أنه لا يُشتَرَطُ رضاها بل يجوز في غفلتها. وله تكراره وتأمل المحاسن بلا إذن. لأن النبي r قد أذن في ذلك مطلقاً، ولم يشترط استئذانها. ولأنها تستحيي غالباً من الإذن. ولأن في ذلك تغريراً، فربما رآها فلم تعجبه فيتركها فتنكسر وتتأذى. ولهذا قال العلماء: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة حتى إن كرهها تركها من غير إيذاء، بخلاف ما إذا تركها بعد

الخطبة. مع العلم أن هذا النظر من غير خلوةٍ بها ولا لمس، إذ لا حاجة إليه. ويجوز لها النظر إليه كذلك، كما أنه يجوز له النظر إليها.

واختلفوا في مقدار ما يجوز له أن يرى منها. فقد ذهب أكثرهم إلى استحباب رؤية الوجه والكفين فقط. وقال بعضهم بجواز رؤية الرأس (أي الشعر) والرقبة والساق أيضاً. وقال بعض العلماء بجواز رؤية كل جسدها (أي متجردة عن ثيابها) ما عدا السوءتين (العورة المغَلّظة). هذا هو المشهور عن داود الظاهري، وقد حكى ذلك ابن عقيل عن الإمام أحمد بن حنبل. وقال الإمام الأوزاعي: «ينظرُ الخاطبُ إلى مواضعِ اللّحم». وهذا لا أراه بجيّد، والله أعلم.

وإنما أختار القول الثاني وهو جواز النظر لما يظهر منها عادة كالرأس والرقبة والساقين. ووجهُ ذلك أن النبي r لما أذِنَ في النظر إليها –من غيرِ عِلمها–، عُلمَ أنه أذِنَ في النظر إلى جميع ما يظهر عادة. إذ لا يمكن إفرادُ الوجهِ بالنظر مع مشاركة غيره له في الظهور، طالما أن ذلك من غير عِلمها. ولأن الوجه يظهر غالباً وليس بعورة، فما يحتاج إلى رخصة أصلاً! ولعموم قوله r: «يرى منها بعض ما يَدْعُوهُ إليها». ولأنها امرأةٌ أبيحَ النظرُ إليها بأمر الشارع، فأُبيحَ النظرُ مِنها إلى ذلك كذواتِ المحارم. وقد جاء ذلك (أي جواز رؤية ساقي المخطوبة) عن عمر بن الخطاب t في خطبته لأم كلثوم بنت علي بن أبي طالب t التي حكاها أخوها محمد بن علي بن أبي طالب (ابن الحنفية) بإسنادٍ صحيح.

قال ابن القطّان: «ولها (أي للمرأة) أن تتزين للناظرين (أي للخطبة). بل لو قيل أنه مندوب ما كان بعيداً. ولو قيل إنه يجوز لها التعرّض لمن يخطبها إذا سَلِمَت نيّتها في قصد النكاح، لم يبعد». وينظر كذلك قصة الصحابية سبَيْعَةَ بنت الحارث.

فائدة لطيفة: قال الإمام أحمد: «إذا خطب رَجُلٌ امرأة، سأل عن جَمَالها أوّلاً. فإن حُمِدَ، سأل عن دِينِها. فإن حُمِدَ، تَزوّج. وإن لم يُحْمَدَ، يكون رَدَّهُ لأجْلِ الدِّين. ولا يَسألُ أوّلاً عن الدِّين، فإن حُمِدَ سأل عن الجمال، فإن لم يُحمَد، ردّها. فيكون ردَّه للجمال لا للدِّين».

ا حاجة إلى هذا النص. ثم إن راوي الحديث يقول إنه كان يختبئ للفتاة حتى رأى منها ما دعاه لنكاحها، ولا يتصور أن جابرا كان يختبيء لهذه الفتاة بين النخيل حتى يرى وجهها فحسب.

قال ابن القطّان: «ولها (أي للمرأة) أن تتزين للناظرين (أي للخطبة). بل لو قيل أنه مندوب ما كان بعيداً. ولو قيل إنه يجوز لها التعرّض لمن يخطبها إذا سَلِمَت نيّتها في قصد النكاح، لم يبعد». يقصد أن تتزين لمن تريد أن يخطبها كما فعلت الصحابية سبَيْعَةَ بنت الحارث.

فائدة لطيفة: قال الإمام أحمد: «إذا خطب رَجُلٌ امرأة، سأل عن جَمَالها أوّلاً. فإن حُمِدَ، سأل عن دِينِها. فإن حُمِدَ، تَزوّج. وإن لم يُحْمَدَ، يكون رَدَّهُ لأجْلِ الدِّين. ولا يَسألُ أوّلاً عن الدِّين، فإن حُمِدَ سأل عن الجمال، فإن لم يُحمَد، ردّها. فيكون ردَّه للجمال لا للدِّين».

تعطر المرأة

أخرج مسلم في صحيحه عن بسر بن سعيد أن زينب الثقفية كانت تحدث عن رسول الله r أنه قال: «إذا شهدت إحداكن العشاء فلا تطيب تلك الليلة». وأخرج في الشواهد من طريق محمد بن عجلان حدثني بكير بن عبد الله بن وعثمان عن بسر بن سعيد عن زينب امرأة عبد الله قالت: قال لنا رسول الله r: «إذا شهدت إحداكن المسجد، فلا تمس طيباً».

رواه باللفظ الأول مخرمة (عند مسلم) عن كتاب أبيه بكير عن بسر بن سعيد، وتابعه محمد بن عبد الله بن عمرو بن هشام (مستور). وأخرجه بلفظه الأول أيضاً يحي بن سعيد القطان (ثقة ثبت) وجرير بن عبد الحميد (ثقة) وسفيان بن عيينة (ثقة ثبت) عن ابن عجلان (ثقة)، عن بكير بن عبد الله بن وعثمان. أما اللفظ الثاني الذي أخرجه مسلم في الشواهد من طريق يحي عن ابن عجلان، فهو خطأ حتماً. فقد رواه الجماعة عن يحي بن سعيد كما في علل الدراقطني (٩|٨٥) باللفظ الأول. وقد رواه عبيد الله بن أبي جعفر عن بكير بن عبد الله وعثمان، كما في السنن الكبرى (٥|٤٣٢)، وهو مروي بالمعنى، وقد خالفه الحفاظ. ومتابعة ابن لهيعة ضعيفة لا وزن لها. أما الحديث الذي جاء عن الزهري فقد قال عنه النسائي: «وهذا غير محفوظ من حديث الزهري». فالنهي إذاً خاصٌ بصلاة العشاء بنص الحديث.

قال ابن مالك: «والأظهر أنها (أي العشاء الآخرة) خُصَّت بالنهي، لأنها وقت الظلمة وخلوّ الطريق. والعِطر يهيّج الشهوة، فلا تأمن المرأة في ذلك الوقت من كمال الفتنة. بخلاف الصبح والمغرب، فإنهما وقتان فاضحان». نقل ذلك الشيخ القاري في المرقاة (٢|٧١).

وأخرج أحمد (٤|٤١٨) (٤|٤٠٠) (٤|٤١٣) والنسائي (٨|١٥٣) وأبو داود (٤|٧٩) والترمذي (٥|١٠٦)، وصححه ابن خزيمة (٣|٩١) و ابن حبان (١٠|٢٧٠) والحاكم (٢|٤٣٠)، من طرق عن ثابت بن عمارة (جيد الحديث) قال سمعت غنيم بن قيس (ثقة مخضرم) يقول سمعت أبا موسى الأشعري t يقول قال رسول الله r: «أيما امرأة استعطرت فمرت

على قوم ليجدوا ريحها، فهي زانية. وكلُّ عينٍ زانية». وإسناد الحديث يدور على ثابت بن عمارة الحنفي، وفيه خلاف. ولعله جيّد الحديث، والله أعلم.

قال إمام الأئمة ابن خزيمة عن هذا الحديث: «المتعطرة التي تخرج ليوجد ريحها قد سماها النبي r زانية. وهذا الفعل لا يوجب جلداً ولا رجماً. ولو كان التشبيه بكون الاسم على الاسم، لكانت الزانية بالتعطر يجب عليها ما يجب على الزانية بالفرْج. ولكن لما كانت العِلة الموجبة للحد في الزنا الوطء بالفرج، لم يجز أن يحكم لمن يقع عليه اسم زان وزانية بغير جماع بالفرج في الفرج بجلدٍ ولا رجم».

قلت: المقصود أن زنا العينين النظر وزنا اليد اللمس وأمثال ذلك. وليس التعطر زنا بالمعنى الذي يوجب الرجم أو الجلد بلا ريب. ومن ينادي المتعطرة بالزانية (على المعنى المتبادر عند العوام)، فهو قاذِفٌ يجب جلده حدّ الفِرية (وهي ثمانين جلدة). قال المناوي في فيض القدير (٥|٢٧): «والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فقد هيجت شهوة الرجال بعطرها وحملتهم على النظر إليها، فكل من ينظر إليها فقد زنى بعينه. ويحصل لها إثمٌ لأنها حملته على النظر إليها وشوشت قلبه. فإذن هي سببُ زناه بالعين. فهي أيضاً زانية».

ومقصود ابن خزيمة والمناوي هو ما دل عليه الحديث الذي أخرجه البخاري (#٥٨٨٩) ومسلم (#٢٦٥٧) عن ابن عباس قال: ما رأيتُ شيئاً أشبه بِاللَّمَمِ (أي صغائر الذنوب) مما قال أبو هريرة أن النبي r قال: «إن الله كتب على بن آدم حظّه من الزنى، أدرك ذلك لا محالة. فزنى العينين النظر. وزنى اللسان النطق. والنفس تَمَنّى وتَشتهي. والفَرج يُصدِّق ذلك أو يكذبه». قال الخطابي: «المراد بِاللَّمَمِ، ما ذكره الله في قوله تعالى: {الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللَّمَمَ} وهو المعفوُّ عنه. وقال في الآية الأخرى: {إن تجتنبوا كبائر ما تُنهَونَ عنه نُكفّر عنكم سيئاتكم}. فيؤخذ من الآيتين أن اللمَم من الصغائر وأنه يُكَفّر باجتناب الكبائر».

واختلف العلماء في معنى الحديث. فقال بعضهم أن للام في الحديث هي "لام التعليل". أي إن كانت نيتها أن تفتن الرجال بريحها فهي آثمة، وإلا فلا. ولذلك رآى ابن رشد الجد عدم حرمة خروج المرأة متعطرة، إلا إذا كانت نيّتها التعرّض للرجال. وقال البعض: بل هي "لام العاقبة"، كاللام في قوله تعالى: {فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً} [القصص: ٨]. فالتقاط فرعون موسى r كان عاقبة له. واحتجوا كذلك بما رواه الدارمي في سننه (٢|٣٦٢): أخبرنا أبو عاصم عن ثابت بن عمار عن غنيم بن قيس عن أبي موسى: «أيما امرأة استعطرت ثم خرجت فيوجد ريحها فهي زانية وكل عين زان». فلم يأت هنا الحديث مع اللام. وأجيب على هذا بأن هذا الحديث موقوف غير مرفوع، لا حجة فيه. فلو صح إسناده لكان عِلّةً قادحة للحديث المرفوع!

واحتج من أجاز للمرأة بأن تتطيب بما أخرج أبو داود في سننه (٢|١٦٦): حدثنا الحسين بن الجنيد الدامغاني (ثقة) حدثنا أبو أسامة (حماد بن أسامة، ثقة ثبت) قال أخبرني عمر بن سويد الثقفي (جيد) قال حدثتني عائشة بنت طلحة (ثقة حُجة) أن عائشة أم المؤمنين t حدثتها قالت: «كنا نخرج مع النبي r إلى مكة، فنضمد جباهنا بِالسُّكِّ الْمُطَيَّبِ عند الإحرام. فإذا عرقت إحدانا، سال على وجهها. فيراه النبي r فلا ينهاها». ولذلك قال القفّال في "حلية العلماء" (٣|٢٣٥) ما نصه: «منصوص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه أن: حكم المرأة في استحباب التطيّب للإحرام كحكم الرجل».

وزعم بعض المتشدّدين بأن هذا محمولٌ على أن ذلك الطيب ليس له رائحة!! وهو قولٌ مخالفٌ للغة العرب. في المعجم "المحيط": «السُّكُّ: ضَرْبٌ من الطّيب يركَّبُ من مسكٍ ورامكٍ». في "القاموس المحيط": «طِيبٌ يُتَّخَذُ من الرامَكِ مَدْقَوقاً مَنْخولاً مَعْجوناً بالماءِ. وُيعْرَكُ شديداً، ويُمْسَحُ بدُهْنِ الخَيْرِيّ لئلاَّ يَلْصَقَ بالإِناءِ. ويُتْرَكُ ليلةً، ثم يُسْحَقُ المِسْكُ، ويُلْقَمُه، ويُعْرَكُ شديداً، ويُقَرَّصُ. ويُتْرَكُ يَومينِ، ثم يُثْقَبُ بمسَلَّةٍ، ويُنْظَمُ في خَيْطِ قِنَّبٍ، ويُتْرَكُ سَنةً. وكلما عَتُقَ، طابتْ رائحتُهُ». وقال السيوطي في الجامع الصغير (١|٢٢٧): «سُكّة: طيب يتخذ من الرامِك.

شيء أسود يخلط بمسك ويفرك ويقرص ويترك يومين، ثم ينظم في خيط. وكلما عتق عبق. كذا في القاموس». فهذا صريحٌ جداً بأن السُّكّ المطيَّب له رائحة مسكيّة عابقة!

وأجاب عنه من يرى تحريم تطيب المرأة لغير زوجها بأحاديث ضعيفة منها: ما أخرجه الترمذي (٥|١٠٧) عن رجلٍ مجهولٍ من الطُّفَاوَةَ لم يُسَمّ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه. وطيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه». وهذا ضعيفٌ لا أصل له. وأخرج كذلك من طريق قتادة عن الحسن عن عمران بن حصين قال: قال لي النبي r: «إن خير طيب الرجل ما ظهر ريحه وخفي لونه. وخير طيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه. ونهى عن ميثرة الأرجوان». وهذا الحديث منقطع ضعيف. ودلالة ضعف هذا الحديث قول الترمذي: «هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه». وقال المنذري: «الحسن لم يسمع من عمران بن حصين». وفي لفظ آخر أخرجه أبو داود (٤|٤٨) بنفس الإسناد الضعيف: «لا أركب الأرجوان، ولا ألبس المعصفر، ولا ألبس القميص المكفف بالحرير. ألا وطيب الرجال ريح لا لون له. ألا وطيب النساء لون لا ريح له». وكل الأحاديث التي جاءت في النهي عن لبس الأحمر لا تصح.

وأخرج ابن خزيمة في صحيحه (٣|٩٢) والبيهقي في سننه (#٥١٥٨) من طريق الأوزاعي، قال حدثني موسى بن يسار (مرسلاً) عن أبي هريرة قال: مرّت بأبي هريرة امرأة وريحها تعصف، فقال لها: «إلى أين تريدين يا أمَةَ الجبار؟» قالت: «إلى المسجد». قال: «تطيّبْتِ؟». قالت: «نعم». قال: «فارجعي فاغتسلي فإني سمعت رسول الله r يقول: "لا يقبل الله من امرأة صلاة خرجت إلى المسجد وريحها تعصف حتى ترجع فتغتسل"». قال أبو حاتم عن حديث ابن يسار هذا: «مرسَل، ولم يدرك أبا هريرة».

وأخرج النسائي في مجتباه (٨|١٥٣) عن أبي هريرة مرفوعاً: «إذا خرجت المرأة إلى المسجد، فلتغتسل من الطيب كما تغتسل من الجنابة». وفيه رجلٌ مجهولٌ لم يُسمّ. ورُوِيَ مثله عند أحمد (٢|٤٤٤) وأبي داود (٤|٧٩) والبيهقي (٣|١٣٣) من طريق عبيد بن أبي عبيد مولى لأبي

رهم عن أبي هريرة مرفوعاً. وقد رجّح الدارقطني في علله (٩ | ٨٧) أن الحديث عائدٌ إلى عاصم بن عبيد الله، وهو مُنكَر الحديث. فالحديث إذاً ضعيفٌ بكل طرقه.

وبقي حديث جيّد الإسناد أخرجه أبو داود في سننه (١ | ١٥٥): عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله r قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن وهُنّ تَفِلات». محمد بن عمرو جيّد الحديث، إلا عن أبي سلمة ففيه مقال. إلا أنه توبع في تاريخ البخاري (٤ | ٧٩). تفلات أي غير متعطّرات. وفرّق كثير من الفقهاء بين المرأة الشابة وغيرها.

تنميص الحواجب عند النساء

جاء في فتح الباري (١٠|٣٧٨): «قال بعض الحنابلة (منهم ابن الجوزي): "إن كان النمص أشهر شعاراً للفواجر وامتنع، وإلا فيكون تنزيها". وفي رواية: "يجوز بإذن الزوج، إلا إن وقع به تدليس (أي غش) فيُحرَّم". قالوا: ويجوز الحف والتحمير والنقش والتطريف إذا كان بإذن الزوج لأنه من الزينة». قال عطية صقر: يعني أن إزالة شعر الوجه ومنه تزجيج الحواجب يكون حراماً إذا قصد به الغش والتدليس على من أراد أن يتزوج فتبدو له المرأة جميلة، ثم يظهر بعد ذلك أنها ليست كما رآها. وهو غش وكذلك يكون حرامًا إذا قصد به الفتنة والإغراء كما هو شأن الفاجرات المتاجرات بالعرض والشرف. وبدون هذين القصدين يكون حلالاً. قال الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية (ص٩١): «يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يَعرُضُ للعلماء في فهم كثيرٍ من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة (الشعر الاصطناعي)، وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعود (ذكر حديث: لعن الله الواصلات)... فإن الفهم يكاد يضِلُّ في هذا. إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيّن المأذون في جنسه للمرأة، كالتحمير والخلوق والسواك... ووجهه عندي –الذي لم أر من أفصح عنه– أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها». قلت: الوشم بالذات قد جاء فيه النهي للرجل وللمرأة، فيستثنى مما ذكره ابن عاشور.

والبعض يحتج بقول الله عز وجل على لسان الشيطان: {وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ...} (١١٩) سورة النساء. لكن هذه الآية ليست حجة لهم، لأن تغيير خلق الله هنا يعني تغيير دين الله الإسلام الذي فطر اللهُ الناسَ عليه. صح ذلك عن جماهير المفسرين: إبراهيم ومجاهد وعكرمة وقتادة وابن زيد وآخرون، وروي عن ابن عباس. وقال الحسن: هو الوشم. وقال عكرمة وابن عباس في إحدى قوليهما: هو إخصاء

البهائم. وفي الصحيح عن ابن مسعود أنه قال: «لعن الله الواشمات والمستوشِمات، والنامصات والمتَنَمِّصَاتِ، والمتَفَلِّجات للحُسْن المغيّرات خَلْقَ الله».

قال الطبري (٩ | ٢٢٢): «وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك، قولُ من قال: معناه: "ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، قال: دين الله. وذلك لدلالة الآية الأخرى على أن ذلك معناه، وهي قوله: {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ} [سورة الروم: ٣٠]. وإذا كان ذلك معناه، دخل في ذلك فعل كل ما نهى الله عنه: من خِصَاءٍ ما لا يجوز خصاؤه، ووشم ما نهى عن وشمه وَوشْرِه، وغير ذلك من المعاصي، ودخل فيه ترك كلِّ ما أمر الله به. لأن الشيطان لا شك أنه يدعو إلى جميع معاصي الله وينهى عن جميع طاعته. فذلك معنى أمره نصيبَه المفروضَ من عباد الله، بتغيير ما خلق الله من دينه. فلا معنى لتوجيه من وجَّه قوله: "ولآمرنهم فليغيرن خلق الله"، إلى أنه وَعْد الآمر بتغيير بعض ما نهى الله عنه دون بعض، أو بعض ما أمر به دون بعض. فإن كان الذي وجه معنى ذلك إلى الخصاء والوشم دون غيره، إنما فعل ذلك لأن معناه كان عنده أنه عنى به تغيير الأجسام، فإن في قوله جل ثناؤه إخبارًا عن قيل الشيطان: "ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام"، ما ينبئ أن معنى ذلك على غير ما ذهب إليه. لأن تبتيك آذان الأنعام من تغيير خلق الله الذي هو أجسام. وقد مضى الخبر عنه أنه وَعْد الآمر بتغيير خلق الله من الأجسام مفسَّرًا، فلا وجه لإعادة الخبر عنه به مجملا. إذ كان الفصيح في كلام العرب أن يُترجم عن المجمل من الكلام بالمفسر، وبالخاص عن العام، دون الترجمة عن المفسر بالمجمل، وبالعام عن الخاص. وتوجيه كتاب الله إلى الأفصح من الكلام، أولى من توجيهه إلى غيره، ما وجد إليه السبيل».

جاء في "التحرير والتنوير": «العدول عن الإسلام إلى غيره تغيير لخلق الله. وليس من تغيير خلق الله التصرّف في المخلوقات بما أذن الله فيه ولا ما يدخل في معنى الحسن؛ فإنّ الختان من تغيير خلق الله ولكنّه لفوائد صحيّة، وكذلك حَلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليمُ الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزيّن، وأمّا ما ورد في السنّة من لعن الواصلات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن فممّا أشكل تأويله.

وأحسب تأويله أنّ الغرض منه النهي عن سِمَات كانت تُعَدُّ من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلاّ فلو فرضنا هذه مَنهيّاً عنها لَما بلغ النهي إلى حدّ لَعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنّما يكون إنما إذا كان فيه حظّ من طاعة الشيطان، بأن يجعل علامة لِنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتّصال الحديث بها... وجملة {ومن يتُخذ الشيطان وليّاً من دون الله فقد خسر خسراناً مبيناً} تذييل دالّ على أنّ ما دعاهم إليه الشيطان: من تبتيك آذان الأنعام، وتغيير خلق الله، إنّما دعاهم إليه لما يقتضيه من الدلالة على استشعارهم بشعاره، والتديّن بدعوته، وإلاّ فإنّ الشيطان لا ينفعه أن يبتّك أحد أذن ناقته، أو أن يغيّر شيئاً من خلقته، إلاّ إذا كان ذلك للتأثّر بدعوته». وقال ابن عاشور في "مقاصد الشريعة الإسلامية" (ص٩١): «يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم في حديث ابن مسعو... فإن الفهم يكاد يضل في هذا، إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك. ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة. فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها». وهذا لا يستقيم إلا إن قلنا أن تحريم هذه الأشياء (وخصوصاً الوصل) في خارج بيت المرأة بحيث لا يطلع أجنبي عليها، حتى نقول إنها كانت سبباً لهتك العرض أو تصنيف المرأة في دائرة معينة.

أما استعمال الشعر الصناعي، فلا بأس به إذا كان بإذن الزوج، وإلا يحرم لما فيه من غش وتدليس. قال ابن قدامة في المغني (١|١٠٧): «والظاهر أن الْمُحَرَّمَ إنما هو وصل الشَّعْرِ بالشعر لما فيه من التدليس واستعمال المختَلَف في نجاسته. وغير ذلك لا يَحْرُمُ، لعدم هذه المعاني فيها وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مَضَرَّةٍ».

أما عن إزالة المرأة للشعر من وجهها فقد قال بعض العلماء: الحف هو حلق المرأة لشعر وجهها (بالشفرة مثلاً). يقال: "حفت المرأة وجهها" أي زينته بإزالة شعره. وهناك من العلماء من جعل النمص خاصاً بنتف الحاجبين، ولذلك أجاز حف الحاجبين، وهو الصواب. وشدد النووي فلم

يجز الحف، واعتبره من النمص المحرم. ويرد عليه ما ذكره أبو داود في السنن، قال: «والنامصة هي التي تنقش الحاجب حتى ترقه». تنقش الحاجب: أي تنتف شعره بآلة النتف. فلم يدخل فيه حف الوجه وإزالة ما فيه من شعر. قال ابن قدامة في المغني (١ | ١٣١): «وإن حُلِقَ الشعر فلا بأس، لأن الخبر إنما ورد في النتف. نص على هذا أحمد».

وأخرج علي بن الجعد في مسنده (١ | ٨٠ #٤٥١) قال: حدثنا شعبة (ثقة ثبت) عن أبي إسحاق (السبيعي، ثقة ثبت) قال: دخلت امرأتي (هي أم يونس العالِية بنتُ أيْفَع) على عائشة وأم ولد لزيد بن أرقم. قال: وسألتها امرأتي (وفي رواية الطبري: وكانت شابة يعجبها الجمال) عن المرأة تحف جبينها؟ قالت: «أَمِيطِي عنكِ الأذى ما استطعت». ومعلومٌ أن شعبة لا يحمل عن أبي إسحاق إلا ما صرح فيه بالتحديث.

وأخرج عبد الرزاق في مصنفه (٣ | ١٤٦): عن معمر (ثقة ثبت، عن غير العراقيين) والثوري (ثقة ثبت) عن أبي إسحاق (السبيعي الكوفي، ثقة ثبت بمستوى الزهري) عن امرأة ابن أبي السفر (*) أنها كانت عند عائشة. فسألتها امرأة فقالت: «يا أم المؤمنين. إن في وجهي شَعَراتٍ، أَفَأَنْتِفُهُنَّ: أتزيَّنُ بذلك لزوجي؟». فقالت عائشة: «أَمِيطِي عنك الأذى. وتصنَّعي لزوجك كما تصْنَعين للزيارة. وإذا أمركِ فلتطيعيه. وإذا أقسم عليك فأبرّيه. ولا تأذني في بيته لمن يكره».

وهذه الشعرات محمولة على أنها بين الحاجبين. وهذه يجوز نتفها أو حلقها كما في فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء (٥ | ١٩٧)، لأنها ليست من الحاجبين. ولا شك أنه يجوز للمرأة أن تزيل ما قد ينبت لها من لحية أو شارب أو شعر في ساقيها أو يديها أو ظهرها. وقال أكثر العلماء باستحباب ذلك. بل ذهب المالكية إلى وجوب ذلك عليها، لأن في ترك هذا الشعر مثلة.

(*) ملاحظة: امرأة ابن أبي السفر هي أم مُحِبَّةَ رحمها الله، وهي تابعية، وزوجها هو عبد الله بن أبي السفر الكوفي (سعيد بن يحمد): ثقة بن ثقة. وخبر عبد الرزاق فيه اختصار في الإسناد: أبو إسحاق يروي عن امرأته العالية وهي التي سألت أم المؤمنين عن الحف، وامرأة أخرى سألت عن النتف (تفرد بذكرها الثوري). أما صاحبتها أم محبة فقد كانت معها وسألت عن بيع العينة (قالت: بعت زيد بن أرقم جارية إلى العطاء بثمان مئة درهم وابتعتها منه بست مئة) كما رواه

عبد الرزاق عن الثوري عن أبي إسحاق. وكلا السؤالين في مجلس واحد، ولذلك أخطأ بعض الرواة. جاء في العلل للدارقطني (١٤ | ٤٤٣): وسُئِل عَن حَدِيثِ امرَأَةِ أَبِي إسحاق السَّبِيعِيِّ، عَن عائِشَة، فِي قِصَّةِ زَيدِ بنِ أَرقَم. فَقال: هِي أُمُّ يُونُس، واسمُها العالِيَةُ، امرَأَةُ أَبِي إسحاق. ويَروِيهِ أَبُو إسحاق، عَنِ امرَأَتِهِ أُمِّ يُونُس، عَن عائِشَة. وقال عَمّارُ بن رُزَيقٍ، عَن أَبِي إسحاق، عَنِ العالِيَةِ امرَأَةِ أَبِي السَّفَرِ. ووَهِم فِي ذَلِك، وإِنَّما أَراد امرَأَة أَبِي إسحاق. وأخرج الدارقطني في سننه (٣ | ٥٢ #٢١١) من طريق: يونُس بن أبي إسحاق عن أمه العالية قالت: خرجتُ أنا وأم محبَّة إلى مكة، فدخلنا على عائشة فسلمنا عليها، فقالت: لنا ممن أنتنَ؟ قلنا: من أهل الكوفة. قالت: فكأنها أعرضت عنا، فقالت لها أم محبة: يا أم المؤمنين، كانت لي جارية وإني بِعتُها من زيد... وقريباً منه من أخرجه ابن سعد (٨ | ٤٨٧). وهذا مما يدل كذلك على أن دخولهن في مجلس واحد.

بقي ما ذكره ابن سعد (٨ | ٧٠): أخبرنا المعَلَّى بن أسد حدثنا المعلى بن زياد القطعي حدثتنا بَكرة بنتُ عُقبة (لا تُعرف) أنها دخلت على عائشة وهي جالسة في مُعَصْفَرَةٍ، فسألتها عن الحِنَّاءِ؟ فقالت: شجرةٌ طيبةٌ وماءٌ طهور. وسألتها عن الحِفاف؟ فقالت لها: إن كان لك زوجٌ، فاستطعتِ أن تنزِعي مُقْلَتَيْكِ (عينيكِ) فَتَصْنَعِيْنَهُمَا أحسنَ مما هُما، فافعلي. قال الذهبي عن راويي الحديث: المعليان: ثقتان.

حكم الشرع في تبرج النساء وتزينهن أمام الرجال

الله —تبارك وتعالى— يقول في حق القواعد من النساء {غير متبرجات بزينة} [النور ٦٠]. فإذا كان هذا في حق اللاتي لا يرجون نكاحاً —لكبر سنهن— فهو أولى بالتحريم على اللواتي يردن النكاح (أي اللاتي لم يبلغن سن اليأس). الزينة هي جسم المرأة نفسه وما فيه من مفاتن ومحاسن. والمراد بالزينة هنا: الزينة الخفية. أما الزينة الظاهرة (أي الوجه والكفين، وقيل الرجلين كذلك) فلا تأثم المرأة بإظهارها أمام الأجانب لقوله تعالى في سورة النور: {ولا يُبْدين زِينَتَهُنَّ إلا ما ظهَر منها}. والتبرج هو أن تُخرج المرأة زينتها ومحاسنها الخفيّة أمام الرجال. وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى. وقيل أنه في هذا الموضع هو: التبختُر والتكسُّر (وهذا داخل في المعنى السابق). وهذا يوافق تفسير السلف لهذه الآية.

أخرج ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٢|٤) والحاكم في مستدركه (٢|٥٩٨) بإسنادٍ قوّاه ابن حجر في الفتح (٨|٥٢٠): عن عكرمة عن ابن عباس t أنه قال: «كانت فيما بين نوح وإدريس ألف سنة. وإن بَطنَين من ولد آدم، كان أحدهما يسكن السهل والآخر يسكن الجبل. وكان رجال الجبل صِباحاً، وفي النساء دَمامة. وكانت نساء السهل صِباحاً، وفي الرجال دمامة. وإن إبليس أتى رجُلاً من أهل السهل في صورة غلام. فأجر نفسه منه، فكان يخدمه. فاتخذ إبليس شيئاً من مثل الذي يزمر فيه الرُّعاء، فجاء فيه بصوتٍ لم يسمع الناس مثله. فبلغ ذلك من حَوله فانتابوهُم يسمعون إليه. واتخذوا عيداً يجتمعون إليه في السنة، فتتبرّج النساء للرجال، ويتزين الرجال لهن. وإن رجلاً من أهل الجبل هجم عليهم وهم في عيدهم ذلك، فرأى النساء وصَباحتهن. فأتى أصحابه فأخبرهم بذلك. فتحولوا إليهن ونزلوا معهن، فظهرت الفاحشة فيهن. فذلك قول الله عز وجل: {ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى}».

قال مجاهد: «كانت المرأة تخرج تمشي بين يدي الرجال، فذلك تبرج الجاهلية». وقال قتادة: «إذا خرجتن من بيوتكن، وكانت لهن مشية وتكسّرٌ وتغنّج، فنهى الله تعالى عن ذلك».

فكل ذلك دلّ أنه لا يحِلّ للمرأة التبرج بأن تمشي بتكسّر وتغنّج أمام الرجال. وأما للزوج داخل البيت فمستحب. وإلى هذا يدل قوله تعالى:]ولا يضربن بأرجلهن ليُعلم ما يخفين من زينتهن[أي المقصود أن تكون المرأة مقتصدة في مشيها، لا تحاول أن تلفت الأنظار إليها. ولذلك لا يجوز لها لبس الخلخال ولا الكعب العالي الذي يصدر صوتاً أثناء مشيها بالطريق. أما إن كانت تتزين (بالكحل والخضاب وأمثال ذلك) بغرض النكاح، فإنه يجوز لها ذلك. وكذلك يجوز لها لبس الخاتم والقلادة والأساور والثوب الأحمر.

روى الشيخان وأصحاب السنن وغيرهم أن الصحابيةُ سَبَيْعَةَ بنت الحارث t توفي عنها في حجة الوداع وهي حامل، فلم تنشب أن وضعت حملها بعد وفاته، فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب، فدخل عليها أبو السنابل بن بعكك t، رجل من بني عبد الدار، فقال لها: ما لي أراك تجملت للخطاب، ترجين النكاح؟ وفي الحديث أنها أخبرت النبي عليه الصلاة والسلام، فأقرها ولم ينكر عليها تزينها.

فماذا يقول المنكرون عن هذا الحديث؟ وقد جاء في حجة الوداع، أي بعد نزول آية الحجاب بخمسة سنين. قال ابن حجر في فتح الباري (٩ | ٤٧٥): «وفيه جواز تجمل المرأة بعد انقضاء عدتها لمن يخطبها، لأن في رواية الزهري التي في المغازي: فقال "ما لي أراك تجملت للخطاب". وفي رواية ابن إسحاق: "فتهيأت للنكاح واختضبت". وفي رواية معمر عن الزهري عند أحمد: "فلقيها أبو السنابل وقد اكتحلت". وفي رواية الأسود (مرسلة): "فتطيبت وتصنعت"». فقد اكتحلت وتطيبت واختضبت وتهيئت وتصنعت وتجمّلت، أي تزيّنت. وأبو السنابل ليس محرماً لها، بل هو ممن خطبها فلم ترضه.

وقد جاءت آثار كثيرة عن السلف في جواز ذلك. وهو تفسير قوله تعالى {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها}. فجعلوا الاكتحال والتخضب من الزينة الظاهرة المباحة. وقد روى ابن المنذر في "تفسيره" عن أنس بن مالك t قال: «الكحل والخاتم». قال ابن حزم: «هذا عنه في غاية الصحة». وروى ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن عطاء قال: «الزينة الظاهرة: الخضاب والكحل». وروى ابن معين في فوائده بإسناد صحيح عن عكرمة قال: «ثيابها وكحلها

وخضابها». وروى روى ابن جرير في تفسيره بسند صحيح عن ابن جريج قال: قال مجاهد: «الكحل والخضاب والخاتم». وابن جريج إنما ينقل عن كتاب القاسم بن أبي بزة (ثقة) عن مجاهد، كما ذكر ابن حبان في الثقات (٧ | ٣٣١). وروى ابن جرير في تفسيره (١٨ | ١١٨) بإسناد صحيح عن قتادة قال: «الكحل والسواران والخاتم». وروى ابن جرير بإسناد صحيح عن عبد الرحمان بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢هـ) قال: «الكحل والخضاب والخاتم. هكذا كانوا يقولون. وهذا يراه الناس». تأمل قوله "وهذا يراه الناس" فهذا يدل على جريان العمل من الناس على ذلك.

حكم تحديد النسل

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد

فهذه المسألة من المسائل الخلافية الشائكة التي اختلف بها السلف و يختلف بها فقهاء العصر. و قد رأينا تبسيط هذه المسألة و توضيح المسألة من أبعادها و تبيين أدلة كل طرف و مناقشتها. و من ثم الوصول إلى حكم وسط راجح في هذه المسألة.

ترغيب الإسلام على الزواج و الإنجاب

لقد حض الإسلام على الزواج وذم الرهبانية و التبتل. وثبت في الصحيح عن ابن مسعود t قال: قال رسول الله r: «يا معشر الشباب. من استطاع منكم الْبَاءَةَ فليتزوّج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج. ومن لم يستطع فعليهِ بالصوم، فإنه له وِجَاء» رواه الجماعة. وعن سعد بن أبي وقاص قال: «رد رسول الله r على عثمان بن مظعون التبتل. ولو أذن له لاختصينا». وعن أنس: أن نفراً من أصحاب النبي r قال بعضهم: "لا أتزوج". وقال بعضهم: "أصلي ولا أنام". وقال بعضهم: "أصوم ولا أفطر". فبلغ ذلك النبي r فقال: «ما بال أقوامٍ قالوا كذا وكذا؟ لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني». متفق عليهما.

فهذه كلها أحاديث صحيحة ترغب بالزواج، ولا تدل بأي شكل على استحباب الإنجاب. والفرق شاسعٌ بينهما، لأن الهدف من الزواج هو إحصان النفس. ولو كان الرجل شيخاً مثلاً لا رغبة له في الزواج، فلا يكون الزواج مستحباً له على قول بعض العلماء. قال الغزالي في الإحياء: «من اجتمعت له فوائد النكاح وانتفت عنه آفاته فالمستحب في حقه التزويج، ومن لا فالترك له أفضل، ومن تعارض الأمر في حقه فليجتهد ويعمل بالراجح».

وقد استشهد من قال باستحباب الإنجاب بأحاديث باطلة ضعيفة لا يكاد يصح منها شيء. منها: حديثٌ عن ابن عمر عن الديلمي في مُسنَدِ الفِردَوس قال: قال رسول الله r: «حجوا تستغنوا. وسافروا تصحوا. وتناكحوا تكثروا. فإني أباهي بكم الأمم»، وفي إسناده محمد بن الحرث عن محمد بن عبد الرحمن البيلماني وهما ضعيفان. وأخرج البيهقي عن أبي أمامة: «تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم. ولا تكونوا كرهبانية النصارى»، وفي إسناده محمد بن ثابت وهو ضعيف، وقد أشار البيهقي نفسه لضعف الحديث. وأخرج الدارقطني في المؤتلف وابن قانع في الصحابة عن حرملة بن النعمان: «امرأةٌ ولودٌ أحَبّ إلى الله من امرأة حسناء لا تلد. إني مكاثرٌ بكم الأمم يوم القيامة»، وهو ضعيف. وأخرج ابن ماجة وعن عائشة أن النبي r قال: «النكاح من سنتي. فمن لم يعمل بسنتي فليس مني. وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم. ومن كان ذا طول فلينكح. ومن لم يجد فعليه بالصوم، فإن الصوم له وجاء»، وفي إسناده عيسى بن ميمون وهو ضعيف. وأخرج الحاكم عن عياض بن غنم: «لا تزوجوا عاقراً ولا عجوزاً، فإني مكاثر بكم الأمم»، وقد ضعفه ابن حجر. وأخرج ابن مِرْدَوَيْه في تفسيره من حديث ابن عمر: «تَنَاكَحُوا تَكْثُروا فَإِنِّي أُبَاهِي بكُمُ الأُمَمَ يومَ القيامة»، وضعفه الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (٢ | ٢٢). وأخرج الطبراني عن سعد بن أبي وقاص: «إن الله أبدلنا بالرهبانية الحنيفية السمحة». وأخرج أحمد وأبو داود عن ابن عباس مرفوعاً: «لا صرورة في الإسلام»، وفي إسناده عمر بن عطاء وهو ضعيف كما أفاد المنذري. وأخرج أحمد عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً: «انكحوا العالمين الأولاد، فإني أباهي بكم يوم القيامة»، وفيه جرير بن عبد الله المعافري وهو ضعيف. وأخرج أحمد والطبراني في الأوسط عن حفص بن عمر (هو ابن عبد الله بن أبي طلحة، جيد الحديث) عن أنس أن النبي r كان يأمر بالباءة وينهى عن التبتل نهياً شديداً ويقول: «تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة»، وفي إسناده خلف بن خليفة وهو ثقة لكن قد خرف واختلط، وقد أشار لذلك أحمد (٣ | ٢٤٥) في ذكره لهذا الحديث.

على أن هذه الأحاديث كلها –لو صحت– تؤخذ على استحباب تزوج المرأة التي تنجب الأولاد. و ليس من هذه الأحاديث حديثٌ واحدٌ يُحرّم تحديد النسل. فالتحريم لا بد له من

دليلٌ واضحٌ، و هو مُنتفٍ في هذه الحالة. وأحسن ما في الباب ما رواه أبو داود (٢ | ٢٢٠) وابن حبان (٩ | ٣٦٤) والحاكم (٢ | ١٧٦) عن معقل بن يسار قال: جاء رجلٌ إلى النبي r فقال: «إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وإنها لا تلد. أفأتزوجها؟» قال: «لا». ثم أتاه الثانية، فنهاه. ثم أتاه الثالثة، فقال: «تَزوَّجوا الودُودَ الولُودَ فإنِّي مُكاثِر بكم الأمَم». والمكَاثرة: هي المفاخَرة بالكثْرة. والحديث في إسناده مستلم بن سعيد قال عنه ابن حجر: «صدوقٌ عابدٌ رُبما وَهِم». وهذا لو صحّ لكان معناه تحريم تزوج المرأة التي لا تنجب، وهذا أمرٌ لا أعلم أحداً منهم يقول بذلك. وفي الحديث بعض النكارة، إذ كيف عرف ذلك الرجل أنها لا تنجب وهو لم يتزوجها؟ ألِمجرد شك في قدرتها على الإنجاب يحرم الزواج منها؟! وناهيك بالحديث ضعفاً أن لا يعمل به أحد. إلا إن حملوه على مجرد كراهة الزواج ممن يُظَن أنها لا تنجب، فيكون المعنى كراهية قطع النسل كلية (وليس تحريم تحديده).

وقد استدل البعض بكراهية تكثير النسل بقوله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ. فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ. ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا} (النساء:٣). قال بعض العلماء معناها: تزوجوا واحدة ذلك أدنى أن لا تكثر عيالكم. قاله زيد بن أسلم وجابر بن زيد وسفيان بن عيينة والشافعي. وهذا التفسير جائزٌ عند علماء اللغة.

بعض الصحابة والعلماء الذين كانوا يحدّدون النسل

لو تأملنا سيرة السلف الصالح، لوجدنا أن فهمهم لهذه القضية يختلف كثيراً عن المنتشر بين علمائنا الذين يزعمون ضرورة الإنجاب كل عام! فلو تأملنا حال كبار الفقهاء وعلماء الحديث، بل حتى بعض كبار الصحابة، لوجدنا أنهم كانوا يعزلون. ومنهم من صرح بذلك بشكل صريح. ولذلك لا تجد لهم من الأولاد إلا القليل جداً. فقد أجاز العزل زيد وابن عباس وابن مسعود. ولا نعرف لعبد الله بن مسعود t من الأبناء إلا أبو عبيدة وعبد الرحمان وسارة. أما حافظ الصحابة وراوية الحديث أبي هريرة فليس له إلا محرر ومحمد ومروان، وقيل له بنت والله أعلم. ثم نظرنا إلى كبار الفقهاء وأئمة المحدِّثين، فوجدنا الولد فيهم قليل جداً:

أبو حنيفة له حَمّاد وليس له غيره.

الشافعي له عثمان ومحمد.

أحمد بن حنبل له صالح وعبد الله.

مالك بن أنس (إمام المدينة) له يحيى.

الثوري لم يُعَقّب.

شعبة بن الحجاج له سعيد.

عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي له محمد وليس له غيره.

عبد الرحمن بن مهدي له إبراهيم وموسى وليس له غيرهما.

يحيى بن سعيد له محمد.

وعبد الله بن المبارك لم يعقب.

علي بن المديني له محمد و عبد الله.

ويحيى بن معين لم يعقب ذكرا.

البخاري ومسلم لم يعقّبا ذَكَراً.

الفرق بين منع الحمل وتنظيم النسل

(أ) منع الحمل: هو استعمال الوسائل التي تسبب العقم الدائم عند الرجل أو المرأة كاستئصال الرحم أو الاستخصاء. و هذا النوع الراجح في أصح الأقوال عدم جوازه. قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري (٩ | ٣١٠): «ويلتحق بهذه المسألة تعاطي المرأة ما يقطع الحبل من أصله. وقد أفتى بعض متأخري الشافعية بالمنع، وهو مُشكلٌ على قولهم بإباحة العزل مطلقاً». أقول الفرق بيّن: وهو في حال العزل مطلقاً، فإن الزوجين بإمكانهما إيقاف العزل والإنجاب في أي وقت يرغبون فيه. أما في حال العقم الدائم، فهي مجازفة لا يمكن إصلاحها.

(ب) تنظيم و تحديد النسل: ويكون في استعمال وسائل معروفة لا تؤدّي إلى إحداث العقم أو القضاء على وظيفة جهاز التناسل، بل يراد بذلك الوقوف عن الإنجاب عند الوصول إلى عدد معين من الذرية لأسبابٍ شرعية القصد، منها مراعاة حال الأسرة وشؤونها من صحة أو قدرة على التربية، أو لإتمام مُدة الرضاعة وهي سنتان كما بينها ربنا سبحانه وتعالى في كتابه الكريم. و يكون هذا التوقّف عن الإنجاب باستعمال وسائل يُظن أنها تمنع من الحمل يظن أنها تحول بين المرأة وبين الحمل كالعزل، وهو قذف ماء الرجل خارج الرحم، وكتناول العقاقير ووضع اللبوس –وهو اللولب– في الفرج وترك الجماع في وقت إخصاب بويضة المرأة ووضع العازل المطاطي ونحو ذلك.

الأسباب التي تدعو لتحديد النسل

أولاً: من المعلوم عند الجميع أن مساحة الأرض محدودة والصالح منها لسكن الناس وللزراعة والإنتاج ممّا يحتاجه الناس محدود. و نجد كثيراً من بلاد المسلمين –بنغلادش مثلاً– قد استُنفِذت بها كل الموارد الطبيعية و الأراضي القابلة للزراعة، مع زيادة كبيرة للسكان أدت لفقر مدقع و مجاعة دائمة و تخلف شامل في كل النواحي. و زيادة السكان لا تزيد البلاد إلا فقراً.

و هذه الهند و الصين بدأتا كلاهما تجربة النهوض في نفس الوقت. و على الرغم من كون الهند أكثر ديمقراطية و انفتاحاً فإن عدم تحديد النمو السكاني جعل الهند تبقى متخلفة من المنظور العام، بعكس الصين التي حققت بسبب تمكنها من السيطرة على النمو السكاني أعلى نمو اقتصادي في العالم. مع العلم بأن الصين تملك مجرد نصف الفدادين المزروعة لكل فرد مقارنة بالهند. ومع ذلك فقد توصل الشعب الصيني في عشرين سنة فقط إلى القضاء على كل أثر ظاهر للجوع، بينما لا يزال الملايين يجوعون في الهند.

وأخرج الإمام أحمد عن أبي هريرة: «مَا أَخْشَى عَلَيْكُمُ الْفَقْرَ، وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمُ التَّكَاثُرَ. وَمَا أَخْشَى عَلَيْكُمُ الْخَطَأَ وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمُ الْعَمْدَ». وأخرجه ابن حبان في صحيحه (٨|١٦)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٠|٢٣٦): «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح»، وقال الحاكم في مستدركه (٢|٥٨٢): «هذا حديث صحيح على شرط مسلم». وأخرج

الإمام أحمد عن أبي هريرة أيضاً: «ليس الغني عن كثرة العرض، ولكن الغني غنى النفس. والله ما أخشى عليكم الفقر ولكن أخشى عليكم التكاثر. ولكن أخشى عليكم العمد».

ثانياً: أن الفطرة وضعت حداً مناسباً لتنظيم النسل والمنع من تضخيمه في جميع أنواع الأحياء حتى الإنسان. و كمثال مصغر على ذلك قبيلة تعيش حول بئر ماء فلما تضاعف عدد أفراد القبيلة جف البئر و لم يعد يكف فمات الكثير من العطش مما حدد نمو القبيلة.

ثالثاً: أن طبقات الناس متفاوتة غنىً وفقراً، فلهذا وجب الحد من التناسل صيانةً للأسرة مما يتهدّدها من خطر كثرة الأولاد وإنقاذاً للأمة مما يتوقع لها من البلاء وشدة الأزمات.

رابعاً: أنّ تحديد النسل يحفظ للمرأة صحتها وجمالها. و هذا ثابت و معروف في العلم و الطب. فكثرة الإنجاب ترهق المرأة و تذهب جمالها و تقصر معدل عمرها.

خامساً: أن المطلوب هو النوعية و ليس الكثرة. فأن نحصل على ذرية قليلة يعتني بها آبائها خير العناية لتصبح بعد ذلك النخبة القائدة خير من ذرية كثيرة ضعيفة لا تملك قوت نفسها.

أخرج أحمد وأبو داود بإسناد حسن أن رسول الله r قال: «يوشك الأمم أن تداعى عليكم، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها». فقال قائل: ومن قِلّةٍ نحن يومئذٍ؟ قال: «بل أنتم يومئذٍ كثيرٌ، ولكنكم غثاءٌ (ما يحمله السيل من وسخ) كغثاء السيل. ولينزعنَّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوهن». فقال قائل: يا رسول الله، وما الوهن؟ قال: «حبُّ الدنيا وكراهية الموت». فلم تغن عنا كثرتنا شيئاً في هذا العصر، و إنما أصبحنا كالغثاء الذي يحمله السيل، كثير وافر لكنه لا يفعل شيئاً.

هذه بالطبع بعض الأسباب التي تدعو لتحديد النسل. و إلا فإن الأحكام الشرعية تؤخذ من القرآن و السنة، و القول بالتحريم لا بد له من دليل شرعي صريح حتى يؤخذ به.

مناقشة القائلين بمنع تحديد النسل

قام عدد من العصرانيين بسرد حجج عقلية متهافتة، لا تستند إلى الشرع ولا إلى العلم. بل الأمر كما قال الشيخ الدكتور راتب النابلسي: «لا يوجد نص في القرآن أو السنة الصحيحة، يُحرّم أو يتعارض مع تنظيم النسل». وطالما أن أدلته معتمدة على الرأي العقلي وحده، وليس فيها أدلة شرعية صريحة، فنحن سنجيبهم بنفس منطقهم.

فلماذا تمنعون من الزوجين تحديد نسلهما بعدد معين من الأولاد، مع أن هذه مسألة شخصية لهما؟ هل فقط للمفاخرة بالكثرة في الآخرة؟! لقد كان ضعف المسلمين في السابق وقلة عددهم وشوكتهم يستدعي الإقدام على تكثير النسل والحث عليه، من أجل أن تكون للإسلام كلمة عليا وقوة ضاربة. أما اليوم وبعد أن كثر عدد المسلمين بصورة كبيرة جداً، فلا معنى لبقاء الحكم على حاله، بل ينتفي هذا الحكم بانتفاء موضوعه.

وقد كانت كثرة الأولاد دليلاً على القدرة والشوكة، بحيث كانت الأقوام تتفاخر بكثرة الأولاد والأموال. ويشهد لما ذكرنا من أن ذلك كان مختصاً بفترة زمنية، كان ينظر فيها إلى أن كثرة دليلاً على القوة والمنعة ما حكاه الله –سبحانه وتعالى– عن المترفين في الأمم السابقة. قال سبحانه: {وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين}. فإذا ثبت اليوم أن كثرة النفوس توجب الضعف والفقر والجهل والمرض والبطالة، فلا تكون سبباً للافتخار، بل سوف تكون سبباً للفشل والتواني. فلا ريب في عدم استحباب الإنجاب، فضلاً عن الإكثار منه والدعوة إليه.

وإذا كانت الكثرة –اليوم– "عزة" و "قوة" و "منعة" و "مورد" و "بناء" كما يزعم العصرانيون اليوم، فما بالنا نرى هذه الحالة المتردية لبلاد العرب والمسلمين، وهم على كثرتهم التي تقارب اليوم حوالي ربع سكان العالم (١,٥ بليون من أصل ٦ بليون نسمة)، انظروا إلى الذل الذي يتمرغون فيه ليل ونهار، ويذيقهم إياه عدوهم المشهور بقلة عدده، لدرجة استجلابه وتجنيسه لأفراد من أمم الأرض الأخرى لتعمر أرضه! وانظروا إلى قلة عدد اليهود في العالم رغم مدى تأثيرهم الكبير. بل هم بحق حكام العالم اليوم، حيث لا تكاد تجد دولة (في أوربا أو الأميركيتين أو إفريقيا أو أجزاء كبيرة في آسيا) إلا ويسيطر عليها النفوذ اليهودي. فهم اليوم ١٢ مليون

كما يؤكد رئيس وزراء إسرائيل نتن ياهو. وبالتأكيد أن أقل من نصف هؤلاء في مناصب تؤهلهم لخدمة مساعي الصهيونية العالمية أو أنهم متدينون يهود. بمعنى أنه ربما نصف هذا العدد، يقوم بمئات أضعاف العمل الذي يقوم به ربع سكان الأرض المسلمون! فمن أين زاوية يرى العصرانيون أن الكثرة قوة ومنعة؟! هذا مخالف للعقل والواقع. فإن العبرة بالتنظيم والعمل الجماعي وحسن الإدارة (والمسلمون اليوم هم أفشل الناس بهذا). فانظروا للقلة اليهودية العاملة في أميركا وأوربا من أجل مصالح دولتها، وانظروا لغثاء السيل العربي والمسلم. هل أفادتنا الكثرة —أيها العقلاء— أم أنها أضحت عالة؟

إن الحث على الإكثار من النسل والدعوة إليه، لابد من تقييدها بصورة تُمكّن الأبوين من تربية الأولاد والذرية المنجبة تربيةً تؤدي بها إلى الصلاح والهدى حسب مقاييس الإسلام. فالمهم هي النوعية وليست الكمية. وليس كما قال أحد الحشوية، بأن كثرة الذرية يعطي العز والفخر حتى لو لم تكن صالحة! وهذا باطل. بل إن المباهاة والمفاخرة لن تكون إلا بالكثرة الصالحة، كما هو منطلق القانون العقلاني. وعلى هذا لو غلب الظن على عدم قدرة الأبوين على تربية ما زاد على قدر معين من الأولاد تربية صالحة، بل سيؤدي الإنجاب إلى كثرة غير صالحة، فلا ريب في وجوب منع الإنجاب. وهذا يَلزم —من باب أولى— العلماء الذين كرهوا أو منعوا المسلم من الإنجاب في بلاد الحرب، حتى لا يُسبى ولده.

هل من اعتبار لأولئك الناس الذين لا يحبون كثرة الأطفال، ويفضلون الهدوء الذي يسلبه كثرة الضجيج مع كثرة الأفراد في البيت الواحد، وكثرة همومهم؟ ما ذنب هؤلاء لو أن مزاجيتهم لا تقبل أكثر من ولد وبنت مثلاً، أو أربعة أبناء على الأكثر، أعني وضع تحديد لعدد الذرية؟ أليس إلزام زوجين يحبان الهدوء بإنجاب عشرة أطفال، يخالف الفطرة والحرية الشخصية التي يضمنها الإسلام؟

إن فكرة منع تحديد النسل والتشجيع منه هي فكرة رأسمالية. لذلك تجد عدداً من الدول الرأسمالية تشجع على التكاثر مثل ألمانيا واليابان. ذلك أن زيادة عدد السكان، يعني للرأسماليين

زيادة الطلب على الخدمات والسلع. كما أن مبدأ "العَرْض والطلَب" يعمل لصالحهم، حيث أن كثرة العمال يعني انخفاض إجرتهم. وهذا سيحقق أرباحاً أكبر للرأسمالي.

العلماء يذكرونا بفضل الزواج وجلبه للرزق، وبأن تقوى الله كفيلة بأن ينعم الله بغير حساب على عبده المحتسب. وهذا كلام رائع جميل، على العين والرأس. ولنا أن نسأل: هل المقصود أن التقوى وحدها كافية بفتح أبواب الرزق على العبد التقي، أم يجب أن يأخذ بالأسباب كذلك؟ وإذا كانت التقوى هي بحد ذاتها عامل كفيل بفتح أبواب الرزق على العبد المحتسب، فلماذا كان بعض كبار الصحابة، يجوع حتى أنه يخرج في الحر القائظ وقد ربط حجراً إلى بطنه، يبحث عن الطعام؟ هل التقوى تعمل بشكل آلي تلقائي، فإن أنت اتقيت أصبحت ثرياً في الحال؟ وهل هذه قاعدة متحققة دائماً؟ ألا يستلزم التوكل الأخذ بالأسباب، كما تكررون دائماً؟

لنفكر بمثال عملي من واقعنا في البلاد العربية. رجل يدرس في مدرسة، يتلقى راتبه المتواضع من الدولة، وبالكاد يكفيه وزوجته (مع عمل إضافي مسائي). من المنطقي حض هذا الرجل على إنجاب ١٢ ولداً، ودخله محدود، وكذلك طاقته؟ فإن قيل عليه أن يبحث عن فرصة عمل أخرى، أقول: وهل في بلادنا فرص عمل أصلاً؟ وهل تريدونه يضرب الرمل فيخرج الألماس؟ أليس تجاهلكم للأخذ بالأسباب هو من التواكل الذي حاربه الإسلام؟

ثم إن كثرة الأولاد في الأسرة الواحدة —في هذا العصر— تجلب الكثير من المشاكل والهموم. فمثلاً، من كان عنده ١٢ ولداً وبنتاً، وهو الوحيد —بحكم كونه رجلاً— الذي يسعى للرزق ليُعيلهم. أليس كل واحد من أبنائه الـ١٢ وزوجته (هذا إن فرضنا أن له زوجة واحدة فقط) ونفسه لهم حاجاتهم؟ كم قطعة لباس في العام لكل فرد منهم؟ كم من مصاريف التعليم والخدمات والصحة واللباس والطعام؟ أي سيارة ستسعه هو وأبنائه الإثني عشر إن أراد اصطحابهم إلى مكان ما لقضاء نزهة؟ كيف سيتمكن من إيصال كل واحد لمدرسته —على اختلافها باختلاف أعمارهم—؟ بل أي بيت سيسع تلك الأسرة الضخمة، دون أن يشعر أفرادها بأنهم في قفص دجاج؟ فهل يجب على الوالدين أن يحرما أنفسهما من نعم الله التي

كانت ستتوفر لهما لو كانا قد أنجبا عدداً أقل من الأبناء؟ وأين الفائدة من هذا الإنجاب؟!
لماذا لا يفكر من يفتي الناس بنظرة واقعية؟

ويكفينا في رد تلك المقالة المخترعة بمنع تحديد النسل، أنها بدعة لم يقل بها أحد من السلف، ولا أحد من كبار الفقهاء، ممن أجاز العزل. حتى جاء هؤلاء المشايخ العصرانيون فزعموا عليها الإجماع. وقد قال الإمام أحمد: «من ادعى الإجماع فهو كاذب». والمسألة فيها خلاف معروف حتى بين العلماء المعاصرين.

موقف الإسلام من تحديد النسل

لقد اختلف العلماء في حكم تنظيم النسل لاختلافهم في فهم الأحاديث المتعلقة بحكم العزل، فقد صحت أحاديث في إباحته منها، ولكن منهم من قال بنسخها ومنهم من استدل بها. وأما الذين ذهبوا بالقول إلى نسخ تلك الأحاديث فقد حرّموا تنظيم النسل مطلقاً وقالوا أن الله تعالى أرحم بخلقه منا فيهب لمن يشاء ويمنع من يشاء. و من أشهر القائلين بالتحريم ابن حزم الأندلسي الظاهري.

و هذا الإدعاء لا دليل عليه. إذ النسخ لا يثبت بالاحتمال. فالقول بنسخ الأحاديث لا يجوز إلا بشرط أن يكون هناك تعارض صريح بين الحديثين لا مجال لجمعهما معاً و هذا غير متحقق في مثالنا هذا. و يشترط أيضاً معرفة السابق من اللاحق في الأحاديث حتى نعرف من الناسخ و المنسوخ و هذا أيضاً غير متحقق. بل الثابت عن الصحابة الكرام أن حديث جواز تحديد النسل لم ينسخه شيء. وقد ثبت في الصحيحين (واللفظ لمسلم) عن جابر t قال: «كُنّا نَعْزِلُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ r وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ فَبَلَغَه ذَلِكَ فَلَمْ يَنْهَنَا».

و العزل هو أن يطأ الرجل امرأته فيعزل عنها قبل أن يقع الماء فيها مخافة الحبل. و كان اليهود يكرهون ذلك فيقولون هي الموءودة الصغرى، فنزل قول الله تعالى: {نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}. و سئل ابن عباس t عنه فقال: «إن كان رسول الله r قال فيه شيئاً فهو

كما قال. و إلا فأنا أقول كما قال الله تعالى: {نساؤكم حرثٌ لكم، فأتوا حرثكم أنى شئتم}. فمن شاء عزل، و من شاء لم يعزل». و قال عبد الله بن مسعود t و عبد الله ابن عمر t مثل ذلك. و روى أبو سعيد الخدري t عن رسول الله r أنه سُئِل عن العزل فذكر نحو ذلك. و قال عطاء بن جابر t: «كنا نعزل على عهد رسول الله r و القرآن ينزل و ما منع من العزل». قال ابن حزم في المحلى (١٠ | ٧١): «وقد جاءت الإباحة للعزل صحيحة عن جابر بن عبد الله، وابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، وزيد بن ثابت، وابن مسعود».

ومثله ما أخرج الترمذي وصححه عن جابر قال: كانت لنا جَوارٍ، وكنا نعزل، فقالت اليهود إن تلك الموؤدة الصغرى. فَسُئل النبي r عن ذلك فقال «كذبت اليهود لو أراد الله خلقه لم يستطع رده»، وأخرج نحوه النسائي من حديث أبي هريرة. فقوله "كذبت اليهود" فيه دليل على جواز العزل. ولكنه يعارض ذلك ما في حديث جذامة الذي أخرجه مسلم من تصريحه r بأنه الوأد الخفي. فمن العلماء من جمع بين هذا الحديث وما قبله فحمل هذا على التنزيه وهذه طريقة البيهقي، ومنهم من ضعف حديث جزامة هذا لمعارضته لما هو أكثر منه طرقاً، قال الحافظ بن حجر: «وهذا دفع للأحاديث الصحيحة بالتوهم. والحديث صحيح لا ريب فيه، والجمع ممكن». ومنهم من ادعى أنه منسوخ، و أُجيبَ بعدم معرفة التاريخ فلا يمكن ادعاء النسخ. وقال الطحاوي: «يحتمل أن يكون حديث جذامة على وفق ما كان عليه الأمر أولاً من موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه، ثم أعلمه الله بالحكم، فكذب اليهود فيم كانوا يقولونه». وتعقبه ابن رشد وابن العربي بأن النبي r لا يحرم شيئا تبعا لليهود ثم يصرح بتكذيبهم فيه. ومنهم من رجح جذامة بثبوته في الصحيح وضعف مقابله بالاختلاف في إسناده والاضطراب. فأنكر ذلك الحافظ بن حجر و قال: «ورُدَّ بأنه إنما يقدح في حديث لا فيما يقوي بعضه بعضاً، فإنه يعمل به. وهو هنا كذلك، والجمع ممكن». ورجح ابن حزم العمل بحديث جذامة بأن أحاديث غيرها موافقة لأصل الإباحة، وحديثها يدل على المنع. قال:

«فمن ادعى انه أبيح بعد أن منع، فعليه البيان». و الجواب عليه أن حديث جذامة ليس بصريح في المنع، إذ لا يلزم من تسميته وأداً خفياً —على طريق التشبيه— أن يكون حراماً.

قال الشوكاني في نيل الأوطار (٦|٣٤٩): «وجمع ابن القيم فقال: الذي كَذَّبَ فيه r اليهودَ هو زعمهم أن العزل لا يتصور معه الحمل أصلاً. وجعلوه بمنزلة قطع النسل بالوأد، فأكذبهم، وأخبر أنه لا يمنع الحمل إذا شاء الله خلقه. وإذا لم يرد خلقه، لم يكن وأداً حقيقة. وإنما سماه وأداً خفياً في حديث جذامة، لأن الرجل إنما يعزل هرباً من الحمل. فأجرى قصده لذلك مجرى الوأد. لكن الفرق بينهما أن: الوأد ظاهر بالمباشرة، اجتمع فيه القصد والفعل. والعزل يتعلق بالقصد فقط. فلذلك وصفه بكونه خفياً. وهذا الجمع قوي. وقد ضَعَّفَ أيضاً حديث جذامة —أعني الزيادة التي في آخره— بأنه تفرد بها سعيد بن أبي أيوب عن أبي الأسود. ورواه مالك ويحيى بن أيوب عن أبي الأسود، فلم يذكراها. وبمعارضتها لجميع أحاديث الباب. وقد حذف هذه الزيادة أهل السنن الأربع».

بعد استقراءٍ للموضوع من جميع جوانبه يتبين أنّه —والله أعلم— لا مانع من تحديد النسل. فالصواب في هذه المسألة الجواز لعدم وجود أي دليل صريح على التحريم. و كون الصحابة —رضوان الله عليهم— قد فعلوا هذا بحضرة رسول الله r و إقراره لهم على ذلك، لأقوى دليل على جواز تحديد النسل. فقد أخرج البخاري أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ t أَخْبَرَهُ أَنَّهُ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ r قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نُصِيبُ سَبْيًا فَنُحِبُّ الْأَثْمَانَ فَكَيْفَ تَرَى فِي الْعَزْلِ؟ فَقَالَ: «أَوَ إِنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ؟ لا عَلَيْكُمْ أَنْ لا تَفْعَلُوا ذَلِكُمْ. فَإِنَّهَا لَيْسَتْ نَسَمَةٌ كَتَبَ اللَّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلا هِيَ خَارِجَةٌ». و أخرج مسلم عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ. قَالَ: ذُكِرَ الْعَزْلُ عِنْدَ النّبِيّ r فَقَالَ: «وَمَا ذَاكُمْ؟» قَالُوا: الرّجُلُ تَكُونُ لَهُ الْمَرْأَةُ تُرْضِعُ فَيُصِيبُ مِنْهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ، وَالرّجُلُ تَكُونُ لَهُ الأَمَةُ فَيُصِيبُ مِنْهَا، وَيَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ مِنْهُ. قَالَ: «فَلاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا ذَاكُمْ، فَإِنّمَا هُوَ الْقَدَرُ».

والعمدة في ذلك قوة الأدلة التي تبيح العزل ولفعل الصحابة الكرام لذلك وبه أفتى الصحابة بعد وفاة رسول الله r. إذ جاء رجلٌ إلى النبي r فقال: يا رسول الله إن لي جارية وأنا أعزل عنها وأنا أكره أن تحمل وأنا أريد ما يريد الرجل —أي يريد لذة الجماع ولا يريد منها الولد— وإن اليهود تحدّث أن العزل الموءودة الصغرى، فقال رسول الله r: «كذبت يهود، لو أراد الله أن يخلقه ما استطعتَ أن تصرفه»، وفي رواية قال r: «إن ذلك لا يمنع شيئاً أراده الله». فجاء الرجل نفسه مرة ثانية فقال: يا رسول الله، إن الجارية التي كنت ذكرتها لك حملت. فقال رسول الله r: «أنا عبد الله ورسوله» [رواه مسلم]. و في حديث آخر عَنْ جَابِرٍ أَنّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللهِ r فَقَالَ: إِنّ لِي جَارِيَةً هِيَ خَادِمُنَا وَسَانِيَتُنَا، وَأَنَا أَطُوفُ عَلَيْهَا وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ تَحْمِلَ. فَقَالَ: «اعْزِلْ عَنْهَا إِنْ شِئْتَ. فَإِنّهُ سَيأْتِيهَا مَا قُدّرَ لَهَا».

أما اشتراط إذن الزوجة فعليه خلاف بين الفقهاء. قال الإمام محيي الدين النووي: «لا يحرم في مملوكته ولا في زوجته الأمة —سواء رضيتا أم لا— لأن عليه ضرراً في مملوكته بمصيرها أم ولد وامتناع بيعها، وعليه ضرر في زوجته الرقيقة بمصير ولدته رقيقاً تبعاً لأُمِّه. وأما زوجته الحرة، فإن أذنت فيه لم يحرم، وإلا فوجهان أصحهما لا يحرم». أقول والصواب أنه يُشترط إذن الزوجة في حال العزل (لأنه يكون على حساب متعتها) لأن لها حقاً في النكاح. وأما غير ذلك ففيه خلاف رجح النووي عدم اعتبار إذنها.

و يعترض بعض المحرمين المعاصرين على تحديد النسل بأن إعطاء المرأة هرمون نسائي يؤدي لوقف الدورة، ممكن أن يؤدي لبعض الأعراض الجانبية عندها. و هذا الحجة مردودة لأن هذه هي طريقة واحدة من طرق الحمل، و وسائل منع الحمل كثيرة و متعددة. فمن الوسائل الحديثة ما يعطى للرجال و قد أثبت خلوه من أي أضرار جانبية. و من الوسائل الطبيعية المعروفة أن لا يعاشر الرجل عن زوجته عند فترة الإباضة التي تسبق الحيض، أي خلال أربعة أيام قبل الحيض. و أبسط منه أن يعزل عنها عند خروج الماء كما فعل الصحابة رضوان الله عليهم. و من الثابت طبياً أن هذه الوسائل الطبيعية ليس لها أية أضرار. بل لو كان لها أضرار لما أقرها الرسول r.

أما الإجهاض فما كان قبل ١٢٠ يوماً من الحمل (أي أربعة أشهر) فهو جائز بدليل حديث علي. فقد ذكر أنه جلس إلى عمر، علي، والزبير وسعد في نفر من أصحاب رسول الله r فتذاكروا العزل فقالوا: «لا بأس به». فقال رجلٌ: «إنهم يزعمون أنها الموءودة الصغرى». فقال علي t: «لا تكون موءودة حتى تمر عليها التارات السبع: حتى تكون من سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً، ثم تكون لحماً، ثم تكون خلقاً آخر». فقال عمر t: «صدقت أطال الله بقاءك». [رواه أبو يعلى وغيره].

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ r وَ هُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَ يُقَالُ لَهُ اكْتُبْ عَمَلَهُ وَ رِزْقَهُ وَ أَجَلَهُ وَ شَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ إِلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ وَ يَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّارِ إِلا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ (أخرجه مسلم). أي أن المدة اللازمة للجنين ليصبح نفْساً هي أربعين يوماً ليتجمع خلقه ثم أربعين يوماً ليصبح علقة ثم أربعين يوماً ليصبح مضغة. فيكون ذلك كله ٤٠+٤٠+٤٠=١٢٠ مئة و عشرون يوماً، أي أربعة أشهر.

إذاً إن نفخ الروح كما هو واضح من الأحاديث النبوية الصحيحة يكون بعد مئة وعشرين يوماً. وهذا إجماع من العلماء نص عليه جماعة. قال القاضي عياض (٤٧٦ – ٥٤٤ هـ) كما في الفتح (١١ | ٤٨٥): ولم يختلف أن نفخ الروح فيه بعد مائة وعشرين يوما وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الخامس وهذا موجود بالمشاهدة وعليه يعول فيما يحتاج إليه من الأحكام وقال القرطبي (٦٠٠ – ٦٧١هـ) في تفسيره (٨ | ١٢)

لم يختلف العلماء أن نفخ الروح فيه يكون بعد مائة وعشرين يوما، وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الخامس

وقد اختلف الفقهاء في هذا فمنهم من أجاز الإجهاض قبل نفخ الروح، ومنهم من رفضه، أما بعد نفخ الروح و قد اتفق علماء المسلمين على حرمة الإجهاض. و لكن ظاهر الحديث الأول يثبت أن الحرمة تكون بقتل الروح و ليس قبل نفخها، و لذلك لا يسمى الإجهاض وئداً إلا بعد نفخ الروح. و أما ما كان أربعة أشهر من بدء الحمل فلا يجوز لأن فيه قتل لنفس بغير حق. و تزداد حرمة ذلك إذا كان سبب منع الحمل الخوف من الفقر أو من مظنّته، فقد قال تعالى{..ولا تقتلوا أولادكم من إملاق..} أي من الفقر، وقال سبحانه أيضاً {ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق..} [الإسراء: ٣١] أي خشية الفقر لأن الله سبحانه وتعالى {..هو الرزاق ذو القوة المتين}. إلا في حالة الضرورة القصوى مثل الخوف على حياة الأم وما يشبه ذلك من الضرورات. و الحكمة من ذلك أن في الإجهاض في تلك المرحلة المتأخرة خطر على حياة المرأة. و رغم تقدم الطب و تقليل هذا الخطر إلا أنه ما يزال موجوداً. فلعل هذا هو سبب التحريم و الله أعلم.

حكم فرض تحديد النسل من الدولة

يقول مفتي الأردن السابق الشيخ عبد الله القلقيلي في رسالة إلى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي: ونحن نفتي بجواز تحديد النسل مطمئنين. وقد ذكرنا من الأدلة من كتاب الله وسنة رسوله ما يقطع ريب المستريبين، وإذا قررت الحكومة هذا فإن العمل به يكون لازماً؛ لأن من المتفق عليه أن أولى الأمر إذ أخذ بقول ضعيف يكون الأخذ به حتماً.

هذا ما يسّر الله لي كتابته، فإن وفقت فالفضل والمنة لله وحده وإن أخطأت فمني ومن الشيطان والله تعالى ورسوله r منه براء. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حكم الشرع في العادة السرية أو الاستمناء

(المقال بالإنكليزية)

الاستمناء في اللغة: استفعال من المني، وهو: استدعاء المني بإخراجه، ويطلق عليه أيضاً: الخَضْخَضَة، ويكون أيضاً بأي وسيلة أخرى، وهو ما يسمى اليوم:العادة السرية. وهي حرامٌ للرجل والمرأة عند الفقهاء، واستدلوا بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم: فقد استدل الإمام مالك –وتبعه الإمام الشافعي– على تحريم الاستمناء باليد بهذه الآية، وهي قوله تعالى: {والذين هُم لِفُرُوجِهِمْ حافِظون. إلا على أزواجِهِم أو ما مَلَكت أيمانُهُم فإنهم غيرُ مَلومين. فمَنِ ابتَغى وراءَ ذلك فأولئك همُ العادون} (٤–٦ المؤمنون). قال الإمام الشافعي (وهو حجة في لغة العرب) في كتابه "الأم" (٥ | ٩٤): «فكان بيّناً في ذكر حفظهم لفروجهم إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم، تحريمُ ما سوى الأزواج وما ملكت الأيمان. وبيّن أن الأزواج وملك اليمين من الآدميات، دون البهائم. ثم أكّدها فقال عزّ وجل: {فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون}. فلا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِالذَّكَرِ إلا في الزوجة أو في مِلْك اليمين، ولا يَحِلُّ الاستمناء». وتبعهما بعض الأحناف كالزيلعي.

أما بعض الظاهرية فيرفضون التحريم بالقياس، ويقولون بالكراهية فقط. قال ابن حزم في "المحلى" عن الاستمناء: «نكرهُهُ، لأنه ليس من مكارمِ الأخلاق، ولا من الفضائل». ورفضهم الاستدلال بالآية التي في سورة المؤمنين، فيه نظر. فإن تحريم نكاح البهيمة متفقٌ عليه بين العلماء، ودليلهم تلك الآية (أما الأحاديث في ذلك فكلها ضعيفة). فكما تحرمون بتلك الآية إتيان البهيمة، بحجة أنه لم يجز الاستمتاع بالفرج إلا للزوجة والجارية، فهذا يلزمه تحريم الاستمتاع باليد كذلك، ولا فرق. أما الاستمناء بيد الزوجة فقد أجازه العلماء. وسيأتي الرد على ابن حزم بالتفصيل.

واستدل بعض أهل العلم –كذلك– بقوله تعالى: {وَلْيَسْتَعْفِفْ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ} (النور ٣٣)، بأن الأمر بالعفاف يقتضي الصبر عما سواه.

ثانياً: السنّة النبوية: استدلوا بحديث أخرجه البخاري (٥|١٩٥٠) ومسلم (٢|١٠١٨) في صحيحيهما عن عبد الله بن مسعود t قال: كنا مع r شباباً لا نجِدُ شيئاً، فقال لنا رسول الله r: «يا معشر الشباب. من استطاع الباءَة (تكاليف الزواج والقدرة عليه) فليتزوّج، فإنه أغضُّ للبصر وأحصَنُ للفرْج. ومن لم يستطع، فعليه بالصَّوم، فإنه لهُ وِجَاءٌ (حماية من الوقوع في الحرام)». فأرشد الشارع –عند العجز عن النكاح– إلى الصوم، مع مشقّته. ولم يُرشِد إلى الاستمناء، مع قوة الدافع إليه. وهو أسهل من الصوم، ومع ذلك لم يسمح به. أما أحاديث تحريم نكاح اليد فلا تصح.

ثالثاً: الضرر الصحي: وقد ثبتت عدة أضرار للعادة السرية. فمنها التشتت الذهني، بسبب محاولة استحضار تخيلات جنسية قبل الاستمناء. وهذا يؤدي على المدى الطويل إلى ضعف الذاكرة. ومنها (عند الرجال) أن اليد أخشن نسبياً من مهبل المرأة، فيسبب الاستمناء باليد على المدى الطويل، ضعفاً في حساسية ذَكَر الرجل. وهذا مرض منتشر عند الغربيين –عافانا الله منه– حيث تجد الرجل يترك امرأته لأنه لم يعد يستطيع الاستمناء بمجامعتها، ويكتفي بالاستمناء بيده بمساعدة الأفلام والمجلات الجنسية. وهو مرضٌ مدمّرٌ للحياة الزوجية بدأ يتسرب إلى مجتمعنا بسبب المواقع الإباحية والفضائيات. أما عند المرأة فتؤدي العادة السرية عندها إلى نمو الأعضاء الجنسية الخارجية (البظر والمشفرين) وضمور الداخلية (المهبل)، بحيث لا تشعر بالمتعة عند مجامعة الزوج. وهذا سبب انتشار ما يُسمى بالجنس عن طريق الفم، عند الغربيين. كما أن سهولة العادة السرية مقارنة مع الجماع (لأنها لا تتطلب الشخص الآخر) يشجع على الاستمرار بها لدرجة الإدمان.

وذكر الدكتور أنور الحمادي أن لهذه العادة أضراراً كثيرة أهمها: الضعف الجنسي، وضعف الغدد التناسلية، وسرعة الإنزال، وميلان العضو، وأمور أخرى. وهذا ما ذكره الدكتور محمد حجازي استشاري الأمراض الجلدية والتناسلية أيضاً. ويتبين لنا من كلام الأطباء أن ممارسة العادة السرية

تؤدي إلى أضرار بدنية، ونفسية، فهي تستنفد قوى البدن، وتسبب الاكتئاب، وتشغل فاعلها عن الواجبات، وقد تقوده إلى ارتكاب الفواحش.

قال الشيخ الدكتور مصطفى الزرقا: «وما كان مضراً طبياً فهو محظورٌ شرعاً. وهذا محل اتفاقٍ بين الفقهاء».

رابعاً: الضرر النفسي: فهي تؤدي إلى إحساسٍ بالدناءة والشعور بالذنب. كما أن فيها منافاةً للأخلاق وجرحاً للمروءة. قال القرطبي: «الاستمناءُ عارٌ بالرجل الدنيء، فكيف بالرجل الكبير؟!».

واحتج الإباحيون الظاهرية بآثار لا يكاد يصح شيء منها، ونحن نذكرها ونذكر عللها معها:

جاء في مصنف عبد الرزاق (٧|٣٩٠) باب الاستمناء:

١٣٥٨٦ أخبرنا ابن جريج عن عطاء: أنه كره الاستمناء. قلت: أفيه (حديث)؟ قال: ما سمعته.

١٣٥٨٧ عن الثوري عن عبد الله بن عثمان (بن خيثم، جيد) عن مجاهد قال: سُئِلَ ابن عمر عنه، فقال: «ذلك نَائِكُ نَفْسِهِ». فهذا إسناد جيد، فيه كراهة عمر للاستمناء.

١٣٥٨٨ عن الثوري ومعمر عن الأعمش عن أبي رزين (مسعود بن مالك، ثقة) عن أبي يحيى (مستور) عن ابن عباس أن رجلاً قال له:«إني أَعْبَثُ بِذَكَرِي حتى أُنْزِلَ». قال: «إن نِكاح الأَمَةِ خيرٌ منهُ، وهو خيرٌ من الزنا».

١٣٥٩٠ عن ابن عيينة عن عمار الدهني (ثقة شيعي) عن مسلم (البطين، ثقة) قال رأيت سعيد بن جبير لقِيَ أبا يحيى (مستور) فتذاكرا حديث ابن عباس، فقال له أبو يحيى: «سُئِلَ ابن عباس عن رَجُلٍ يَعْبَثُ بِذَكَرِهِ حتى يُنْزِلَ؟» فقال ابن عباس: «إن نكاح الأمة خير من هذا وهذا خير من الزنا». وهذين الأثرين فيهما رجل مستور، وفي كل الأحوال فالإباحة مقيدة هنا بخوف الزنا.

١٣٥٩١ عن الثوري عن عبّاد عن منصور عن جابر بن زيد أبي الشعثاء (البصري ت١٠٣) قال: «هو مَاؤُك فَأَهْرِقْهُ». قلت: ليس في الكتب التسعة رواية لمنصور عن أبي الشعثاء، رغم أن كلاهما كثير الحديث. والظاهر أن كلمة "عباد عن منصور" قد تكون تحريفاً لـ "عباد بن منصور"، وهذا من شيوخ سفيان الثوري، وهو ضعيف. ولا أعلم له رواية عن أبي الشعثاء أصلاً.

١٣٥٩٢ أخبرنا ابن جريج قال أخبرني إبراهيم بن أبي بكر (مستور) عن رجُلٍ (مجهول) عن ابن عباس أنه قال: «وما هُوَ إلا أن يُعْرِك أحدكم زُبَّهُ حتى يُنْزِلَ ماء». أقول: دين الله لا يؤخذ عن مجاهيل.

١٣٥٩٣ أخبرنا ابن جريج قال أخبرني إبراهيم بن أبي بكر (الأخنسي، مستور) عن مجاهد قال: «كان من مضى يأمرون شُبّانهم بالاستمناء. والمرأة كذلك تدخل شيئاً». قلنا لعبد الرزاق: «ما تدخل شيئاً؟». قال (عبد الرزاق): «يريد السق. يقول (أي مجاهد): "تستغني به عن الزنا"». فهذا أثر فيه مستور لم يتابعه أحد. فهو إسناد غير صحيح. لكنها على أية حال إباحة مقيدة، إذ قيدها مجاهد بالخوف من الزنا (على فرض صحة الأثر).

١٣٥٩٤ أخبرنا ابن جريج (مدلّس) قال: قال عمرو بن دينار (ت١٢٦): «ما أرى بالاستِمناءِ بأساً». وتدليس ابن جريج شر تدليس –كما قال الدارقطني– لأنه لا يدلس إلا عن مجروح. قال أبو بكر الأثرم، عن أحمد بن حنبل: «إذا قال ابن جريج "قال فلان" و "قال فلان" و "أُخبِرت" جاء بمناكير، و إذا قال: "أخبرني" و "سمعت" فحسبك به».

وقال عبد الرزاق عبد الرزاق أنا ابن جريج أخبرني من أُصدِّق (أي شخص مجهول) عن الحسن البصري أنه كان لا يرى بأساً بالمرأة تُدخِلُ شيئاً تريد الستر تستغني به عن الزنى. أقول: هذا ضعيف وفي كل الأحوال فإنه مقيَّد بخوف الزنا.

قال ابن حزم في المحلى (١١|٣٩٣): «قال عبد الرزاق: وذكره معمر عن أيوب السِّخْتياني، أو غيرِهِ (رجل مجهول) عن مجاهد عن الحسن: أنه كان لا يرى بأساً بالاستمناء». قلت: هذا

سند ضعيف لجهالة الواسطة بين معمر ومجاهد. ولم أجد هذا القول –على أية حال– لا في مصنّف عبد الرزاق ولا في غيره. فلعله من أوهام ابن حزم، والله أعلم.

وروى ابن حزم بإسنادٍ صحيحٍ: «عن قتادة عن رجُلٍ (مجهولٍ) عن ابن عمر أنه قال: "إنما هو عَصَبٌ تُدَلِّكُهُ". وبه إلى قتادة (مدلّس) عن العلاء بن زياد عن أبيه (زياد بن مطر العدوي، عابدٌ مستور): "أنهم كانوا يفعلونه في المغازي. –يعني الاستمناء– يعبَثُ الرجُلُ بِذَكَرِهِ يُدَلِّكُهُ حتى يُنزِلَ". قال قتادة (مدلس): وقال الحسن في الرجل يَستَمني يعبث بذكره حتى ينزِل، قال: "كانوا يفعلون في المغازي"». وهذا أيضاً في صحته نظر. ولو فرضنا صحته فإنه كذلك مقيّد.

وأخرج البيهقي في سننه الكبرى (٧|١٩٩): أخبرنا أبو زكريا بن أبي إسحاق المزكي أنبأ أبو عبد الله بن يعقوب ثنا محمد بن عبد الوهاب (ثقة) أنبأ جعفر بن عون (جيد) أنبأ الأجلح (شيعي ضعيف) عن أبي الزبير (منقطعاً) عن ابن عباس t: أن غلاماً أتاه، فجعل القوم يقومون والغلام جالس. فقال له بعض القوم: «قم يا غلام». فقال ابن عباس t: «دعوه. شيءٌ ما أجلَسَه». فلما خلا، قال: «يا ابن عباس. إني غُلامٌ شابٌّ أجِدُ غلمةً شديدة. فأدلك ذكري حتى أنزل؟». فقال ابن عباس: «خيرٌ من الزنا، ونكاح الأمة خيرٌ منه».

وقد أجاز بعض العلماء (بخاصة من الأحناف والحنابلة) الاستمناء فقط في حال الخوف من الوقوع في الزنا (مع الحرص على عدم الإكثار منها، لما يترتب عليها من أضرار وحتى لا تتحول إلى طريق للبحث عن الشهوة بدلاً من إطفائها)، من باب الأخذ بالمفسدة الأقل، والبعض أطلق التحريم. قال الإمام المرداوي في "الإنصاف" (١٠|٢٥٢): «لا يُباح الاستمناء إلا عند الضرورة. ولا يُباح نكاح الإماء إلا عند الضرورة. فإذا حصلت الضرورة، قدّم نكاح الإماء. ولا يحلّ الاستمناء، كما قطع به في الوجيز وغيره، ونصّ عليه الإمام أحمد رحمه الله». وقال صاحب "الدر المختار" (٤|٢٧): «الاستمناء حرامٌ، وفيه التعزير. ولو مكّن امرأته أو أمَته من العبث بذَكَرِهِ فأَنزل، كُرِهَ ولا شيء عليه». وهذا الإطلاق في التحريم قيّده ابن عابدين الحنفي بحال استجلاب الشهوة، لكنه أجازه عند خوف الوقع في الزنا.

أما الإجابة عن كلام ابن حزم الظاهري فقد كفانا الرد الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري في كتابه "ابن حزم خلال ألف عام" (٤ | ١٢٠) حيث قال: «وبنى أبو محمد (ابن حزم) إباحة نكاح الرجل لنكاح يده على مقدمتين:

١. أولاهما أن ذلك يتم بلمس الرجل لذكره.

٢. أن يتعمد بذلك إنزال المني.

فالمقدمة الأولى مباحة بإجماع. والمقدمة الثانية مباحة أيضاً، لأنه لم يزد على المباح في الأمر الأولى إلا تعمد إنزال المني، فليس ذلك حراماً أصلاً، وليس هذا مما فصل لنا تحريمه، فهو حلال، إلا أننا نكرهه لأنه ليس من مكارم الأخلاق ولا من الفضائل. قال أبو عبد الرحمن: لم يحسن أبو محمد هنا طرد أصول الظاهر لسببين:

أولها: أنه استصحب حال الإباحة في نكاح اليد، وهذا غلط منه، لأن الأصل في النكاح وفي الفروج التحريم إلا ما أباحه الشرع لقوله تعالى: {فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون}. ولم يرِد نص بإباحة نكاح اليد، فالأصل التحريم.ولجلاء هذا أوضحه بأن استصحاب الحال على قسمين:

أ. استصحاب حال البراءة لقوله تعالى: {خلق لكم ما في الأرض جميعاً}.

ب. استصحاب حال الشرع.

ولا يؤخذ بحال البراءة إلا إذا لم يوجد حال للشرع تستصحب. فلما ورد أن الأصل تحريم الفروج إلا ما أباحه الشرع سقطت حال البراءة، ولزمت حال الشرع.

وثانيهما: أنه حمل نكاح اليد على الكراهة، والكراهة عند أبي محمد إباحة إلا أن تارك المكروه يثاب ولا إثم على فاعله.

قال أبو عبد الرحمن: لو صح مذهب أبي محمد أن الأصل إباحة نكاح اليد لوجب عليه حمل ذلك على الإباحة لا على الكراهة، لأن في الحمل على الكراهة زيادة شرع وهو الأجر على

الترك فلا يجوز ذلك بغير نص. أما تعليل أبي محمد الكراهة بأن ذلك ليس من فضائل الأخلاق فخروج عن الأصل، لأن فضائل الأخلاق عند أبي محمد لا تتقرر إلا بشرع، وما تقرر بالشرع أنه ليس فضيلة فهو رذيلة، فلا يكون مبني الحكم على أصل البراءة إذن». انتهى.

خلاصة البحث

وقد سُئِلَ شيخ الإسلام ابن تيمية عن الاستمناء: «هل هو حرامٌ أم لا؟». فأجاب في مجموع فتاواه (٣٥ | ٢٢٩): «أما الاستمناء باليد فهو حرامٌ عند جمهور العلماء. وهُو أصحّ القولين في مذهب أحمد. وكذلك يُعَزّرُ من فَعله. وفي القول الآخر هو مكروهٌ غيرُ محرّم. وأكثرهم (أي الفقهاء) لا يُبيحونه لخوف العَنَتِ ولا غيره. ونُقِلَ عن طائفةٍ من الصحابة والتابعين أنهم رخّصوا فيه للضرورة: مثل أن يُخشى الزنا، فلا يُعصَمُ منه إلا به. ومثل أن يخاف إن لم يفعله أن يمرض (وهذا باطلٌ، فالثابت علمياً أن عدم الاستمناء لا يضرّ الجسم أبداً). وهذا قول أحمد وغيره (وفي ثبوته نظر). وأما بدون الضرورة فما علِمتُ أحداً رخّص فيه».

وقال كذلك في "مجموع الفتاوى" (١١ | ٥٧٤): «الاستمناء لا يباح عند أكثر العلماء سلفاً وخلفاً، سواءً خشي العنت أو لم يخش ذلك. وكلام ابن عباس وما روي عن أحمد فيه، إنما هو لمن خشي العنت –وهو الزنا واللواط– خشيةً شديدةً وخاف على نفسه مِن الوقوع في ذلك، فأبيح له ذلك لتكسير شدة عنته وشهوته. وأما مِن فعل ذلك تلذذاً أو تذكراً أو عادةً بأن يتذكر في حال استمنائه صورةً كأنَّه يجامعها فهذا كله محرم، لا يقول به أحمد ولا غيره، وقد أوجب فيه بعضهم الحد. والصبر عن هذا مِن الواجبات لا مِن المستحبات».

وشيخ الإسلام من أعلم الناس بمواضع الإجماع. وكلامه له وزنه، خاصة في مسألة الترجيح في المذهب الحنبلي. إذ لا تقل ترجيحاته أهمية عن ترجيحات ابن قدامة، فضلاً عن أنها أقوى من ترجيحات المرداوي وابن مفلح وغيرهما.

ختان المرأة

ختان المرأة عادة فرعونية قديمة. وكانت البنات تُختن في مصر القديمة، كما يقول المؤرخ "سترابو". وقد يكون على الطريقة المتَّبعة في النُّوبة وبلاد السودان التي يسمُّونها: الختان الفِرْعَوْني. وقد نشرها المصريون القدامى في شرق إفريقيا. ويقول المؤرخون أنها عادة فرعونية قديمة نشأت في مصر في ما قبل زمن إبراهيم عليه السلام. مما يعني أن عادة ختان النساء نشأت قبل اختتان الرجال، باعتبار أول من اختتن من الرجال هو إبراهيم عليه السلام. ومن مصر انتشرت في حوض النيل ثم إلى شرق إفريقيا وصلت بشكل خفيف إلى الجزيرة العربية.

كما كانت المرأة تُختن عند العرب قبل الإسلام، وإن كان هذا نادراً. ومن أشهر من كانت تقوم بذلك "أمُّ أنمار" كما جاء في صحيح البخاري في قتْل حمزة. وقد كان هذا عاراً عند العرب وعيباً. جاء في صحيح البخاري (٤|١٤٩٥): خرج سباع فقال: هل من مبارز؟ فخرج إليه حمزة بن عبد المطلب t فقال: «يا سباع، يا بن أم أنمار مقطعة البظور، أتحاد الله ورسوله r؟». قال ابن حجر في فتح الباري (٧|٣٦٩): «العرب تطلق هذا اللفظ في معرض الذم».

والملاحظ أنها تنتشر عادة في بلدان حارة، حيث المبرر لها هو تخفيف شهوة المرأة. لكن إذا كان الاستئصال كلياً (أي في حال الختان الفرعوني، ويكون باستئصال البظر كله وأحياناً المشفرين كذلك!) فإنه يتسبب بالبرود الجنسي عند المرأة. ولهذا تجد حالات البرود الجنسي في تلك البلدان أضعاف غيرها. فختان النساء يشبه إلى حد بعيد الإخصاء عند الرجل (وهذا يكون باستئصال خصيتيه وأحياناً باستئصال قضيبه كذلك)، مع الفارق في أنه لا يقطع النسل (في ثلاثة أرباع الحالات) لكنه يقطع الشهوة. ولما أتى الإسلام كان ختان المرأة موجوداً عند بعض الأعراب، ولم يأت نهي صريح عنه ولا استحباب له. لكن هناك أوامر عامة في النهي عن بتر الأعضاء وعن تحريم تغيير خلق الله.

وقد روي أن النبي r قال لأم عطية —وكانت خافضة (أي ختانة للنساء)—: «اشتمي ولا تنهكي». ومعنى الحديث أي لا تستأصلي إلا جزءاً صغيراً من البظر. ويسمون هذا بالختان السني! مع أن هذا حديث ضعيف مضطرب، لا يصح من أي طريق.

أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق عبيد الله بن عمرو عن زيد بن أبي أسيد عن عبد الملك بن عمير عن الضحاك بن قيس: كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفض الجواري فقال لها رسول الله r: «يا أم عطية اخفضي ولا تنهكي فإنه أنضر للوجه وأحظى عند الزوج». ورواه الطبراني وأبو نعيم في المعرفة والبيهقي من هذا الوجه عن عبيد الله بن عمرو قال حدثني رجل (مجهول) من أهل الكوفة عن عبد الملك بن عمير به. وقال المفضل العلائي: سألت ابن معين عن هذا الحديث فقال: «الضحاك بن قيس هذا ليس بالفهري». أي خلافاً لعمل الحاكم وأبو نعيم، وهو أعلم منهما.

وقد اختلف فيه على عبد الملك بن عمير فقيل عنه كذا. وقيل عنه عن عطية القرظي قال كانت بالمدينة خافضة يقال لها أم عطية فذكره. رواه أبو نعيم في المعرفة. وقيل عنه عن أم عطية. رواه أبو داود في السنن، وأعله بمحمد بن حسان فقال: إنه مجهول ضعيف. وتبعه ابن عدي والبيهقي في تجهيله. وخالفهم عبد الغني بن سعيد فقال: هو محمد بن سعيد المصلوب.

وله طريقان آخران: الأول رواه البزار من حديث نافع عن عبد الله بن عمر رفعه «يا نساء الأنصار اختضبن غمسا، واخفضن ولا تنهكن، فإنه أحظى عند أزواجكن، وإياكن وكفران النعم». وفي إسناده مندل بن علي، وهو ضعيف. ورواه ابن عدي من حديث سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه. وفي إسناده خالد بن عمرو القرشي، وهو أضعف من مندل.

وأخرج الطبراني في المعجم الصغير (١|٩١ #١٢٢): حدثنا أحمد بن يحيى ثعلب النحوي حدثنا محمد بن سلام الجمحي حدثنا زائدة بن أبي الرقاد عن ثابت البناني عن أنس بن مالك أن النبي r، قال لأم عطية —ختانة كانت بالمدينة—: «إذا خفضت فأشمي ولا تنهكي، فإنه أسرى للوجه وأحظى عند الزوج». قال الطبراني: «لم يروه عن ثابت إلا زائدة، تفرد به محمد بن سلام».

أي أن الطبراني أعلّ الحديث بالتفرد. ومن المعلوم عند المتقدمين أن تفرد الثقة مردود فكيف بتفرد الضعيف؟! ومحمد بن سلام هذا ضعيف، قال عنه أبو خثيمة: «يكتب عنه الشعر، وأما الحديث فلا». وقد ذكر ابن حجر هذا الحديث من غرائبه في لسان الميزان (٥|١٨٢). وكذلك زائدة بن أبي الرقاد ضعيف كذلك. قال عنه البخاري: «منكر الحديث». أي تفرد بها اثنان من الضعفاء. وقد ذكر ابن عدي ذلك في الكامل (٣|٢٢٨).

والحديث الذي أخرجه الطبراني: «الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء». فهذا ضعيف جداً. ذكر ذلك ابن عدي في الكامل (١|٢٧٤) وابن حجر في لسان الميزان (١|٩٥). ولينظر تلخيص الحبير (٤|٨٣ #١٨٠٧). بل حتى الألباني ضعفه في سلسلته (#١٩٣٥). وما أحسن ما قاله ابن المنذر: «لَيْسَ فِي الْخِتَانِ خَبَرٌ يُرْجَعُ إِلَيْهِ، وَلا سَنَدٌ يُتَّبَعُ».

والدليل على التحريم أن الله قد حرم قطع أحد الأعضاء، ولو من الحيوان، فكيف بالإنسان؟ وختان النساء فكرة شيطانية دعا إليها إبليس، كما قال الله عز وجل: {إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا * لَّعَنَهُ اللهُ. وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا * وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا}. والتبتيك: هو التقطيع.

قال مخالفونا: هذا نزل في تحريم قطع أطراف الأنعام وتغيير خلق الله. فتأمل أخي الموحد كيف يحتقر الواحد من هؤلاء المرأة التي حملت به وأرضعته وربته، فيجعلها في مرتبة أسوء من مراتب الأنعام. نعوذ بالله من العقوق. والرد عليهم أن رسول الله r قد لعن "المغيرات خلق الله". فهن مشمولات بالآية ولا شك.

واحتجوا بما رواه مالك موقوفاً في موطأه عن أمنا عائشة قولها: إذا التقى الختان الختان فقد وجب الغسل. ولا حجة في هذا الحديث الصحيح على ذلك. لأن اللفظ هنا جاء من باب تسمية الشيئين أو الشخصين أو الأمرين باسم الأشهر منهما، أو باسم أحدهما على سبيل التغليب. ومن ذلك كلمات كثيرة في صحيح اللغة العربية منها العمران (أبو بكر عمر)، والقمران (الشمس والقمر) والنيران (هما أيضاً، وليس في القمر نور بل انعكاس نور الشمس

عليه) والعشاءان (المغرب والعشاء) والظهران (الظهر ، العصر)، والعرب تغلب الأقوى والأقدر في التثنية عادة ولذلك، قالوا للوالدين: (الأبوان) وهما أب وأم. وقد يغلبون الأخف نطقاً في العمرين (لأبي بكر وعمر) . أو الأعظم شأناً كما في قوله تعالى: {وما يستوي البحران هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج} فالأول النهر والثاني البحر الحقيقي، وقد يغلبون الأنثى في هذه التثنية ومن ذلك قولهم: (المروتان) يريدون جبلي الصفا والمروة في مكة المكرمة. وكل ذلك مشهور معروف عند أهل العلم بلسان العرب.

روى عبد الرزاق، عن ابن جريج: أخبرني محمد بن الحارث بن سفيان قال: «يقضي في شفر قبل المرأة إذا أوعب حتى يبلغ العظم نصف ديتها وفي شفريها بديتها إذا بلغ العظم فإن كانت عاقرا لا تحمل». قال ابن جريج: واجتمع لعمر بن عبد العزيز في ركب المرأة إذا قطع بالدية من أجل أنها تمتنع من لذة الجماع. قال ابن جريج: وأخبرني عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز قال: «اجتمع العلماء لأبي في خلافته على أن: في العفلة تكون من الضربة الدية كاملة».

والذي يدفع الدية هي الخافضة، لأن الفقهاء قد أجمعوا على أن العاقلة لا تحمل دية العمد، وإنما هي من مال الجاني. وأما الإثم فيشاركها فيه أهل البنت ومن أعان على تلك المعصية، وكذلك يشاركونها في التعزير. كذلك تدفع الخافضة مع الدية أيضاً، قيمة ما ألحقته بالبنت من عيب الرتق، أي ضيق الفرج. لأنه من العيوب الأربعة التي جعل الفقهاء للزوج الخيار إذا دخل على المرأة، وهو لا يعلم هذا العيب، فله الخيار في رفض الزواج.

وهذا كله عن الختان الفرعوني، أما ما يسمى بالختان السني (مع تحفظي على هذه التسمية) فليس فيه بتر أعضاء، ولا تنطبق عليه أدلة التحريم. وهو أشبه بالعملية التجميلية، وليس فيه الضرر الصحي كذلك.

اشتراط الولي في عقد النكاح

أخرج أبو داود والترمذي وغيرهم بإسنادٍ صحيحٍ متصل عن أبي موسى الأشعري t أن رسول الله r قال: «لا نكاح إلا بولي». وهذا صححه البخاري، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، والذّهلي، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي، وغيرهم. وذكر البعض بأنه على شرط البخاري ومسلم.

وقد أسرف بعض فقهاء الحنفية المتأخرين في تضعيف هذا الحديث بالإرسال، رغم أن إمامهم أبا حنيفة قد رواه موصولاً عن أبي إسحاق. وقد احتج به صاحبه محمد بن الحسن الشيباني، ولم نجد أحداً من متقدميهم ضعفه. على أن متأخريهم يزعمون أن الحديث المرسل حجة عندهم. فهو حجة عندهم كيفما روي.

وروى ابن جريج عن سليمان بن موسى الأموي عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله r: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل. ثلاث مرات. فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها. فإن تشاجروا، فالسلطان ولي من لا ولي له». سليمان بن موسى: وثقه بعضهم، ووثقه ابن معين عن الزهري. لكن قال عنه أبو حاتم: «في حديثه بعض الاضطراب». وقال البخاري: «عنده مناكير». وقال النسائي: «ليس بالقوي في الحديث». وقال ابن حجر: «فيه لين». فتفرد هذا بالرواية عن الزهري غير مقبول أبداً. فأين ذهب أصحاب الزهري الثقات في حديثٍ من أهمّ الأحاديث التي تُروى في النكاح والتي يحتاج إليها الناس؟ عدا أن سماعه من الزهري –لهذا الحديث– فيه خلاف.

وقيل أنه لم يتفرد، بل تابعه حجاج بن أرطأة، لكنه ضعيف مدلس ولم ير الزهري أصلاً باعترافه، كما في التهذيب. وتابعه جعفر بن ربيعة، لكن قال عنه أبو داود: «لم يسمع من الزهري». فرجع الحديث إلى ابن موسى! ولذلك اكتفى الترمذي بتحسينه، وهذا دلالة ضعف سنده. وقد صح عن الزهري وعن أمنا عائشة t خلاف ذلك، أي إجازة النكاح بغير رضى الولي.

وأخرج البخاري (#٤٨٤٣) ومسلم (#١٤١٩) من طرق عن يحيى بن أبي كثير، قال حدثنا أبو سلمة، قال حدثنا أبا هريرة أن رسول الله r قال: «لا تُنكَحَ الأيم حتى تُستَأمر، ولا تُنكَح البَكر حتى تُستأذَن». قالوا: «يا رسول الله، وكيف إذنها؟». قال: «أن تسكت». وقد روي كذلك بلفظ "الثيّب" بدلاً من "الأيم". ولعل أبو سلمة كان يروي الحديث بلفظ الأيم، والله أعلم. وسبب إعادة ذكر البكر –رغم أنها مشمولة بذكر الأيم– للتأكيد على أن إذنها قد يكون بسكوتها فقط، بينما لا يكفي السكوت للثيب. وكلاهما يجب أخذ إذنه.

وفي حديثٍ صحيحٍ آخر عند النسائي (٦ | ٨٤) من طرقٍ عن عبد الله بن الفضل، عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس مرفوعاً: «الأيم أحق بنفسها من وليّها، والبكر تستأذن في نفسها. وإذنها صماتها». رواه أكثر الرواة بهذا اللفظ. ورواه بعضهم بلفظ "الثيّب"، والظاهر أنه مرويٌّ بالمعنى. الأَيِّمُ في الأصل: «التي لا زوجَ لها، بِكْرًا كانت أَو ثَيِّبًا، مطلَّقة كانت أو مُتَوَفًّى عنها»، كما في "لسان العرب". ومنه قوله تعالى: {وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ...} (٣٢) سورة النور. لكن قال بعض العلماء أن المقصود هنا هي الثيب فقط.

واختلف العلماء في مسألة تزويج المرأة على مذاهب البالغة:

١– مذهب من قال بأن النكاح يستلزم موافقة الولي فحسب. أي للولي (وقيل الأب خصوصاً) تزويج المرأة لمن أراد: شاءت أم أبت. وأجمعوا على هذا في الصغيرة غير البالغة (عند من أجاز نكاحها، وهم الجمهور). على أن البعض قال بتخييرها عند البلوغ، قياساً على الجارية التي تخيَّر عند إعتاقها. وجعل بعضهم هذا الزواج القهري للبكر فحسب (بالغة كانت أم صغيرة).

وشذّ الحسن البصري وإبراهيم النخعي فأطلقاه في سائر النساء، وهو خلاف الحديث المرفوع المتفق عليه، فلعله لم يبلغهما. وقد روي عن إبراهيم خلاف ذلك، مما يدل على رجوعه. قال إسماعيل: «لا نعلم أحداً قال في الثيب بقول الحسن. وهو قول شاذ. فإن الخنساء زوجها أبوها

وهي ثيب، فكرهت ذلك، فرد رسول الله r نكاحه». قال ابن عبد البر: «وهو حديث مجمعٌ على صحته، و لا نعلم مخالفا له إلا الحسن».

هذا وقد جاءت الأحاديث الصحيحة المرفوعة في النهي عن إكراه المرأة البكر والثيب على الزواج ممن لا تقبل به. فلا يحل لمسلم يتقي الله ويؤمن بالله وما أنزل إلى رسوله r أن يفتي بهذا المذهب. وليُنظَر في صحيح البخاري (٥|١٩٧٤): «باب: لا ينكح الأب وغيره البكر أو الثيب إلا برضاها». وأخرج (#٤٨٤٥): من طريق مالك (وهي في الموطأ ٢|٥٣٥) عن عبد الرحمن بن القاسم، عن أبيه، عن عبد الرحمن ومجمع ابني يزيد بن جارية، عن خنساء بنت خِذام الأنصارية t: أن أباها زَوَّجَها —وهي ثيّب— فكرهت ذلك. فأتت رسول الله r، فردّ نكاحه. فلم يستفسر رسول الله r هل هي ثيب أم بكر؟ ولا استفصل عن ذلك. ولو كان الحكم يختلف بذلك، لاستفصل وسأل عنه. أو لأخبر بذلك أصحابه، ولم يبهم الأمر. وتأخير البيان —بغير حاجة— متعذّر. والحديث قد رواه سفيان الثوري (من رواية ابن المبارك) —كما في سنن النسائي الكبرى (٣|٢٨٢ #٥٣٨٢)— عن عبد الرحمن عن عبد الله بن يزيد بن وديعة عن الخنساء، فنصت بنفسها على أنها كانت بكراً، وليست ثيباً كما ذكر مالك. وسفيان الثوري هو في أعلى مراتب الحفظ، وهو أحفظ من مالك حتى أنه كان يقول (كما في تاريخ بغداد ٩|١٦٤): «مالك ليس له حفظ»، ويقصد مقارنة بطبقته من أئمة أهل الحديث الكبار. وقال الإمام يحيى بن معين —كما في تاريخ بغداد (٩|١٦٤)—: «سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: سفيان الثوري أحب إليّ من مالك في كلّ شيء. يعني في الحديث، وفي الفقه، وفي الزهد». وقد رواه يحيى بن سعيد عن القاسم، عن ابني يزيد مرسلاً (كما في سنن البيهقي، وأصله عند البخاري) ولم يذكر أنها ثيب، فخالف مالكاً في المتن والإسناد. انظر علل الدارقطني (١٥|٤٣٤ #٤١٢٨). وعبد الرحمن يقبل تعدد الأسانيد، فمن الممكن -إن كانت رواية مالك محفوظة- أن يكون روى مرة عن أبيه عن ابني يزيد، وروى مرة عن عبد الله عن الخنساء. ولا شك أن الخنساء أعرف بنفسها من ابني يزيد، فصح أنها كانت بكراً.

كما أن في إجبار المرأة على الزواج ممن تكره ظلمٌ وجورٌ لها. فكيف تُحرم من تحديد شريك حياتها وتُكْره على معاشرة من تبغض؟ وليس هناك ظلم مثل أن تغيب المرأة عن الاختيار الذي سيلزمها طوال الحياة.

٢- مذهب من قال بأن النكاح يستلزم موافقة الولي والمرأة معاً، على أن يباشر هو عقدة النكاح. فأجمعوا (إلا قولاً شاذاً للحسن) بأن الثيب لا يزوجها وليها بغير رضاها. وقال جمهور العلماء بأن البكر كذلك لا يزوجها وليها بغير رضاها. واحتجوا بحديث «لا تُنكَحَ الأيم حتى تُستَأمر، ولا تُنكَح البَكر حتى تُستأذَن» على ضرورة موافقة المرأة. مع العلم بأن كثيراً من العلماء جعلوا السلطان برتبة الولي (خاصة في حالة التنازع أو العضل).

٣- مذهب من قال بأن النكاح يستلزم موافقة المرأة فحسب، بشرط أن يباشر عقدة النكاح رجل. ولا عبرة بموافقة أقرب العصبة إليها. هذا طبعاً إن زوّجت نفسها بكفء. أما حديث «لا نكاح إلا بولي» فقد أوّلوا الولي بأنه مِن تولية المرأة من الرجال: قريباً كان منها أو بعيداً. وهذا معناه أنه لا يجوز للمرأة أن تتولى عقد نكاح نفسها -وإن أمَرَها وليها بذلك- ولا عقد نكاح غيرها، ولا يجوز أن يتولى ذلك إلا الرجال. واحتجوا بحديث «الأيم أحق بنفسها من وليّها».

وروى مالك في الموطأ (٢ | ٥٥٥): عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أن عائشة زوج النبي r زَوَّجَت حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير، وعبد الرحمن غائب بالشام. فلما قدم عبد الرحمن قال: «ومثلي يصنع هذا به؟ ومثلي يُفْتَاتُ عليه؟» (أي يُسبَق في تزويج بناته من غير أمره). فكلمت عائشة المنذر بن الزبير. فقال المنذر: «فإن ذلك بيد عبد الرحمن». فقال عبد الرحمن: «ما كنت لأرد أمراً قضيته». فقرت حفصة عند المنذر، ولم يكن ذلك طلاقاً. ورواه سعيد بن منصور في سننه (١ | ٤٢٩) عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد بنحوه. وكذلك رواه ابن أبي شيبة من هذا الطريق. وفيه أن عبد الرحمن غضب، وأن أمنا عائشة t غضبت من إنكاره.

ومن الأدلة المشهورة قصة زواج بحرية بنت هانئ من القعقاع بن شور، رغم معارضة أبيها الذي كان مسيرة يوم في البادية، وقد أجاز علي t ذلك النكاح. والقصة مشهورة رواها أبو قيس الأودي (جيد ربما خالف) عن هزيل بن شرحبيل (ثقة مخضرم) عن علي بن أبي طالب t. ورواها أبو إسحاق الشيباني (ثقة ثبت فقيه) عن بحيرة نفسها، وعن زوجها القعقاع، كلاهما. تجد أسانيدها في المحلى (٩ | ٤٥٤) ومصنف عبد الرزاق (٦ | ١٩٧).

وقد احتار الشافعية في كيفية رد هذه القصة. فقال البيهقي: «وهذا الأثر مختلف في إسناده ومتنه. ومداره على أبي قيس الأودي وهو مختلف في عدالته. وبحرية مجهولة». قلت: كلا ليس كذلك، فطرقه الصحيحة تشهد لبعضها البعض، وتقوي المتن الذي ذكرناه. وأما كثرة الطرق فهي تدل على شهرة القصة. وأما أبو القيس فلم يختلف أحد في عدالته وصدقه وصلاحه، وإنما انتقدوا له بعض الأحاديث التي خالف بها كحديث المسح على الجوربين. وهذا القصة فيها ما يدل على ضبطه، عدا عن موافقته لما رواه الشيباني عن بحرية (وقيل: بَحِيرَة) والقعْقاع.

أما قوله عن بحرية بأنها مجهولة (وقد سبقه بذلك الدارقطني)، فإن قصد برواية الحديث، فنعم ليست من رواة الحديث. وإنما هي تابعية جليلة معروفة، تزوجت اثنين من سادة قريش وصالحيهم. أبوها هو هانئ بن قبيصة بن هانئ بن مسعود بن أبي ربيعة، أحد سادة بني شيبان، وله خطبة شهيرة في موقعة ذي قار. وقد تزوجت أحد المبشرين بالجنة وأنجبت له عروة بن عبد الرحمن بن عوف القرشي. ثم تزوجت التابعي الجليل عبيد الله بن عمر بن الخطاب، حتى قتل في صفين مع معاوية، وكانت منحازة لعلي. فعادت إلى أهلها في الكوفة، وهناك تزوجت من القعقاع بن شور الشيباني في غيبة أبيها، قبل هروب القعقاع إلى معاوية. والقعقاع فارس مشهور، ويضرب به المثل في المجالسة، لقصة مشهورة عند معاوية. حتى قال فيه الشاعر:

ولا يشقى بقعقاعٍ جليس * وكنت جليس قعقاع بن شور

فالمقصود أن هؤلاء كلهم من المشاهير. وهذه القصة مشهورة كذلك. فمن المحال أن يرويها أبو إسحاق الشيباني وهو ثقة فقيه، وهي باطلة لم تحدث. لكن جاء في مصنفي عبد الرزاق وابن أبي شيبة ما يشعر بأن خالها هو الذي تولى عقدة النكاح، وهذا أقرب للصواب.

أما الاحتجاج بزواج الرسول r من أم سلمة t بغير ولي، مع توكيل طفلها بمباشرة العقد (كما فعل الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء ٢ | ٢٤٩) فهو مردود، لأن راوي القصة –وهو ابن أم سلمة– مجهول ليس فيه توثيق (بل حديثه منكر لمن تتبعه). ولو صحت، لكان فيها حجة قوية على أبي حنيفة الذي يجيز للمرأة تولي العقد بنفسها.

قال ابن حزم: وصح عن ابن سيرين في امرأة لا ولي لها فولت رجلا أمرها فزوجها، قال ابن سيرين: «لا بأس بذلك. المؤمنون بعضهم أولياء بعض». ومن طريق عبد الرزاق عن عبيد الله بن عمر عن نافع قال: «وَلّى عمر بن الخطاب ابنته حفصة أم المؤمنين ماله وبناته ونكاحهن، فكانت حفصة أم المؤمنين t إذا أردات أن تزوج امرأة أمرت أخاها عبد الله فيزوج». وعن عبد الرزاق عن ابن جريج أنه سأل عطاء عن امرأة نكحت بغير إذن ولاتها وهم حاضرون فقال: «أما امرأة مالكة أمر نفسها، إذا كان بشهداء، فإنه جائز بغير أمر الولاة». وقال أبو ثور: «لا يجوز أن تزوج المرأة نفسها، ولا أن تزوجها امرأة. ولكن إن زوجها رجل مسلم، جاز. المؤمنون أخوة بعضهم أولياء بعض». وهو مذهب الأوزاعي. وقال داود الظاهري (أبو سليمان): «البكر لا يزوجها إلا وليها، وأما الثيب فتولّي أمرها من شاءت من المسلمين ويزوجها، وليس للولي في ذلك اعتراض». قلت: وقال الزهري والشعبي عن التزويج بغير ولي: «إن كان كُفُؤاً جاز». أخرجه ابن أبي شيبة (٣ | ٤٥٧) عنهما بإسنادين صحيحين.

٤– مذهب من قال بأن النكاح يستلزم موافقة المرأة فحسب، ويجوز أن تعقد العقد بنفسها. وهذا هو مذهب أبي حنيفة (وقد خالفه صاحباه)، لكن مباشرة المرأة للعقد مكروه عنده. ويجوز للولي الاعتراض على غير الكفء. جاء في البحر الرائق (٣ | ١١٧): «إنما يطالب الولي بالتزويج، كيلا تنسب إلى الوقاحة. ولذا كان المستحب في حقها تفويض الأمر إليه. والأصل

هنا: أن كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه، يجوز نكاحه على نفسه. وكل من لا يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه، لا يجوز نكاحه على نفسه. ويدل عليه قوله تعالى {فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...} (٢٣٠) سورة البقرة. أضاف النكاح إليها. ومن السنة حديث مسلم: «الأيم أحق بنفسها من وليها». وهي من لا زوج لها: بكراً كانت أو ثيباً. فأفاد أن فيه حقَّين: (١) حقه وهو مباشرته عقد النكاح برضاها، (٢ حقها) وقد جعلها أحقّ منه. ولن تكون أحق إلا إذا زوّجت نفسها بغير رضاه». كما احتج أبو حنيفة بالقياس على البيع، فإنها تستقل به.

قال الحنفية: لا خلاف في أن المرأة البالغة العاقلة لها أن تتصرف في مالها بكافة التصرفات المالية من بيع وإيجار ورهن وغيرها. فيكون لها كذلك أن تتصرف في نفسها بالزواج. لأن الكلّ حقٌّ خالِصٌ لها. وإذا كان إعطاء المرأة هذا الحق يترتب عليه الخوف من لحوق الضرر بالولي، فقد تداركنا ذلك باشتراط الكفاءة فيمن تختاره المرأة زوجاً لها، محافَظَةٌ على كيان الأسرة وسمعتها.

ويرد عليهم ما أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣|١٠): حدثنا محمد بن خزيمة قال ثنا يوسف بن عدي قال ثنا عبد الله بن إدريس عن ابن جريج عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة t: أنها أنكحت رجلاً من بني أخيها، جاريةً من بني أخيها، فضربت بينهما بستر ثم تكلمت. حتى إذا لم يبق إلا النكاح، أمرت رجلاً فأنكح. ثم قالت: «ليس إلى النساء النكاح». قلت: و علة هذا الأثر كثرة تدليس ابن جريج، ولم يصرح بالسماع من عبد الرحمان. قال الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (٢|٢٤٩): «حديث ابن جريج فاسد. لأن أحمد بن حنبل يقول (في إسناده إلى ابن جريج): أُخبِرتُ عن عبد الرحمن بن القاسم، فصار من بينه وبين عبد الرحمن مجهولاً. والأخرى أن ابن إدريس يرويه عن ابن جريج عن عبد الرحمن بن القاسم عن عائشة مرسلاً، لم يذكر فيه عن أبيه».

ويرد عليهم ما أخرجه الشافعي في مسنده (٢|٢٨) عن ابن عيينة عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة t: «لا تُنْكِحُ (تُزَوِّجُ) المرأةُ المرأةَ. إنما البغيّ (الزّانية) تُنْكِحُ نفسَها». وقد روى

ابن أبي شيبة (٣ | ٤٥٨) عن ابن علية عن أيوب عن ابن سيرين بنحوه. ورواه عن أبي أسامة عن هشام عن ابن سيرين بنحوه. وأبو هريرة t من فقهاء الصحابة، وقد ولاه عمر t، وشرطه في الرجال معروف.

٥– مذهب من أجاز للمرأة أن تعقد العقد بنفسها، لكن بشرط موافقة الولي. وقد نسبوا هذا القول لأبي ثور، ولا يصح عنه، فهو لا يجيز للمرأة أن تعقد العقد بنفسها. فلعل هذا القول غلط لا يقول به أحد. والله أعلم.

وقد مزج بعض العلماء (كالشافعي بين هذه المذاهب)، والسبب هو الخلاف في علة الإجبار. فقد قال البعض –ومنهم أبو حنيفة كما قد سلف– بأن العلة هي البلوغ (قياساً على التملك المالي). فالصغيرة (بكراً كانت أم ثيباً) يجوز للأب إجبارها بدون أخذ رأيها (لأنه لا رأي لغير بالغ). فأما اليتيمة (الصغيرة) فهناك خلاف في جواز أن يجبرها غير الأب، إلا أني لا أعلم خلافاً في وجوب تخييرها عند بلوغها عند من أجاز ذلك النكاح. أما لو أجبرها الأب، فقد أجازوا النكاح واختلفوا في تخييرها عند بلوغها. أما الكبيرة فلا يجوز إجبارها (بكراً كانت أم ثيباً). هذا هو قول جمهور السلف، ومذهب أبي حنيفة ورواية عن أحمد، وهو اختيار شيخ الإسلام.

وقال البعض –ومنهم الشافعي– بأن العلة هي سبق الزواج (لأن المراد منه الخبرة). فيجوز للآباء فقط إجبار البكر (صغيرة كانت أم كبيرة)، ولا يجوز للأب إجبار الثيّب (صغيرة كانت أم كبيرة). والبعض ألحق الجدّ بالأب. فإن لم يكن للأب ولاية (كأن يكون كافراً أو يكون ميتاً) فقد أجمع المسلمون على أنه يجب تخييرها. قال شيخ الإسلام: «البكر البالغ ليس لغير الأب والجد تزويجها بدون إذنها بإجماع المسلمين. فأما الأب والجد فينبغي لهما استئذانها».

وخلاصة القول في هذا الموضوع: أنه لا خلاف بين العلماء في إجبار البكر الصغيرة (إلا عند ابن شبرمة)، ولا خلاف بينهم في عدم إجبار الثيب الكبيرة (إلا عند الحسن)، واختلفوا في غير ذلك اختلافاً بيناً. وأصح الأقوال أنه يجوز تزويج الصغيرة من قبل أقرب العصبة لها، من غير أخذ رأيها، لكن لا يجوز الدخول بها حتى البلوغ، حيث تخيّر، فإن قبلت جاز للزوج الدخول بها، وإلا كان ذلك طلاقاً. ولا يجوز إجبار الكبيرة على الزواج من أحد (بكراً كانت أم ثيباً). ولا تتولى بنفسها إنشاء العقد، ولكن توكل رجلاً. ولا يشترط موافقة أقرب العصبة لها إن زوجت نفسها كفء (والكفاءة تكون في الدين فقط، لا في اللون ولا في العرق ولا في المال). فإن لم يكن كفأً لها، كان لا بد من موافقة أقرب العصبة لها. فإن اشتجروا رفعوا أمرهم إلى السلطان. ومن يتوكل على الله فهو حَسبُه.

اشتراط بلوغ المرأة قبل الدخول بها

لا يخفى بأن زواج الصغار لا يخلو من محاذير صحية، لأن أجهزتهم التناسلية لا تكون مهيأة للجماع بعد، كما أن الصغار لا يكونون مهيئين نفسياً لممارسة الجنس، وبخاصة البنت الصغيرة التي يغلب أن تتضرر جسدياً ولاسيما إذا كان زوجها رجلاً كبيراً! فقد يسبب جماعها مضاعفات نفسية وجسدية سيئة ترافقها طوال حياتها وتؤثر في مستقبلها الجنسي. ولهذا ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الزوجة الصغيرة التي لا تحتمل الوطء لا تُسلَّم إلى زوجها حتى تكبر وتصبح في سن تتحمل فيه الوطء، حتى وإن كان الزوج عاقلاً أميناً وتعهد ألا يقربها، لأن هيجان الشهوة فيه قد يحمله على وطئها فيؤذيها.

ونحن بدورنا ننصح من الوجهة الطبية بعدم الزواج قبل البلوغ على أقل تقدير لأن البلوغ مؤشر فطري يدل على أن الجسم أصبح مهيأً لممارسة الجنس، كما أن الإنسان بالبلوغ يصل إلى درجة مقبولة من الوعي الاجتماعي الذي يساعده على تكوين الأسرة. علماً بأن معظم القوانين المعمول بها في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية تمنع الزواجَ قبل سِنِّ الرُّشْدِ، أو سنِّ ثماني عشرة سنة. وإن كانت المرأة —عادة— قادرة على الزواج قبل ذلك السن.

ويختلف سن بلوغ المرأة حسب العرق وحسب المناخ. فمعروف أنه في المناطق الحارة، تبلغ المرأة وعمرها تسع سنين، كما هي الحال في كثير من مناطق جزيرة العرب. وأما في المناطق القطبية الباردة، فتتأخر حتى سن ٢١ كما هي الحال عند الأسكيمو. قال الترمذي: قالت عائشة: «إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة». قال البيهقي (١|٣١٩): «تعني —والله أعلم—: (إذا بلغت الجارية تسع سنين) فحاضت فهي امرأة». والمقصود أن هذا أدنى سن للأنثى لتبلغ وتصير امرأة بالغة. وهذه هي الحال مع أمنا عائشة t. إذ أخرج البخاري (٥|١٩٧٣) عن عائشة t: «أن النبي t تزوجها وهي بنت ست سنين، وأُدْخلت عليه وهي بنت تسع، ومكثت عنده تسعاً». وفي رواية أخرى: وزُفَّتْ إليه وهي بنت تسع سنين و لُعَبُهَا معها، ومات عنها وهي بنتُ ثمانَ عشرة.

وهذه هي العادة في كثير من بلاد العرب: قال الإمام الشافعي —كما في سير أعلام النبلاء (١٠|٩١)—: «رأيت باليمن بنات تسع يحضن، كثيراً». يقصد: رأيت باليمن الكثير من البنات يحضن في سن التاسعة. وروى البيهقي (١|٣١٩) عن الشافعي قال: «أعجل من سمعت به من النساء يحضن: نساء بتِهامة يحضن لتسع سنين». وقال الشافعي كذلك: «رأيت بصنعاء: جَدَّةٌ بنت إحدى وعشرين سنة! حاضت ابنة تسع، وولدت ابنة عشر، وحاضت البنت ابنة تسع، وولدت ابنة عشر». ويذكر مثل هذه الأخبار عن الحسن بن صالح وعن عباد بن عباد المهلبي وعن ابن عقيل وغيرهم. انظر التحقيق في أحاديث الخلاف (٢|٢٦٧).

تزويج النساء بمجرد العقد عليها جائزٌ عند أكثر العلماء، لقوله تعالى في سورة الطلاق: {واللائي يئسن من المحيض من نسائكم —إن ارتبتم— فعدتهن ثلاثة أشهر، واللائي لم يحضن. وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن. ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا}. فقوله {واللائي لم يحضن} دليلٌ على جواز الزواج من امرأة ليست بحائض. وشذ أحد فقهاء العراق، فقال بعدم جواز العقد.

قال ابن شبرمة: إنه لا يزوج الصغير والصغيرة حتى يبلغا، لقوله تعالى {حتى إذا بلغوا النكاح}. فلو جاز التزويج قبل البلوغ، لم يكن لهذا فائدة. ولأن ثبوت الولاية على الصغيرة، لحاجة المولى عليه. حتى أن فيما لا تتحقق فيه الحاجة، لا تثبت الولاية، كالتبرعات. ولا حاجة بهما إلى النكاح، لأن مقصود النكاح طبعاً هو قضاء الشهوة وشرعاً النسل. والصغر ينافيهما. ثم هذا العقد يعقد للعُمر، وتلزمهما أحكامه بعد البلوغ. فلا يكون لأحد أن يلزمهما ذلك، إذ لا ولاية لأحد عليهما بعد البلوغ.

وهذه الحجج التي ذكرها ابن شبرمة –رحمه الله– كلها حجج قوية صحيحة. لكن يرد عليها أن الكلام عن جواز العقد، وليس الدخول. فإذا مات الرجل، ورثته زوجته الطفلة. لكن لا يجوز الدخول عليها، حتى تبلغ لما فيه من إيذاء لها، ولكون الدخول على غير البالغة مناف لغرض النكاح كما أوضح ابن شبرمة. ولهم في رسول الله r أسوة حسنة، كما تقدم في قصته مع أمنا عائشة t. وأما أن الولي لا يملك أن يلزمها بزواج يمتد لبعد النكاح، فصحيح. ولذلك يجب تخيير المرأة عند بلوغها، إن كانت تريد البقاء معه أم لا.

لبس المرأة للثياب الضيقة

لم يثبت في النهي الصريح عن اللباس الضيق للمرأة حديث. ولعل من أقوى ما ورد في الباب ما رواه الإمام أحمد (٥|٢٠٥ #٢٢١٢٩،٢٢١٣١) وغيره من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل عن ابن أسامة بن زيد أن أباه أسامة قال كساني رسول الله r قبطية كثيفة كانت مما أهداها دحية الكلبي، فكسوتها امرأتي. فقال لي رسول الله r: «مالك لم تلبس القبطية؟» قلت: «يا رسول الله، كسوتها امرأتي». فقال لي رسول الله r: «مرها فلتجعل تحتها غِلالة إني أخاف أن تصف حجم عظامها». قال الشوكاني في نيل الأوطار: «القباطي ثياب رقاق لا تستر البشرة عن رؤية الناظر بل تصفها».

وهذا الحديث هو من رواية ابن عقيل عن محمد بن أسامة بن زيد، والأول وصف بسوء الحفظ خاصة لما كبر، والثاني مجهول كما ذكر بعض الأئمة كالدارقطني. وقد وثقه من لا يُعبئ بتوثيقه لميله لتوثيق المجاهيل من التابعين كابن سعد وابن حبان. والحديث ضعيفٌ ليس بحجة.

وله شاهد عند أبي داود (#٤١١٦) والحاكم (٤|١٨٧) والبيهقي (٢|٢٣٤) عن عباس بن عبيد الله (وقيل عبد الله) بن عباس بن عبد المطلب حدثه عن خالد بن يزيد بن معاوية عن دحية بن خليفة قال: بعثه رسول الله r إلى هرقل. فلما رجع أعطاه رسول الله r قبطية فقال: «اجعل صديعها قميصاً، وأعط صاحبتك صديعاً تختمر به». فلما ولى دعاه قال: «مرها تجعل تحته شيئاً لئلا يصف».

وفيه عدة علل منها الانقطاع بين خالد بن يزيد ودحية. ومنها عباس بن عبيد الله مجهولٌ لم يوثقه غير ابن حبان، وقال ابن القطان الفاسي: «لا يُعرف حاله». ومنها موسى بن جبير ففيه جهالة. وقد وثقه ابن حبان، والذهبي في "الكاشف" (وقد كتبه في أول الطلب). وأما في تهذيب السنن للبيهقي فقال الذهبي: «يخطىء ويخالف». وقال عنه ابن حجر: «مقبول». وقد

روى البيهقي (٢ | ٢٣٤) أثراً موقوفاً على عمر يشهد لما سبق. وإسناده ضعيف: فيحي بن أيوب فيه كلام، وكذلك عبد الله بن أبي سلمة لم يدرك عمر t.

فهذه الأسانيد شديدة الضعف لا تتقوى. ويبقى الأصل فيها الإباحة. هذا بالنسبة للباس الذي تلبسه عادة، وإلا فاللباس الذي يُحجّم العورة ويلاصق الجلد محرم أمام الأجانب. وقال بعض المتشددين بوجوب أن يكون ثوب المرأة فضفاضاً لدرجة حيث لا يظهر إن كانت المرأة نحيفة أم بدينة! وهذا قولٌ بلا دليل، بل هو مخالف للأدلة الشرعية. ومهما كان الثوب واسعاً وفضفاضاً، فلابد أن يصف جسد المرأة. كما قال عمر t لأمنا سودة: «قد عرفناك يا سَوْدة». والقصة في الصحيحين. وقال ابن حجر في فتح الباري (١ | ٢٤٩): «نزل الحجاب فتسترن (أي أمهات المؤمنين) بالثياب. لكن كانت أشخاصهن ربما تتميز. ولهذا قال عمر لسودة —في المرة الثانية— بعد نزول الحجاب: "أما والله ما تخفين علينا"».

والبعض استنبط التحريم من ذكر الجلباب في سورة النور. وهذا ليس بحجة إذ ليس الجلباب بالضرورة هو الثوب الفضفاض. بل ذكر العلامة ابن منظور في "لسان العرب" معانٍ كثيرة مختلفة لهذه الكلمة، مع عدة أمثلة. وذكر بعض هذه المعاني النووي وابن حجر في شرحهما للصحيح. وإذا تطرق الاحتمال سقط الاستدلال. والأظهر في القرآن والحديث استخدامه بمعنى الخمار وليس الثوب، والله أعلم.

بقي الحديث المشهور: «صنفان من أهل النار لم أرَهُما: قومٌ معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ مُمِيلاتٌ مَائِلاتٌ رُءُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ البُخْتِ المائِلَةِ لا يَدخُلن الجنة ولا يجِدْنَ ريحها...». قال ابن عبد البر في "التمهيد" (١٣ | ٢٠٤): «وأما معنى قوله: "كاسيات عاريات" فإنه أراد اللواتي يلبسن من الثياب الشيء الخفيف الذي يَصِفُ ولا يستر. فهن كاسيات بالاسم عاريات في الحقيقة، مائلات عن الحق مميلات لأزواجهن عنه...».

وهذا فهم بعيد. فإن التعري في معاجم اللغة هو نزع الثياب والتجرد منها. ومعنى قوله: "كاسيات عاريات" أي أنهن كاسيات من الثياب عاريات من التقوى. قال الله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللّهِ

لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ} (٢٦) سورة الأعراف. وقوله: {... فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ...} (٢٢) سورة الأعراف. وقوله: {... يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا...} (٢٧) سورة الأعراف. فالمقصود من اللباس هو أن يغطي السوءة، وهي العورة المغلظة. فإذا اللباس لم يغطي العورة، لم يعد لباساً في الحقيقة. ومقصود الشارع من الأمر باللباس هو: الستر وإخفاء ما يثير أعين الرجال إلى النظر. فإذا كان اللباس ضيقاً جداً يجسّم العورة، فهو مما يثير الشهوة، ويجب اجتنابه.

قال ابن العربي: «وإنما جعلهنّ كاسيات لأن الثياب عليهنّ، وإنما وصفهنّ بأنهنّ عاريات لأن الثوب إذا رَقَّ يصفهنّ، ويبدي محاسنهنّ. وذلك حرام». قال القرطبي: «هذا أحد التأويلين للعلماء في هذا المعنى. والثاني: أنهنّ كاسيات من الثياب عارِياتٌ من لباس التّقْوَى الذي قال الله تعالى فيه: {وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ}. وأنشدوا:

إذا المرء لم يلبس ثياباً من التُّقَى * تقلّب عُرْيَاناً وإن كان كاسِيا

وخيُر لباس المرء طاعةُ ربِّه * ولا خيرَ فيمن كان لِلَّه عاصِيا».

وسرد القرطبي أدلة أخرى، ثم قال: «قلت: هذا التأويل (الثاني) أصح التأويلين. وهو اللائق بهنّ في هذه الأزمان، وخاصّةً الشباب، فإنهنّ يتزيّن ويخرجن متبرّجات. فهُنَّ كاسيات بالثياب عاريات من التّقْوَى حقيقة، ظاهراً وباطناً، حيث تُبْدِي زينتها، ولا تبالي بمن ينظر إليها، بل ذلك مقصودهنّ. وذلك مشاهَدٌ في الوجود منهنّ. فلو كان عندهنّ شيء من التقوى لما فعلن ذلك، ولم يعلم أحد ما هنالك. ومما يقوي هذا التأويل ما ذكر من وصفهنّ في بقيّة الحديث في قوله: «رؤوسهنّ كأسنمة البُخْت». والبُخْت ضرب من الإبل عظام الأجسام، عظام الأسنمة. شبَّه رؤوسهنّ بها لما رفعن من ضفائر شعورهنّ على أوساط رؤوسهنّ. وهذا مشاهد معلوم، والناظر إليهنّ ملوم...».

نظر الرجل للنساء

أخرج البخاري في صحيحه (٢|٥٥١ #١٤٤٢) و مالك في الموطّأ (١|٣٥٩): عن ابن شهاب الزهري عن سليمان بن يسار عن عبد الله بن عباس t قال: كان الفضل رديف النبي r. فجاءت امرأة من خثعم، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه. فجعل النبي r يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر. فقالت: «يا رسول الله. إن فريضة الله على عباده في الحج. أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟». قال: «نعم». وذلك في حجة الوداع.

وأخرج البخاري في صحيحه (٥|٢٣٠٠ #٥٨٧٤): حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سليمان بن يسار أخبرني عبد الله بن عباس t قال: أردف رسول الله r الفضل بن عباس يوم النحر خلفه على عجز راحلته. وكان الفضل رجلاً وضيئاً. فوقف النبي r للناس يفتيهم، وأقبلت امرأة من خثعم وضيئة تستفتي رسول الله r. فطفق الفضل ينظر إليها، وأعجبه حسنها. فالتفت النبي r –والفضل ينظر إليها– فأخلف بيده، فأخذ بذقن الفضل فعدل وجهه عن النظر إليها. فقالت: «يا رسول الله. إن فريضة الله في الحج على عباده، أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستوي على الراحلة، فهل يقضي عنه أن أحج عنه؟». قال: «نعم».

وأخرج أحمد و الترمذي من طريق سفيان عن عبد الرحمن بن الحارث بن عياش بن أبي ربيعة (قليل الحديث، ليس بالقوي) عن زيد بن علي عن أبيه عن عبيد الله بن أبي رافع عن عن علي بن أبي طالب t: أن رسول الله r أردف الفضل ثم أتى الجمرة فرماها، ثم أتى المنحر. فقال هذا المنحر ومنى كلها منحر. واستفتته جارية شابة من خثعم فقالت: «إن أبي شيخ كبير قد أدركته فريضة الله في الحج، أفيجزئ أن أحج عنه؟». قال: «حجي عن أبيك». قال ولوى عنق

الفضل، فقال العباس: «يا رسول الله. لم لويت عنق ابن عمك؟». قال: «رأيت شاباً وشابة، فلم آمن الشيطان عليهما».

وأخرج مسلم في صحيحه من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله حديثاً طويلاً فيه أن رسول الله r: «أردف الفضل بن عباس –وكان رجلا حسن الشعر أبيض وسيماً– . فلما دفع رسول الله r، مرت به ظعن (أي نساء) يجرين. فطفق الفضل ينظر إليهن. فوضع رسول الله r يده على وجه الفضل، فحوّل الفضل وجهه إلى الشق الآخر ينظر، فحول رسول الله r يده من الشق الآخر على وجه الفضل، يصرف وجهه من الشق الآخر ينظر».

قال الإمام ابن بطال: «في الحديث الأمر بغض البصر خشية الفتنة، ومقتضاه أنه إذا أمنت الفتنة لم يمتنع. ويؤيده أنه r لم يحول وجه الفضل، حتى أدمن النظر إليها لإعجابه بها، فخشي الفتنة عليه. وفيه مغالبة طباع البشر لابن آدم، وضعفه عما ركب فيه من الميل إلى النساء والإعجاب بهن. وفيه دليل على أن نساء المؤمنين ليس عليهن من الحجاب ما يلزم أزواج النبي r، إذ لو لزم ذلك جميع النساء لأمر النبي r الخثعمية بالاستتار، ولما صرف وجه الفضل. وفيه دليل على أن ستر المرأة وجهها ليس فرضاً، لإجماعهم على أن للمرأة أن تبدي وجهها في الصلاة ولو رآه الغرباء، وأن قوله]قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم[على الوجوب في غير الوجه».

واعترض بعض العلماء على ذلك بوجوه:

١– قال ابن حجر: «وفي استدلاله بقصة الخثعمية لما ادعاه نظر، لأنها كانت محرمة». قال الشيخ الألباني: «ولا يخفى على أهل العلم أن هذا الجواب إنما يستقيم لو كان لا يجوز للمحرمة أن تغطي وجهها بالسدل عليه. وهذا مما لا يقول به الحافظ أو غيره من العلماء. فرده مردود». والحق ما قاله الألباني، فلو كان ستر الوجه فرضاً لكان أمرها رسول الله r بأن تسدل على وجهها، وهو جائز للمحرمة –عند الحاجة– باتفاق العلماء. قال ابن حزم في المحلى (٣ | ٢١٨)

بعد أن ذكر هذا الحديث: «فلو كان الوجه عورة يلزم ستره لما أقرها عليه السلام على كشفه بحضرة الناس، ولأمرها أن تسبل عليه من فوق. ولو كان وجهها مغطى ما عرف ابن عباس أحسناء هي أم شوهاء. فصح كل ما قلناه يقينًا». مع أن الشيخ الألباني قد رجح بأنها لم تكن محرمة بل متحللة.

٢– قال أحد المعاصرين: «ليس فيه امرأة كانت سافرة بوجهها. فيحتمل أن ابن عباس أراد حسن قوامها وقدّها و وضاءة ما ظهر من أطرافها»!! قلنا ما نفاه صاحب هذا القول في أول كلامه أثبته في آخره. فإن «الأطراف من البدن هي اليدان والرجلان والرأس» كما في القاموس. ومثيله حديث «إذا سجد العبد سجد معه سبعة أطراف: وجهه وكفاه...». ويشهد لذلك ما رواه أبو يعلى بإسناد قواه ابن حجر من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: «كنت ردف النبي r، وأعرابي معه بنت له حسناء. فجعل الأعرابي يعرضها لرسول الله r رجاء أن يتزوجها. وجعلت ألتفت إليها، ويأخذ النبي r برأسي فيلويه، فكان يلبي حتى رمى جمرة العقبة». فكأن الأعرابي أراد من ابتنته أن تسأل حتى يراها رسول الله r. فلا شك أنها كانت كاشفة لوجهها. عدا ما في الحديث في الصحيحين من دلالةٍ ظاهرة.

٣– قال أحد المعاصرين: «وإن كان الفضل قد رأى وجهها فرؤيته لا تدل على أنها كانت مستديمة لكشفه». قلنا هذه مكابرة أمام النص الصريح. ففي لفظ مالك والبخاري «فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه». فجملة "ينظر يلتفت" تفيد استمرار الفعل كما هو معلومٌ في لغة العرب. وفي لفظ آخر للبخاري «فطفق الفضل ينظر إليها، وأعجبه حسنها. فالتفت النبي r –والفضل ينظر إليها». وفي لفظ مسلم أن ابن عباس حاول النظر إليها –ومن معها من النساء– عدة مرات.وكلمة "طفق" معناها: استمر ينظر، كقوله تعالى:]فطفق مسحاً بالسوق والأعناق[، وقوله:]وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة[(الأعراف:٢٢). ومثله في البخاري في قصة اغتسال موسى عليه السلام وحده: «فطفق بالحجر ضرباً». وفيه أيضاً في حديث الهجرة: «فطفق أبو بكر يعبد ربه».

٤– قال أحد المتأخرين عن الحديث أنه قد قبل نزول الأمر بإدناء الجلابيب!! قلت هذا تقولٌ بغير علمٍ لا يجوز في الدين. وإنما آية الحجاب في سورة الأحزاب نزلت في السنة الخامسة، ونزلت سورة النور في السادسة. أما هذه الحادثة فقد حدثت في حجة الوداع كما في حديث البخاري ومالك. فلا ينسخها إذا شيء.

قال الحافظ ابن القطان –رحمه الله– في كتابه (٢|٥٣): «وقد قدمنا في مواضع أن إجازة الإظهار، دليلٌ على إجازة النظر. فإذا نحن قلنا: يجوز للمرأة أن تبدي وجهها وكفيها لكل أحدٍ على غير وجه التبرُّج من غير ضرورة، لكون ذلك مما ظهر من زينتها، ومما يشق تعاهده بالستر في حال المهنة، فقد جاز للناس النظر إلى ذلك منها. لأنه لو كان النظر ممنوعاً مع أنه يجوز لها الإبداء، كان ذلك معاونةً على الإثم، و تعريضاً للمعصية، وإيقاعاً في الفتنة، بمثابة تناول الميتة للآكل غير مضطر! فمن قال من الفقهاء بجواز الإبداء، فهو غير محتاج إلى إقامة دليلٍ على جواز النظر. وكذلك ينبغي أن يكون من لم يجز للمرأة الإبداء والإظهار، غير محتاجٍ إلى إقامة الدليل على تحريم النظر. وقد قدمنا أنه جائز للمرأة إبداء وجهها وكفيها، فإذاً النظر إلى ذلك جائز، لكن بشرط أن لا يخاف الفتنة وأن لا يقصد اللذة. وأما قصد اللذة، فلا نزاع في التحريم». هذا وقد نقل الفقيه المالكي ابن محرز اتفاق العلماء على جواز النظر لوجه المرأة بدون شهوة، وخالفه بعضهم.

هذا بالنسبة إلى المرأة المسلمة. أما المرأة الذمية (أي غير المسلمة) فيقول الإمام سُفيان الثوْري –رحمه الله–: «لا بَأْس بِالنَّظَرِ إِلَى زِينَة نِسَاء أَهْل الذِّمَّة. وَإِنَّمَا نُهِيَ عَنْ ذَلِكَ لِخَوْفِ الْفِتْنَة لا لِحُرْمَتِهِنَّ». (تفسير ابن كثير: ٣|٨٥٥). واستدل بقوله تعالى {وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ}، وقوله {ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ}. أي إذا فعلن ذلك، عُرِفن أنهن حرائر لسن بإماءٍ ولا عواهر.

بيان طهارة المذي

أنواع السوائل التي يصدرها الجهاز التناسلي عند الرجل:

أولاً: المني. وللمني ثلاث علامات:

١) أن يخرج دفقاً. ولا يشترط بالنسبة للنائم أن يخرج دفقاً بلذة لأن النائم لا يشعر، والدليل على ذلك حديث أم سلمة (المتفق عليه) حين سألت النبي r عن المرأة ترى في منامها ما يراه الرجل هل عليها غسل؟ قال: نعم إذا رأت الماء. وعلى هذا فإذا خرج المني من النائم، وجب عليه الغسل.

٢) رائحته: فإذا كان يابساً فإن رائحته تكون كرائحة البيض، وإذا كان غير يابس فرائحته تكون كرائحة الطين واللقاح.

٣) فتور البدن بعد خروجه.

ثانياً: المذي. سائل أبيض لزج رقيق، يخرج عند الملاعبة أو تذكر الجماع أو إرادته، وقد يخرج بدون علم الإنسان.

ثالثاً: الودي. سائل أبيض يخرج قبل البول أو بعده في أيام البرد، وهو نجس موجب للوضوء.

اختلف الفقهاء في حكم المني وحكم المذي. أما المني فالجمهور على أنه طاهر غير نجس. وأما المذي فالجمهور على أنه نجس. وذهب بعض الفقهاء إلى طهارة المذي.

والثابت علمياً أن المذي هو من إفرازات الجهاز التناسلي وليس البولي. وبالتالي فإن الأولى القول بطهارته قياساً على المني. أما عند المرأة فإن الأمر واضح لأنه يخرج من الفرج وليس من

مخرج البول. وأما عند الرجل فالغدد التي تفرز المذي موجودة في القضيب في المجرى البولي التناسلي المشترك. لكن الذي يحدث عند الانتصاب هو أن غدة البروتستات تمنع البول تماماً من الدخول إلى هذا المجرى. ويبدأ عمل هذه الغدد في تلك اللحظة بإفراز المذي، وهو سائل شفاف شديد اللزوجة. وتفيد قلويته الخفيفة في التخلص من أي بقايا لحامض البول في المجرى، حيث أن الحامض يقتل النطف المنوية بسرعة. لكن هذا ليس له أهمية حقيقية لأن هذه البقايا البولية قليلة جداً، في مقابل السائل المنوي الذي يخرج بكمية كبيرة وبسرعة عالية. على أن المذي له فائدتان مهمتان عند الرجل والمرأة:

١- ترطيب الأعضاء الجنسية لتسهيل الجماع.

٢- تساعد -عندما يختلط بالمني- على التصاق النطف بالرحم. حيث أن المذي هو الذي يكسب المني لزوجته المعروفة.

فالمني هو خليط من عدة مواد، منها المذي نفسه. ونحن لا نتكلم عن استحالة من مادة لأخرى، لكن عن خلط بين مادتين أو عدة مواد. فإن كانت إحداهما نجسة كان الخليط نجساً. والمني يدخل في تركيبه المذي الذي يعطيه لزوجته، ويدخل في تركيبه عدة إفرازات أخرى إضافة للنطاف (المتولد من الخصيتين). والمذي هو الذي يعطي المني لزوجته المعروفة.

والفقهاء الذين يقولون بطهارة المني متناقضون في تلك الحالة، لأن الثابت المعروف أن المذي هو من مكونات المني. فقولهم بنجاسة المذي يلزمه القول بنجاسة المني، وإلا كان التناقض. والأدلة التي استفادوها لإثبات طهارة المني، تستعمل هنا للمذي كذلك. وهو أولى بالطهارة لمن ثبتت عنده طهارة المني.

واحتجوا بأن سائر العلماء قد أجمعوا على نجاسة المذي، كما زعم النووي والشوكاني. وجوابنا هو قول الإمام أحمد في رواية ابنه عبد الله: «من ادعى الإجماع فهو كاذب! لعل الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي والأصم (إمامي المعتزلة). ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم

يبلغنا خلافهم». فما بالك لو علمت أن القائل بطهارة المذي هو الإمام أحمد بن حنبل نفسه؟ هل يقول مدعوا الإجماع أن إمام أهل السنة في زمانه كافر أو ضال؟!

والقول عن الإمام أحمد بن حنبل في طهارة المذي، صححه ابن عقيل الحنبلي، واختاره أبو الخطاب في "خلافه"، وقدّمه ابن رزين في "شرحه"، وجزم في "نهايته" و"نظمها". انظر على سبيل المثال "المغني"، و"المحرر في الفقه" (١|٦)، و"الإنصاف" (١|٣٣٠)، وكثيرٌ من مراجع الحنابلة. لكن لما أعجزتهم الحجة والبرهان، ادعوا الإجماع في أمرٍ قد عرفوا فيه الخلاف!

قال شيخ الإسلام في شرح العمدة (ص ١٠٤): «أما المذي، فيُعفى عنه في أقوى الروايتين، لأن البلوى تعمّ به ويشقّ التحرّز منه. فهو كالدم، بل أولى، للاختلاف في نجاسته والاجتزاء عنه بنضحه. وكذلك المني، إذا قلنا بنجاسته. وأما الودي، فلا يعفى عنه في المشهور عنه كالبول. وأما الدم، فيعفى عن يسيره رواية واحدة». فانظر كيف نقل الاختلاف في نجاسته وعلل ذلك.

قال ابن قدامة في المغني (١|٤١٣): «وروي عن أحمد –رحمه الله– "أنه (أي المذي) بمنزلة المني" (أي كلاهما طاهر). قال –في رواية محمد بن الحكم– إنه سأل أبا عبد الله (الإمام أحمد) عن المذي أشد أو المني؟ قال (الإمام): "هما سواء: ليسا من مخرج البول، إنما هما من الصلب والترائب، كما قال ابن عباس: هو عندي بمنزلة البصاق والمخاط". وذكر ابن عقيل نحو هذا. وعلّل بأن المذي جزء من المني، لأن سببهما جميعا الشهوة، ولأنه خارج تحلله الشهوة أشبه المني».

قال ابن حجر في الفتح: «وخرج ابن عقيل الحنبلي من قول بعضهم: "إن المذي من أجزاء المني" رواية بطهارته. وتعقب بأنه لو كان منياً لوجب الغسل منه». قلت: هذا تعقبٌ ضعيفٌ لأنه لم يقل أحدٌ أن المذي كالمني، وإنما المذي جزء من أجزاء المني. فالقول بطهارة المني يقتضي القول بطهارة أجزاءه ومنها المذي. أما إيجاب الغسل من المني فلا يفيد الغسل من المذي، لأنه

مجرد جزء منه وليس كله. مع العلم أن ابن عقيل ليس أوّل من علّل بهذا، بل سبقه أبو حفص البرمكي –وهو أقدم منه– إذ نقل عنه ابن القيم في بدائع الفوائد (٤|٨٩٢): «يجزئ في المذي النضح لأنه ليس بنجس، لقوله r: "ذاك ماء الفحل، ولكل فحل ماء". فلما كان ماء الفحل طاهراً –وهو المني–، كان هذا مثله، لأنهما ينشآن من الشهوة».

فإن لم يعجبك قول هؤلاء العلماء فما تقول بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب t، وفقيه التابعين سعيد بن المسيب؟ فقد أخرج مالك في الموطأ في "باب الرخصة في ترك الوضوء من المذي" (١|٤١): عن يحيى بن سعيد (ثبت فقيه) عن سعيد بن المسيب أنه سمعه ورجل يسأله، فقال: إني لأجد البلل وأنا أصلي، أفأنصرف؟ فقال له سعيد: «لو سال على فخذي، ما انصرفت حتى أقضي صلاتي». أي أن سعيد لا يرى المذي نجساً.

وروى عبد الرزاق في مصنفه (١|١٦٠): #٦١٣ عن ابن عيينة (ثبت فقيه) عن يحيى بن سعيد (ثبت فقيه) عن ابن المسيب (ثبت فقيه) قال: «إني لأجد المذي على فخذي ينحدر وأنا أصلي، فما أبالي ذلك». وقال سعيد، عن عمر بن الخطاب t: «إني لأجد المذي على فخذي ينحدر وأنا على المنبر، ما أبالي ذلك». #٦١٤ عن الثوري (ثبت فقيه) عن يحيى بن سعيد (ثبت فقيه) عن سعيد المسيب قال «لو سال على فخذي، ما انصرفت»، (قال يحيى) يعني المذي. #٦١٥ عن ابن عيينة (ثبت فقيه) عن ابن عجلان (ثقة فقيه) قال سمعت عبد الرحمن الأعرج (ثبت فقيه) يقول: قال عمر –وهو على المنبر–: «إنه لينحدر شيء مثل الجمان أو مثل الخرزة، فما أباليه». أي أن سعيد بن المسيب قد اختار لنفسه مذهب عمر في طهارة المذي.

واحتجوا بأحاديث وردت بالباب:

أخرج البخاري (١|١٠٥ #٢٦٦): حدثنا أبو الوليد قال حدثنا زائدة عن أبي حصين، عن أبي عبد الرحمن، عن علي قال: كنت رجلاً مذاءً، فأمرت رجلاً أن يسأل النبي r لمكان ابنته، فسأل فقال: «توضأ واغسل ذكرك».

وأخرج مسلم (١|٢٤٧ #٣٠٣): حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع وأبو معاوية وهشيم، عن الأعمش، عن منذر بن يعلى –ويكنى أبا يعلى–، عن ابن الحنفية، عن علي قال: كنت رجلاً مذاء، وكنت أستحيي أن أسأل النبي r لمكان ابنته. فأمرت المقداد بن الأسود، فسأله، فقال: «يغسل ذكره ويتوضأ».

وحدثنا يحيى، حدثنا خالد بن الحارث، حدثنا شعبة، أخبرني سليمان، قال: سمعت منذراً، عن محمد بن علي (ابن الحنفية)، عن علي أنه قال: استحييت أن أسأل النبي r عن المذي من أجل فاطمة، فأمرت المقداد فسأله فقال: «منه الوضوء».

وحدثني هارون بن سعيد الأيلي وأحمد بن عيسى قالا: حدثنا ابن وهب، أخبرني مخرمة بن بكير، عن أبيه، عن سليمان بن يسار، عن بن عباس قال: قال علي بن أبي طالب: أرسلنا المقداد بن الأسود إلى رسول الله r فسأله عن المذي يخرج من الإنسان كيف يفعل به؟ فقال رسول الله r: «توضأ، وانضح فرجك».

فأصح الروايات هي أن «يغسل ذكره ويتوضأ». وقد جاء في إحدى روايات الحديث «يغسل أنثييه وذكره». قال ابن حجر في تلخيص الحبير (١|١١٧): «رواه أبو عوانة في صحيحه من حديث عبيدة عن علي بالزيادة، وإسناده لا مطعن فيه». قلت: رواه إسحاق بن راهويه من هذا الطريق وليس فيه تلك الزيادة.

أخرج أبو داود (١|٥٤) و ابن الجارود (١|١٤) من طريق: عبد الله بن وهب (ثقة حافظ) قال ثني معاوية بن صالح (جيد) عن العلاء بن الحارث (فقيه جيد) عن حرام بن حكيم (جيد) عن عمه عبد الله بن سعد الأنصاري t قال: سألت رسول الله r عما يوجب الغسل (وهو المني) وعن الماء (المذي) يكون بعد الماء (المني)، فقال: «وأما الماء بعد الماء: هو المذي. وكل فَحْلٍ يمذي. فتغسل من ذلك فرجك وأنثييك (أي خصيتيك)، وتوضأ وضوءك للصلاة». قال ابن حجر في تلخيص الحبير (١|١١٧): «في إسناده ضعف، وقد حسنه الترمذي». قلت: لا أعلم فيه علة إلا جهالة حرام بن حكيم، وقد وثقه العجلي لكن لا عبرة به لإفراطه بتوثيق المجاهيل، ووثقه دحيم وغالبا توثيقه يفيد العدالة دون الضبط، وروى عنه جماعة.

قال المخالفون: الأصل في الأمر الوجوب، إلا بقرينة تصرفه عن الوجوب. قلنا: أما الأمر بغسله بالماء، فيُحمل على الاستحباب. فكما أن المني قد شبهه ابن عباس t بأنه كالبصاق والمخاط (أي في حكم إزالته)، فمن الأولى حمل ذلك على المذي كذلك قياساً على المني. قال إمام الأئمة ابن خزيمة في صحيحه (١|١٦): «باب ذكر الدليل على أن الأمر بغسل الفرج ونضحه من المذي أمر ندب وإرشاد، لا أمر فريضة وإيجاب».

ثم إن الحديث ليس صريحاً حتى في غسل المذي. فهو لم يقل اغسل ما أصاب المذي من جسمك وثوبك. بل قال «واغسل ذكرك». وقد اختلف العلماء في فهم هذه الجملة. فمنهم من حملها على حرفيتها. ومنهم من قال أن كلمة ذكرك تشمل كل فرجه، أي ما تلوث بالمذي وما لم يتلوث.

قال المخالفون: لاشك أن سبب الأمر بغسل الذكر هو وجود المذي، وإلا ما الفائدة من الأمر بغسله؟ قلنا: قد أجاب علماء الأحناف عن هذا السؤال. إذ قال المحدث الطحاوي: «لم يكن الأمر بغسله، لوجوب غسله كله، بل ليتقلص فيبطل خروجه. كما في الضرع إذا غسل بالماء البارد، يتفرق لبنه إلى داخل الضرع، فينقطع بخروجه». قلت: فيمتنع على هذا نجاسة المذي، لأن الأمر لا يكون لغسل ما أصاب المذي، وإنما الأمر لغسل كل الفرج لإطفاء الشهوة. وسبب إطفاء الشهوة ظاهرٌ، وهو إيقاف المذي عن الخروج، حتى لا ينتقض الوضوء مرة أخرى. قال أبو المحاسن الحنفي في معتصر المختصر (١|١٤): «فالأمر بغسل الذكر، ليتقلص المذي وينقطع، كالأمر بنضح ضرع الهدي بالماء، لئلا يسيل اللبن. وليس بواجب. دل عليه ما روي عن النبي r متواتراً من قوله "فيه الوضوء". فأخبر بالواجب. وفيه ما ينفي أن يكون فيه واجبٌ سواء». هذا ومن المعلوم أن غسل الذكر لم يرد الأمر به من البول، فضلاً أن يرد الأمر بغسل الذكر مع الأنثيين. فدل ذلك على تغاير السبب.

وهناك نصوص كثيرة لا تخفى على طالب العلم جاء النص فيها بالوضوء وحملها الفقهاء على غير ظاهرها، كالتنظيف، أو التبريد، أو الغسل. منها حديث وضوء الجنب قبل النوم، وحديث الوضوء من اللبن، وحديث الوضوء من لحم الإبل، وحديث الوضوء من القيء، وحديث الوضوء

من الاحتجام، وحديث الوضوء قبل الاغتراف من الإناء... ولا أرى هنا بُعد حمل هذا النص أيضاً على التبريد أو التنظيف.

ثم إن القاعدة الأصولية تقول: «إن الجواب بعد السؤال لا يقتضي الوجوب». والمعنى أن أمر النبي r بغسل ما أصابه، ليس على الوجوب لأنه جاء بعد سؤال. ولا يدل على نجاسته أيضاً، لأن سؤال المقداد، مثل سؤال من يسال عن المخاط والبزاق وما هو مثله إذا وقع. وهنا أيضاً مسألة المخاط وغيره: لما أمر النبي r بحكّها من المسجد وذكر أنه لا يغفر لمن فعلها حتى يزيلها، هل أمره ذلك لنجاستها؟!

ثم لما جاء المقداد t إلى النبي r لم يخبره النبي r بنجاسة المذي. وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. ثم إن علياً t أرسل المقداد t شاكياً يظن أن خروج المذي يوجب الغسل. فبيّن الرسول r أنه يكفيه ما ذكر له. وفي نفس الحديث أمره أن يغسل ذكره ولم يأمره بغسل ثوبه. مع أن وقوع المذي على الثوب متحتم، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. ثم إن المذي مما تحتاجه الأمة فلو كان نجساً، لجاء لفظ النجاسة به صريحاً.

لكن تصحيح القاعدة أن يقال: "إن ما كان جواباً لسؤال، لا يستلزم الوجوب". وفرقٌ بين الاستلزام وبين الاقتضاء. فقولنا: لا يقتضي: معناه ليس من معانيه الوجوب، وقولنا: لا يستلزم معناه: لا يدل دائماً على الوجوب. وهذا هو الصحيح، أن الجواب بحسب السؤال.

أما بالنسبة للأمر بالوضوء، فمن المحتمل أن يكون هذا بسبب خروج المذي، ومن المحتمل أن يكون بسبب لمس الذكر. فإن نص الحديث أن «يغسل ذكره ويتوضأ». ومن المعلوم أن عملية غسل المذي عنه تتعذر إلا بلمس الذكر. ولمس الذكر موجب للوضوء عند الجمهور، وقد جاء عليه النص الصريح.

واحتجوا بحديث رواه أبو داود (١ | ٥٤) من طريق: محمد بن إسحاق عن سعيد بن عبيد بن السَّبّاق عن أبيه عن سهل بن حنيف t قال: كنت ألقى من المذي شدة وكنت أكثر منه

الاغتسال فسألت رسول الله r عن ذلك، فقال: «إنما يجزيك من ذلك الوضوء». قلت: يا رسول الله فكيف بما يصيب ثوبي منه؟ قال: «يكفيك بأن تأخذ كفاً من ماء فتنضح (أي ترش) بها من ثوبك حيث ترى أنه أصابه». وهذا حديث تفرد به ابن إسحاق، وفيه خلاف مشهور، والراجح أن لا يقبل منه ما تفرد به من أحكام.

إجمالاً فإن أدلة طهارة المني كلها تنطبق على المذي. فلا يكون للقائلين بنجاسة المذي إلا حديث علي وهو غير واضح الدلالة. ومن المعلوم أنه إذا تطرق الاحتمال سقط الاستدلال، ورجعنا للأصل وهو طهارة الأعيان. فالذي تطمئن له النفس هو طهارة المذي. والمذي مما يصعب التنزه عنه أكثر من البول. وليس له جرم أو أثر ظاهر حتى يغسل أو يزال. ولم يعلق به بطلان صوم ولا حد ولا كفارة. وهو مقدمة لنزول المني وهو طاهر أيضاً. بل إن الثابت طبياً أنه جزء من المني. والغدد التي تفرز المذي، تشترك في إفراز المني. والفرق أن المني فيه مكونات أكثر (كالنطاف مثلاً!). لذا يطمئن القلب لطهارته. والله أعلم.

عورة الرجل

اختلف العلماء في تحديد عورة الرجل. فمنهم من قال أنها من السرة إلى الركبتين (أي أن الفخذ عورة)، و قال الآخرون أنها السوءتان فقط (أي الفخذ ليس بعورة). ودليلهم قوله –سبحانه وتعالى–:]لباساً يواري سوآتكم[وقوله:]بدت لهما سوآتهما[وقوله –جل وعلى–:]ليريهما سوءآتهما[. جاء في "مراتب الإجماع" (١|٣٤٧) عن "النيّر": «وأجمعوا أن ما يجب على الرجل ستره في الصلاة: القبلُ والدّبر». وقد أثبت ابن حزم في المحلى (٣|٢١٥) أن قول جمهور السلف هو أن الفخذ ليس بعورة. لكن التشديد تدرج بمرور الزمن، فصار مذهب جمهور المتأخرين أن الفخذ عورة. بل إن بعض المذاهب تفرض الحجاب الكامل على الشاب الوسيم! لا أقول هذه الكلام من باب التندر! راجع حاشية ابن عابدين (١|٢٨٥) واقرأ قوله: «إذا بلغ الغلام مبلغ الرجال ولم يكن صبيحاً، فحكمه حكم الرجال في الساتر في الصلاة. وبعكس الصبيح، فحكمه حكم النساء من فرقه إلى قدمه!!!!».

أدلة من قال بأن الفخذ عورة:

يستدلون بحديث: مَرَّ النَّبِيُّ r بِجَرْهَدٍ فِي الْمَسْجِدِ وَقَدِ انْكَشَفَ فَخِذُهُ فَقَال «إِنَّ الْفَخِذَ عَوْرَةٌ». و الحديث أخرجه أحمد و أبو داود و الترمذي و علّقه البخاري في صحيحه بصيغة تمريض و ضعّفه في تاريخه (٢ | ٢٤٨) للاضطراب في إسناده. والحديث كذلك فيه زرعة، وهو مجهول. والحديث عن أبي أيوب (الذي أخرجه الدارقطني) ضعيف لأن فيه سعيد بن راشد وعباد بن كثير، وهما متروكان. وحديث «الركبة من العورة» ضعيف: فيه عقبة، وقد ضعفه أبو حاتم الرازي. وفيه النضر، وهو مجهول يروي أحاديث منكرة، قال ابن حبان: «لا يحتج بحديثه». وحديث «عورة الرجل ما بين سرته إلى ركتبه» ضعيف لأن فيه عباد بن كثير وهو متروك. وحديث «لا تكشف فخذك، ولا تنظر إلى فخذ حي أو ميت» أخرجه أبو داود وأنكره، وقد ضعّفه أبو حاتم لأن فيه ابن جريج وقد دلّسه عن ضعيف. وحديث «الفخذ عورة» أخرجه أحمد والترمذي، وفيه أبي يحيى القتات، وهو ضعيف له مناكير كثيرة. ولا يصح في الباب شيء.

أدلة من يقول بأن الفخذ ليس بعورة:

عن أنس: «أن رسول الله r غزا خيبر. فصلينا عندها صلاة الغداة بِغَلَسٍ. فركب نبي الله r، وركب أبو طلحة، وأنا رديف أبي طلحة. فأجرى نبي الله r في زُقاق خيبر، وإن ركبتي لَتَمَسُّ فخِذ نبي الله r. ثم حَسَرَ الإِزَارَ عن فخِذه حتى إني أَنْظُرُ إلى بَيَاضِ فَخِذِ نبي الله r. فلما دخل القرية قال: "الله أكبر خربت خيبر"...». أخرجه البخاري (١ | ١٤٥) واللفظ له، ومسلم (٣ | ١٤٢٦).

قوله «حَسَرَ الإِزَارَ» أي كشف. والحديث عند مسلم بلفظ «فانحسر الإزار» ومال الإسماعيلي إلى ترجيحها. قال ابن حجر في الدراية (٢ | ٢٢٧): «لا فرق في نظري بين الروايتين من جهة أنه r لا يُقَرّ على ذلك لو كان حراماً (أي بسبب عُصمته r). فاستوى الحال بين أن يكون حسره باختياره أو انحسر بغير اختياره». وظاهر سياق أبي عوانة والجوزقي من طريق عبد الوارث

عن عبد العزيز يدل على استمرار ذلك، لأنه بلفظ «فأجرى رسول الله r في زقاق خيبر، وأن ركبتي لتمس فخذ نبي الله، وإني لأرى بياض فخذيه». هذا بالإضافة لقوله «وأن ركبتي لتمس فخذ نبي الله» لأن ظاهره أن المس كان بدون الحائل. ومسّ العورة بدون حائل لا يجوز.

أخرج الإمام مسلم في صحيحه (٤ | ١٨٦٦ #٢٤٠١): حدثنا يحيى بن يحيى ويحيى بن أيوب وقتيبة وابن حجر قال يحيى بن يحيى أخبرنا وقال الآخرون حدثنا: إسماعيل —يعنون ابن جعفر— عن محمد بن أبي حرملة، عن عطاء وسليمان —ابني يسار— وأبي سلمة بن عبد الرحمن، أن عائشة قالت: «كان رسول الله r مضطجعاً في بيتي كاشفاً عن فَخِذَيْهِ أو ساقيه. فاستأذن أبو بكر فَأَذِنَ له، وهو على تلك الحال، فتحدث. ثم استأذن عمر فأذن له وهو كذلك فتحدث. ثم استأذن عثمان فجلس رسول الله r وسوى ثيابه —قال محمد: ولا أقول ذلك في يوم واحد— فدخل فتحدث». فلما خرج قالت عائشة: «دخل أبو بكر فلم تَهْتَشَّ له ولم تُبَالِهِ. ثم دخل عمر فلم تهتش له ولم تباله. ثم دخل عثمان فجلست وسويت ثيابك!». فقال: «ألا أستحي من رَجُلٍ تستحي منه الملائكة؟». وأخرج الإمام أحمد في مسنده (٦ | ٦٢ #٢٤٣٧٥) بإسنادٍ صحيح: حدثنا مروان (بن معاوية الفزاري، ثقة) قال: حدثنا عُبَيْدُ الله بن سَيَّارٍ (وقيل اسمه عبد الله، ثقة) قال: سمعت عائشة بنت طلحة (ثقة) تذكر عن عائشة أم المؤمنين: «أن رسول الله r كان جالساً كاشفاً عن فخذه. فاستأذن أبو بكر فأذن له وهو على حاله... الحديث».

الحديث استدل به من قال أن الفخذ ليست بعورة. و المعارضون لهذا الحديث يرفضون الاحتجاج به للتردد الواقع في رواية مسلم التي ذكرناها ما بين الفخذ والساق، و الساق ليس بعورة إجماعاً. و هذا لا يرد الحديث لما ورد في رواية أحمد و هي الصحيحة. والتردد عند مسلم هو من يحيى بن أيوب، كما يظهر من رواية أبي يعلى في مسنده (٨ | ٢٤٠). فقد أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٥ | ٣٣٦ #٦٩٠٧) من غير وجه عن إسماعيل: «كاشفاً عن فخذيه، فاستأذن أبو بكر»، أي بلا تردد. و واعترض البعض بأن هذه الواقعة خاصة بالنبي r لأنه لم يظهر فيها دليل يدل على التأسي به في مثل ذلك. وأقول: أن دعوى الخصوصية في هذا غير

معقولة. إذ كيف يَأمُر غيره بالحياء وهو في المكان الأعلى من ذلك؟! ولذلك فالمعتمد أن فخذ الرجل ليس من العورة لا في الصلاة ولا في خارجها. قال مهنا: سألت أحمد عن رجل صلى في ثوب ليس بصفيق؟ قال: «إن بدت عورته يعيد، وإن كان الفخذ فلا». قلتُ لأحمد: ما العورة؟ قال: «الفرج والدبر». انظر فتح الباري لابن رجب (٢ | ٤١٢).

و الخلاصة أن الشافعي و أبو حنيفة وجمهور المتأخرين قد ذهبوا إلى أن الفخذ عورة. أما مالك وأحمد وابن حزم وجمهور المتقدمين فذهبوا إلى أن العورة هي القبل و الدبر فقط. و الله أعلم.

حكم بعض اللحومات والمأكولات والأشربة

الجيلاتين

الجيلاتين (Gelatin E441) مادة بروتينية وهو يدخل في صنع مواد كثيرة جداً مثل الجميد (آيس كريم بالانكليزية أو البوظة بالفارسية) والألبان والجبن والشوكولاة وكثير جداً من الأغذية المصنعة، وأهم من ذلك أنه يستخدم في صنع غلاف الأدوية. وله استعمالات أخرى في غير المواد الغذائية. يمكن استخراجه من أي حيوان تقريباً، لكن عادة يستخرج من عظام البقر والخنازير وجلودها ومن حسك السمك، وهناك أنواع تستخرج من النباتات.

لتصنيع الجيلاتين من عظام الحيوانات يجب تنظيف العظام من الدهون. ثم تُنْقع في حمض الهيدروكلوريك لتخليصها من المعادن، وتُغْسَلَ عدة مرات في ماء نقي. تُسَخن العظامُ النظيفة في ماءٍ مقطرٍ في درجة حرارة ٣٣م لعدة ساعات وتستخلص العظام ويُعَادُ تسخينها في ماءٍ مقطرٍ درجة حرارته ٣٩م. يُعالج السائل كيميائيًا لتكوين جيلاتين نقي. وأخيرًا، يُركز الجيلاتين ويُبرد ويُشرَّح ويُجفف. يكون الإنتاج النهائي غالبًا على شكل مسحوق. يُعمل جيلاتين الجلد بالطريقة نفسها تقريباً، إلا أن معالجة الجلد قبل التسخين مختلفة. يُستخدم الجير للتخلص من الدهون وبعض المواد الأخرى في الجلد. ثم يُغسل في الماء، ويُعالج بمحلول حمض الهيدروكلوريك.

النوع النباتي والنوع السمكي حلال بغير خلاف أعلمه. لكن عادة يقال "الجيلاتين" دون ذكر مصدره، وأحيانا نراسل المعمل نفسه فلا يستطيعون تحديد مصدره (لأنه من مصادر متعددة). والخنزير نجس إجماعاً، والبقر قد يكون ميتة كذلك. وهذا الجيلاتين فيه خلاف، ولعل أكثر المعاصرين يرون التحريم. وأنا لي ثلاث مسائل عليه:

١- عادة تكون كمية الجيلاتين المستخدمة قليلة، فهل يمكن أن يعفى عنه قياساً على الانفحة؟ حيث أنها تستخرج من الميتة لصنع الجبن، وقد سبق وبينا أن الصحابة أجازوها وكثير ممن بعدهم، وهذا على الراجح بالنظر لقلتها بالنسبة للحليب المضافة إليه. وللعلم فإنه إذا لم يُكتب الجيلاتين (في المنتجات الأميركية) ضمن المكونات، فهذا معناه أن كميته قليلة. ومثال ذلك عصائر الفواكه المنتشرة في الأسواق غالباً يستعمل معها الجيلاتين لتنقيتها. أما في الأدوية (وهي المقصودة بالبحث) فنسبة الجيلاتين ليست مهملة.

٢- إذا لم يكن مصدر الجيلاتين معروفاً، فهل يجوز أن لا نسأل؟ أقول هذا بناء على فتوى ابن عثيمين وغيره، من أنه لا يجب السؤال والأصل الحل. وقد أفتى البعض بذلك أي إذا كان الجيلاتين مجهول الأصل فهو مباح الاستعمال (انظر ١ ٢ ٣ ٤).

٣- الجيلاتين تحدث به استحالة جزئية أثناء تصنيعه. وتذكر الموسوعة الفقهية (١٠|٢٧٨) أن الاستحالة هي تغير الشيء عن صفته وطبعه، كالتخلل والدباغة والإحراق. السؤال: هل عملية استخراج الجيلاتين يحدث بها استحالة أم لا؟ وجدت أن المسلمين مختلفين في هذا. وكذلك اختلف اليهود والشيعة في إن كانت الاستحالة معتبرة هنا أم لا. وقد ذُكِر في الندوة الفقهية الطبية الثامنة "رؤية اسلامية لبعض المشاكل الصحية" -المواد المحرمة والنجسة فى الغذاء والدواء- عام ١٤١٥هـ\١٩٩٥م بالكويت: «الجيلاتين المتكون من استحالة عظم الحيوان النجس وجلده وأوتاره: طاهر وأكله حلال». نقلاً عن كتاب الفقه الإسلامي وأدلته (٧|٢٠٩-٢١١) للزحيلي. ولم يذكر أسماء المشاركين من فقهاء وأخصائيين ولا ذكر أي تفاصيل لماذا قرروا أن الجيلاتين يتم بالاستحالة، ولا ذكر اسم من أفتى بهذا. وهذه هي مصيبة العصر: قلة التوثيق وعدم ذكر المراجع.

تبين أخيرا حسب بحث علمي (http://pubs.acs.org/doi/abs/10.1021/ie50167a018) أن عملية استخراج الجيلاتين من المصدر هو تفاعل كيماوي. حيث يتم تحطيم روابط ببتيدية عبر جزيء

الماء، فتنفصم الرابطة الببتيدية ويذهب جزيء الهدروكسيل OH للقطب الموجب من الرابطة بينما تذهب ذرة الهيدروجين للقطب السالب منها. وبالتالي هو استحالة شرعية وفق المعادلة:

كولاجين + ماء = جيلاتين

فالجيلاتين حلال يجوز تناوله حتى لو أخذ من محرم كالميتة والخنزير وذلك لحصول الاستحالة أي التحول الكيماوي من مادة إلى مادة أخرى، كما يتحول الخشب إلى رماد بالاحتراق، وكما يتحول الخمر إلى خل. وهذا هو من المطهرات شرعا. رغم أنه من الممكن بالتحليل الكيماوي أن يعرف أصل المادة التي استخرج منها الجيلاتين، لكن هذا لا يغير من أنها استحالة. فالخل يمكن معرفة نوع الخمر الذي صنع منه (نبيذ العنب أم التفاح أم غير ذلك) والجلد المدبوغ ممكن أن يعرف الحيوان الذي أخذ منه، ومع ذلك فهو طاهر.

الخلاصة فإن الجيلاتين حلال أيا كان مصدره إن شاء الله تعالى.

الانفحة

المنفحة أو الإنفحة (Rennet) هي مادة بيضاء صفراوية تستخرج من كرش الحمل الرضيع أو الجدي (ميت أم مذبوح)، وتحتوي على أنزيم الرنين الذي يعمل على تخثير الحليب لصنع الجبن. يوضع منها قليل في اللبن الحليب فينعقد ويصير جبنا. مذهب أكثر الفقهاء هو تحريمه إذا أتى من الميتة، لكن الصواب هو أنه حلال، وقد أجازه عدد من الصحابة حتى لو أتى من ميتة.

وفي الجبن المصنوع بأنفحة الخنزير قولان حكاهما القرطبي في تفسيره. وتعليل المبيحين أنه: يسير جدا حيث يأخذون قطرة أو قطرتين من الأنفحة ويخففونها بماء، ثم يضعون قطرات من هذا المخفف على كمية كبيرة من الحليب فيتجبن. ومنهم من علل الإباحة بأن الأنفحة لا تماس لحم الميتة، فجعلوها كالشعر والصوف حيث تكون مصونة في غلافها. ومنهم من علل باستحالتها في الجبن. إلا أن التعليل بأن الذي يصل منها إلى آكل الجبن يسير جدا أقوى

تعليلاتهم، والمسألة مبسوطة في كتب الفقه. وقد ورد سؤال للجنة الدائمة (٢٢ | ٢٦٣): تدخل الأنفحة في صناعة الأجبان، فهل تعتبر هذه الأجبان محلله لأن هذه الأنفحة تستخدم من أبقار أو عجول لم تذبح ذبحا شرعيا؟ ج: «لا حرج عليكم في أكل هذه الأجبان، ولا يجب عليكم السؤال عن أنفحتها، فإن المسلمين ما زالوا يأكلون من أجبان الكفار من عهد الصحابة ولم يسألوا عن نوع الأنفحة».

السِّباع والحيوانات المفترسة

وردت عدة أحاديث في النهي عن السباع ذات الأنياب. فمنها ما جاء عن ابن عباس قال: «نهى رسول الله r عن كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير». وفي "معجم المحيط":«نالسَّبْعُ : كل مالَهُ نابٌ من الحيوان ويعدو على النّاس والدّوابِّ فيفترسها، كالأسد والذئب والنمِر». والمراد بذي الناب ما يعدو بنابه على الناس وأموالهم كالأسد والنمر والذئب والضبع. وكذلك المراد بذي المخلب أي الذي يصطاد ويعدو به (من العُدوان) على الحيوانات الأخرى كالصقر والنسر، أما الدجاج فلا يُحرّم مع أن له مخالباً. وعلى هذا فالمعتبر في المحرم من السباع اشتماله على وصفين: كونه ذا ناب وكونه يعدو بهذا الناب. وطبعاً يعدو على غيره بنابه ليأكل اللحم، لا دفاعاً عن نفسه. ورغم وضوح هذا الحديث فقد اختلف بعض الفقهاء في فهمه، فحرموا حيوانات أحلها الله. ولعل سبب خطأهم والله أعلم هو عدم معرفتهم الوثيقة ببعض هذه الحيوانات.

فمنها الفيل، إذ حرمه كثير من الفقهاء. قال أبو حنيفة: كل ما أكل اللحم فهو سبع حتى الفيل والضبع واليربوع. مع أن الفيل ليس سبعا ولا جاء في تحريمه نص. وفوق ذلك ليس ممن يأكل اللحم. وعذرهم أنهم لم يعرفوا طباعه، فالفيل يعيش في الهند وليس في الكوفة، فضلا أن يعيش في صحراء الحجاز. وكذلك تحريمهم للزرافة حتى زعم البعض أنها حرامٌ بالإجماع! وعدّها من جملة ما يتقوى بنابه، مع أن الزرافة نباتية لا تأكل اللحم. وأكثر من تشدد في تحريم اللحم هو فقهاء الكوفة مثل أبي حنيفة وأصحابه، بينما تساهلوا كثيراً في الأشربة المحرمة. وعلى النقيض، فإن فقهاء المدينة خاصة مالك وأصحابه قد توسعوا كثيراً في إباحة اللحوم المحرمة،

بينما شدّدوا في الأشربة. واختار الشافعية وبعض الحنابلة مذهباً عجيباً، فحرموا الطعام الذي لا يحبونه (كالنعامة) أو لا يعرفونه (كالزرافة) وأحلوا الطعام الذي يحبونه (كالضبع، على قذارته)، على خلاف بينهم في تلك الأصناف باختلاف أذواقهم. ونادى البعض بالعودة لذوق العرب عند البعثة، وهذه إحالة على جهالة، لأن أذواق الناس تختلف. فرسول الله r لم يكن يستسيغ الضب، مع أن خالد بن الوليد –وهو من قومه– كان يأكله. وقد قال أحد العرب: «نأكل كل ما دب ودرج، إلا أم حبين» وهي دويبة صفراء كبيرة البطن.

قال أبو داود في "سننه": حدثنا محمد بن داود بن صبيح، قال: ثنا الفضل بن دكين، قال: حدثنا محمد –يعني: ابن شريك المكي– عن عمرو بن دينار، عن أبي الشعثاء (جابر بن زيد)، عن ابن عباس قال: «كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذراً، فبعث الله تعالى نبيه r، وأنزل كتابه وأحلَّ حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو. وتلا {قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ} [الأنعام: ١٤٥] إلى آخر الآية». وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٧|٣٣٨-٦٤٥): «وأيضًا، فإن النبي r وأصحابه لم يحرم أحد منهم ما كرهته العرب، ولم يبح كل ما أكلته العرب. وقوله تعالى: {وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ} [الأعراف: ١٥٧]، إخبار عنه أنه سيفعل ذلك. فأحل النبي r الطيبات وحرم الخبائث مثل: كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، فإنها عادية باغية، فإذا أكلها الناس –والغاذي شبيه بالمغتذي– صار في أخلاقهم شوب من أخلاق هذه البهائم، وهو البغي والعدوان».

الضبع

الضبع هو من السباع التي تصيد ضحاياها بأنيابها. وقد صح عن ابن أبي عمار قال: سألت جابر بن عبد الله عن الضبع، فأمرني بأكلها. قلت: أصيد هي؟ قال: «نعم». قلت: أسمعته من رسول الله r؟ قال: «نعم». فالذي رفعه جابر هو أن الرسول قد جعل الضبع من الصيد. أما كون الضبع حلال، فاجتهاد من جابر، فهماً منه بأن وصف الصيد يبيح الأكل. ذلك أنه قد جاء الحديث عن ابن عباس وأبي هريرة، ولم يذكر فيها حل أكله. وذِكْرُ حل الأكل أولى

بالتنويه من ذكر كونه صيداً. وفي مذهبي الحنفية والحنابلة أن كون الشيء صيداً يفدى ليس من شرطه حل أكله، حيث يُقصد الضبع والثعلب وغيرهما بالصيد للانتفاع بجلودها. وربما يكون مقصود رسول الله r أن قتل المحرِمِ الضبعَ لدرء ضرره ينزل تحت تحريم عملية الصيد، وبالتالي فعليه دم. وإلا فالضبع من السباع المفترسة وله أنياب حادة قوية، وهذا لا أعلم به خلافاً بين علماء الحيوان. ويتغذى على أي لحم كان سواء صيداً أم جيفة، وقد يأكل ضحيته قبل موتها، بل وينبش القبور ليفترس جثث بني آدم. وهو يعدو على الإنسان ويأكله، ويعدو على السباع الصغيرة أو الوحيدة فيفترسها. وبعض أنواع الضبع مثل الضبع المرقط يصيد بشكل جماعي في قطعان، وهو يعتمد على الصيد أكثر من أكل الجيف.

قال الشيخ سليمان الماجد: «فهل يُظن أن تُحرم الحمر الأهلية التي غالب ما تأكله مباح، مع أن نظيرها الوحشي مباح؟ أو يُحرَّم أكلُ الجلالة لحمها وشرب لبنها وركوبها؛ لأنها تأكل القذر، ثم لا يحرم سبع ذو ناب؛ يأكل الجيف، وينهش فريسته حية ويغتذي بدمها دون أن يُعتبر فيه ما يُعتبر في الجلالة من نقاء لحمها مدة كافية؟». وقال ابن العربي المالكي كما في "فيض القدير" (٤ | ٢٥٨): «وعجباً لمن يحرم الثعلب وهي تفترس الدجاج، ويبيح الضبع وهو يفترس الآدمي ويأكله». والضبع أولى من الثعلب بالتحريم، إذ أن الثعلب لا يأكل الإنسان إلا أنه يصطاد ضحاياه. والضبع يصيد ضحاياه ويأكل الإنسان كذلك.

حيوانات برمائية

القاعدة العامة أن كل الحيوانات المائية هي حلال، لقول الله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ} (المائدة: ٩٦)، ولا تحتاج إلى تذكية، بل يجوز أكل الميتة منها. وصح عن ابن عباس قوله: "طعامه ما قَذَف". وهذا يشمل المياه المالحة والعذبة. إلا أن البعض حرم ما تشابه اسمه مع بعض الكائنات البرية مثل كلب البحر (سمك القرش) و خنزير البحر (نوع من الفقمة) وحية البحر و أمثال ذلك. وهذا لا شيء، فهذه مجرد أسماء لا تغير من حقيقة الأشياء. بقيت هناك الحيوانات البرمائية، حيث ليس هناك حد واضح يُبيّن ما الذي يجعلها من صيد البحر أم من صيد البر.

واستثنى البعض الضفدع لحديث فيه نظر. الحديث رواه ابن أبي ذئب، عن سعيد بن خالد، عن سعيد بن المسيب، عن عبد الرحمن بن عثمان قال: ذكر طبيب عند رسول الله r دواء، وذكر الضفدع يجعل فيه. فنهى رسول الله r عن قتل الضفدع. والحديث يدور على سعيد بن خالد بن عبد الله بن قارظ. قال المزّي: قال النسائي: ضعيف. قال ابن حجر: قال النسائي في "الجرح و التعديل": ثقة. فيُنظر في أين قال إنه ضعيف. وقال الدارقطني: مدني، يحتج به. والحديث استدل به البيهقي والطحاوي على تحريم أكل الضفدع رغم أن الحديث ليس صريحاً. وحجتهم أن النهي عن قتل حيوان يشير إلى تحريم لحمه! مع أنه قد يكون سبب النهي عن قتله ليس لتحريم أكله، فقد علله البعض بأن نقيقه تسبيح! والمقصود أن القتل والأكل ليسا دوماً مرتبطين ببعض.

وهناك حيوانات (كالتمساح) اختلف بها العلماء إن كانت تعتبر من حيوانات البر فتحرّم (لكونها من السباع)، أو من حيوانات الماء فتحل. وبنظري أن الضابط أن الحيوانات التي تعيش معظم حياتها في الماء هي حيوانات مائية وإن كانت تتنفس الهواء (كالدلافين والحيتان) وحتى إن كانت تبيض على الساحل (كالسلاحف البحرية). وأما إذا كانت تعيش معظم حياتها في البر، فهي من كائنات البر. وبذلك يكون التمساح محرماً. والتمساح يستطيع العيش طوال الوقت بالبر، لكنه لا يستطيع الغطس أكثر من ساعة في الغالب. وقد بحث د. عبد الرحمن بن فايع في كتابه "أحكام البحر في الفقه الإسلامي"، مسألة صيد الحيوان الذي يعيش في البر والبحر (ص٢٣٦-٢٣٨)، ورجح أن يعطى حكم المكان الذي يبيض ويتوالد فيه (وهذا يعني تحريم التمساح كذلك). ونسب ذلك للحنفية والحنابلة فأخطأ، فالحنابلة ذكروا أن السلحفاة البرمائية حلال رغم أنها تبيض في البر.

حكم الأواني الذهبية المموهة

لا شك بحرمة استعمال أواني الذهب والفضة في الأكل والشرب. أما حالة التضبيب بالذهب أو بالفضة فمسألة مختلفة. وكذلك مسألة التمويه (الطلاء المعدني الحديث). ولعل أفضل ما كُتِب في هذا الباب هي دراسة بعنوان "حكم الأواني الذهبية والفضية وما مُوِّه بهما، استعمالاً وبيعاً وشراء" تأليف د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي، أستاذ الفقه في جامعة أم القرى.

وأهم نقطة في نظري هي ما خلص إليه الشيخ الباحث في الذهب المموه. فقد رجح جواز بيع المموه بالذهب والفضة وشرائه، مؤيداً ذلك بإجراء تحليل لعينات من الأواني عن طريق المفاعل النووي، في مركز التقنية البيئية التابع لكلية الأمبريل بجامعة لندن. حيث أظهر التحليل أن مقدار الذهب والفضة ضئيل جداً. فوزن إحدى العينات ٥,٥٧١ جراماً. ومقدار الذهب فيها ٧,٧٧ مليجرام . أي أنه لم يبلغ جراماً واحداً. فجزاه الله خيراً.

أما عن الذهب الأبيض فقد ذهب الكاتب إلى أنه ليس الذهب المنهي عنه، ولكنه معدن البلاتين. وهذا خطأ فادح. إذ لا يوجد في الجدول الدوري في الفيزياء شيء اسمه الذهب الأبيض! وإنما الذهب هو الذهب الأصفر ورمزه Au. ولا علاقة له بمعدن البلاتين (والبلاتين أغلى من الذهب). إنما الذهب الأبيض يتكون من إذابة الذهب الصافي مع بعض الشوائب البيضاء وغالباً من النيكِل (nickel). والأنواع الحديثة تستعمل الروديوم (Rhodium) وهو معدن شبيه بالبلاتين.

فمثلاً الذهب من نوع الـ١٨ أونصة، يتشكل دوماً من ٧٥٪ ذهب صافي مع ٢٥٪ شوائب أخرى تحدّد لونه. فالذهب الأحمر تكون شوائبه غالبها نحاس مع قليل من الفضة. بينما الذهب الأخضر تكون شوائبه غالبها فضة مع قليل من النحاس. والذهب الأبيض تكون شوائبه من النيكل عادة، وأحياناً من التوتياء (zinc) وربما بعض النحاس. والأنواع القديمة

تستعمل الفضة مع البلاديوم (palladium): يضاف جزء من البلاديوم إلى ستة أجزاء من الذهب بعيار (٢١) قيراطاً، فينتج ذهب أبيض بعيار (١٨) قيراطاً.

فالذهب الأبيض تجري عليه أحكام الذهب والفضة بقدر ما فيه منهما. فلا يجوز الشرب والأكل بالآنية المصنوعة منه، ولا يجوز للرجال التحلي به، وتجب فيه الزكاة بمقدار ما فيه من الذهب والفضة.

حكم الذهب المقطع:

أولاً: أما إذا كان المطلي لا يخرج منه شيءٌ إذ عرض على النار فلا إشكال عندي في جواز لبسه، لأن من لبسه لم يلبس "ذهباً"، وإنما لبس شيئاً مباحاً أصالةً، والذهب تابع مغلوب، فهو كلا شيء.

ثانياً: وكذا فإن أرجح القولين أنه لا بأس بلبس يسير الذهب التابع للساعة، كالعقارب والإطار والمسمار ونحوها، لأنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ نهى عن الذهب إلا مقطعًا. وقد تقرَّر فقهاً: أن التوابع مغتفرة، ولذا أبيح للرجل لبس الحرير إذا كان إصبعين أو ثلاثة أو أربعة كما في مسلم عن عمر رضي الله عنه، كالطراز في "العباءة"، وهو الذي يسمونه "العلَم" بفتح اللام.

ثالثاً: أما ما كان مستقلاً فممنوع ، ولو كان يسيراً؛ كخاتم الذهب، فإنه حرامٌ على الرجل بلا ريب. هذا بالطبع في اللباس خاصة، لا في الآنية، فإن باب اللباس أوسع من باب الآنية. وهذا اختيار ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فإنه أجاز الطراز والعلَم في الثوب من الحرير والذهب، إذا كان تابعاً، أربع أصابع فما دون.

رابعاً: إذا كانت الساعة مصنوعة من الذهب الخالص، أو كان الذهب مكفتاً ـ أي يجعل صفائح يلف على أجزائها ـ، وكان شاملاً لأجزاء الساعة فهذا ممنوع ، لأنه لم يعد تابعاً حينئذٍ، بل هو غالب.

صلاة المسافر

أنواع المسافر

إن كان المسافر قد نوى الإقامة المطلقة في بلد، كعقد عمل مثلا، فهذا في حكم المستوطن. وإن كان نوى الإقامة لغرض معين فقط دون تحديد الزمن، بحيث متى انتهى غرضه، عاد إلى وطنه، كمن قدم لمراجعة دائرة حكومية، أو لبيع سلعة، أو لقتال في حرب، فهؤلاء حكمهم حكم المسافرين. والنوع الثالث أن ينوي الإقامة لغرض معين مع تحديد الزمن، وهذا فيه خلاف.

مدة قصر الصلاة في السفر

هذه مسألة اختلف فيها أهل العلم على أقوال كثيرة تصل إلى أكثر من عشرين قولا، أشهرها إذا نوى الإقامة أكثر من أربعة أيام فإنه يتم الصلاة، وهو مذهب الحنابلة. وقيل مثل هذا، لكن لا يحسب منها يوم الدخول ويوم الخروج، وهذا مذهب الشافعية والمالكية. وقيل إذا نوى الإقامة أكثر من خمسة عشر يوما أتم، وهو مذهب الحنفية. وأصح الأقوال عندي من قال أنه يقصر ما لم ينو الاستيطان أو الإقامة المطلقة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على القائلين بالتحديد (٢٤|٣٧): «فمن جعل للمقام حدا من الأيام: إما ثلاثة، وإما أربعة، وإما عشرة، وإما اثني عشر، وإما خمسة عشر، فإنه قال قولا لا دليل عليه».

والأصل ما جاء في صحيح مسلم (١|٤٧٩ #٦٨٨): عن موسى بن سلمة الهذلي، قال: سألت ابن عباس: كيف أصلي إذا كنت بمكة، إذا لم أصل مع الإمام؟ فقال: «ركعتين. سنة أبي القاسم r». وبهذا جاء عمل الصحابة:

قال ابن أبي شيبة (٢|٢٠٧ #٨٢٠٢): حدثنا وكيع، قال: ثنا المثنى بن سعيد (الضبعي، أبو سعيد، ثقة)، عن أبي جمرة نصر بن عمران (ثقة ثبت)، قال لابن عباس: إنا نطيل القيام بالغزو بخراسان فكيف ترى؟ فقال: «صل ركعتين، وإن أقمت عشر سنين».

قال البيهقي في معرفة السنن والآثار (٤|٢٧٤ #٦١٤٨): أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ قال: حدثنا أبو العباس هو الأصم قال: حدثنا الصغاني (محمد بن إسحاق بن جعفر، ثقة ثبت) قال: حدثنا معاوية بن عمرو (بن المهلب، ثقة)، عن أبي إسحاق الفزاري (ثقة ثبت)، عن عبيد الله بن عمر (ثقة ثبت)، عن نافع، عن ابن عمر قال: «ارتج علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة، فكنا نصلي ركعتين». وهذا سند قال عنه النووي في خلاصة الأحكام (٢|٧٣٤): «إسناد صحيح على شرط الصحيحين».

وأخرج عبد الرزاق (٢|٥٣٦): #٤٣٥٢ عن هشام بن حسان (ثقة يدلس عن الحسن)، عن الحسن، عن عبد الرحمن بن سمرة قال: «كنا معه في بعض بلاد فارس سنتين، وكان لا يجمع، ولا يزيد على ركعتين». و#٤٣٥٣ عن الثوري، عن يونس (بن عبيد بن دينار، ثبت)، عن الحسن، عن عبد الرحمن بن سمرة، مثله. وهذا إسناد صحيح.

وأخرج #٤٣٥٤ عن يحيى بن أبي كثير (ثبت)، عن جعفر بن عبد الله (لا بأس به)، أن: «أنس بن مالك أقام بالشام شهرين مع عبد الملك بن مروان يصلي ركعتين ركعتين». وقد رواه البيهقي في السنن (٣|٢١٧) من طريق آخر، فهو يقوي هذا.

جمع الصلاة في السفر

الجمع فليس مرتبطا بالقصر، فالجمع يجوز للمطر الشديد، ويجوز للحاجة الشديدة، بينما لا يصح القصر في هاتين الحالتين. والقصر سنة مستحبة (على الراجح خلافا للشافعي)، بينما الجمع ليس مستحباً لكنه رخصة عند الحاجة. وقد تقدم عن ابن سمرة t أنه كان يقصر ولا يجمع. ولعل الراجح أن الجمع يصار إليه عند الترحل، فهنا يكون رخصة، أما عند الإقامة بمكان أثناء السفر، فالأرجح أن لا يجمع وإنما يقصر فقط. قال ابن القيم في الوابل الصيب

(ص١٤): «الجمع ليس سنة راتبة كما يعتقد أكثر المسافرين أن سنة السفر الجمع سواء وجد عذر أو لم يوجد، بل الجمع رخصة، والقصر سنة راتبة، فسنة المسافر قصر الرباعية سواء كان له عذر أو لم يكن، وأما جمعه بين الصلاتين فحاجة ورخصة، فهذا لون وهذا لون».

والجمع بين الصلوات فيه خلاف بين العلماء. وقد نقل ابن المنذر في الأوسط (٢|٤٢١) إجماع العلماء على: «الجمع بين الظهر والعصر بعرفة يوم عرفة، وبين المغرب والعشاء بجمع في ليلة النحر. واختلفوا في الجمع بين الصلاتين في سائر الأسفار». ويمكن تلخيص هذا الخلاف (الجمع في السفر) في ثلاثة أقوال:

١- الجمع لا يجوز إلا لمن جد به السير. قال مالك في المدونة (١|٢٠٥): «لا يجمع الرجل بين الصلاتين في السفر إلا أن يَجِدَّ به السَّيْر». وهو ما رجحه ابن تيمية فقال في الفتاوى (٢٢|٢٩٠) عن النبي r: «وما كان يجمع في السفر بين الصلاتين إلا أحيانا عند الحاجة. لم يكن جمعه كقصره. بل القصر سنة راتبة، والجمع رخصة عارضة».

٢- يباح الجمع في كل سفر يقصر فيه، سواء كان سائراً في سفره أم نازلاً بحيث لا تنقطع عنه أحكام السفر. وقال الشافعي في الأم (١|٩٦): «فمن كان له أن يقصُرَ فله أن يجمع». والحجة هو ما رواه مالك في الموطأ (وهو في صحيح مسلم ٤|١٧٨٤ #٧٠٦) عن أبي الزبير المكي، أن أبا الطفيل عامر بن واثلة، أخبره أن معاذ بن جبل أخبره، قال: «خرجنا مع رسول الله r عام غزوة تبوك، فكان يجمع الصلاة، فصلى الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا، حتى إذا كان يوما أخّر الصلاة، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا، ثم دخل، ثم خرج بعد ذلك، فصلى المغرب والعشاء جميعا».

قال ابن قدامة (٢|٢٠٢): «في هذا الحديث أوضح الدلائل، وأقوى الحجج، في الرد على من قال: لا يجمع بين الصلاتين إلا إذا جدّ به السير؛ لأنه كان يجمع وهو نازل غير سائر، ماكث في خبائه، يخرج فيصلي الصلاتين جميعًا، ثم ينصرف إلى خبائه.... والأخذ بهذا الحديث متعين؛ لثبوته وكونه صريحًا في الحكم، ولا معارض له، ولأن الجمع رخصة من رخص السفر،

فلم يختص بحالة السير، كالقصر والمسح، ولكن الأفضل التأخير، لأنه أخذ بالاحتياط، وخروج من خلاف القائلين بالجمع، وعمل بالأحاديث كلها».

٣- وقال الحنفية: لا جمع بين فرضين في وقت. ولا يجوز إلا الجمع الصوري بتأخير الظهر إلى آخر وقتها, ثم أداء صلاة العصر في أول وقتها، ما عدا الجمع بعرفة ومزدلفة! وهذا تنقضه أحاديث صحيحة، ومخالف للعقل كذلك، لأن أن الجمع رخصة، فلو كان على ما ذكروه لكان أشد ضيقا، وأعظم حرجا من الإتيان بكل صلاة في وقتها؛ لأن الإتيان بكل صلاة في وقتها أوسع من مراعاة طرفي الوقتين

والخلاصة أنه إذا كان المسافر نازلا مستريحا فترك الجمع أفضل، فيصلي كل صلاة في وقتها قصرا. لأن النبي r كان يجمع إذا كان على ظهر سير، أما إذا كان نازلا مستقرا، فالأغلب أنه كان لا يجمع، فيصلي كل صلاة في وقتها. كما فعل في حجة الوداع وهو نازل في الأبطح وفي مِنى، يصلي كل صلاة في وقتها دون جمع. وهذا هو آخر الأمرين منه r. وقد ثبت أنه جمع في غزوة تبوك وهو نازل، كما سلف. وليس عليه أن يستحضر نية الجمع قبل الصلاة، وهو ما رجحه ابن تيمية. وجمع التقديم يجوز قياسا على مزدلفة، وإن كان لا يصح فيه حديث آخر، وجمع التأخير أفضل منه.

الإشارة بالإصبع في الصلاة

بسم الله الرحمن الرحيم

أخرج مسلم (٥٧٩): حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا أبو خالد الأحمر، عن ابن عجلان، عن عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه، قال: «كان رسول الله r إذا قعد يدعو، وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، ويده اليسرى على فخذه اليسرى، وأشار بإصبعه السبّابة، ووضع إبهامه على إصبعه الوسطى، ويلقم كفه اليسرى ركبته»

(٥٨٠) عن محمد بن رافع وعبد بن حميد، عن عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر: «أن النبي r كان إذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه، ورفع إصبعه اليمنى التي تلي الإبهام، فدعا بها، ويده اليسرى على ركبته باسطها عليها».

"فدعا بها" أي أشار بها، إذ السنة عند الدعاء إما رفع السبابة أو رفع اليدين. وهذا إسناد غاية في الصحة، لكن أخر الإمام مسلم في الشواهد هذا الحديث نفسه لكنه مروي بالمعنى: وحدثنا عبد بن حميد، حدثنا يونس بن محمد (ت٢٠٧هـ)، حدثنا حماد بن سلمة (ت١٦٧هـ)، عن أيوب، عن نافع، عن ابن عمر: «أن رسول الله r كان إذا قعد في التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى، وعقد ثلاثة وخمسين، وأشار بالسبابة». وقد تكون هذه أول إشارة في الحديث للأرقام الهندية وهي لم تكن معروفة في العهد النبوي، وقيل هي طريقة حساب مهجورة. عبيد الله أوثق من أيوب في نافع، وكلاهما جبلان في الحفظ يرويان اللفظ بحروفه، وعبد الرزاق ثقة ثبت في معمر وكلاهما يرويان من كتاب. لكن حماد بن سلمة فيه ضعف ويروي بالمعنى، فلا عبرة كبيرة بهذا اللفظ، والاعتماد على الأول.

حدثنا يحيى بن يحيى، قال: قرأت على مالك (وهو في الموطأ #٤٨)، عن مسلم بن أبي مريم، عن علي بن عبد الرحمن المعاوي، أنه قال لعبد عبد الله بن عمر: كيف كان رسول الله r يصنع؟ قال: «كان إذا جلس في الصلاة، وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها، وأشار بإصبعه التي تلي الإبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى».

خلاصة الأحاديث:

يضع يده اليسرى على فخذه الأيسر وركبته اليسرى، واليد اليمنى مثلها لكن يقبض الأصابع الثلاثة، ويضع إبهامه على إصبعه الوسطى كأنه يشكل دائرة، ويشير للأمام بالسبابة (الأصبع الذي يلي الإبهام). ويستمر هذا طول التشهد، إذ لا دليل نقلي على ربط هذا بالتشهد، ولا يحرك السبابة لأن الحديث الذي يذكر هذا غير صحيح. والله أعلم.

القول المختار في بعض أحكام الحج

أركان الحج التي لا يتم إلا بها:

الإحرام

الوقوف بعرفات

طواف الإفاضة بالبيت

السعي بين الصفا والمروة

واجبات الحج، ومن تركها فعليه فدية:

الإحرام من الميقات

الوقوف بمزدلفة ليلة العيد

رمي الجمار يوم النحر وأيام منى

الذبح للمتمتع والقارن

الحلق أو التقصي

بعض الأحكام

هذه أهم الاختيارات التي أراها، وبعضها فيه خلاف، قد اكتفيت بذكر الراجح منها عندي اختصاراً وتسهيلاً على القارئ.

لا بأس بلبس التبان للرجل المحرم. و التُّبَّان، بالضم والتشديد: لباس داخلي صغيرٌ مقدارُ شبْر يستر العورة المغلَّظة فقط دون الفخذين، ليس له ساقين، أي بغير أكمام، والتبان الذي له أكمام قصيرة، لا يصح تسميته بالتبان بل يصبح سروالاً قصيراً. قال الليث: «التُّبّانُ شِبْهُ

السَّراويلِ الصغير. تُذَكِّره العرب، وجمعه التَّبابِين». قال الفراهيدي في "العين": «التُّبّانُ: شِبْهُ سَراويلَ، والتَّبابينُ: الأقْبيةُ القِصارُ الأكْمام».

قال ابن أبي شيبة (٥ | ١٧٠): حدثنا أسباط (بن محمد، جيد عن غير الثوري) عن العلاء (بن عبد الكريم، ثقة) عن حبيب (بن أبي ثابت، ثقة فقيه) قال: «رأيت على عمار بن ياسر تباناً، وهو بعرفات».

قال البخاري (٢ | ٥٥٨): باب الطيب عند الإحرام وما يلبس إذا أراد أن يحرم ويترجل ويدهن. وقال بن عباس رضي الله عنهما: يشم المحرم الريحان، وينظر في المرآة، ويتداوى بما يأكل الزيت والسمن. وقال عطاء: يتختم ويلبس الهميان. وطاف بن عمر رضي الله عنهما وهو محرم، وقد حزم على بطنه بثوب. ولم تر عائشة رضي الله عنها بالتُبَّانِ بأساً للذين يرحلون هودجها.

وأثر أمنا عائشة قد رواه عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن أمنا عائشة: أنها حجت ومعها غلمان لها، وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشيء، فأمرتهم أن يتخذوا التبابين فيلبسونها وهم محرمون. رواه ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور، واللفظ له. انظر تغليق التعليق (٣ | ٥٠). ومن الواضح أنهم ما كانوا معذورين لا بحساسية ولا بغيرها. وما أمرتهم أبداً فالافتداء. ولو أمرتهم لنقل ذلك الراوي عنها وهو القاسم، وكان من أفقه التابعين.

فقد أجازته أمنا عائشة رضي الله عنها (وهي أفقه من تكلم في هذه المسألة) وأجازه عمار بن ياسر رضي الله عنهما، ولا مخالف لهما من الصحابة. والصحابي إن تفرد برأي لم يخالفه أحد من الصحابة، كان ذلك حجة عند الجمهور وعند الأئمة الأربعة كما ذكره بعض المحققين. والبعض يعد ذلك إجماعاً. فكيف إن وافقه صحابي آخر وكان ذلك موافقاً للأصول؟ وقد زعم بعض المتأخرين أن التبان محرم قياساً على السراويل، وهو قولٌ مردودٌ لأنه قياسٌ مع الفارق. فالسروال طويل يستر ما بين السرة إلى الركبة، وغالبا يصل إلى الكعبين. أما التبان فقصير جداً لا يستر إلى السوءتين وليس له أكمام. وأما مسألة أن التبان مخيط، فكلمة مخيط لم ترد أصلاً لا عن رسول الله r ولا عن أحد من أصحابه. وإنما هي مصطلح فقهي وظاهره –كما يفهمه العوام– غير مراد. فإنه لو كان لباس الإحرام فيه رقعة مخيطة، لجاز لبسه بغير كراهة، لا خلاف

في ذلك. والنبي r قد حدد الملابس التي لا يجوز للمحرم لبسها. ولم يذكر من بينها التبان قطعاً. ومن كذب عليه فليتبوء مقعده من النار. وحاشا الله أن يجتمع أصحابه على معصيته أو على سوء فهم فوله، وهم أفقه الناس به وأعرفهم بدلالاته. لا يتهمهم بذلك إلا مبتدع.

وقد سمعنا الكثير من القصص. منها أن الكثير من الحجاج تصيبه الحساسية والتسلخ لأنه معتاد طوال حياته على التبان. ومنها شخص يسقط رداءه أثناء الطواف، سترنا الله في الدنيا والآخرة. كما تجد بعض الحجاج النائمين وقد ظهرت عوراتهم المغلظة. وكل ذلك بسبب عدم لبسهم للتبان.

لا بأس أن ينظر المحرم إلى المرآة. ويجوز أن يمشط شعره لكنه مكروه، والمستحب أن يكون أشعثاً.

يجوز للمحرم أن يستحم بالماء والصابون، على أن لا يكون الصابون معطراً.

يجوز له أن يتسوك، أو يستعمل معجون الأسنان.

يجوز للحاج استخدام الدهون الكريمات غير المعطرة بما فيها المستخرجة من النفط مثل الفازلين وغيره.

يجوز أن يلبس نعلاً على أن يقطع كل وصل إلى الكعبين. والكعبين هما العظمتان البارزتان على يمين ويسار المفصل الواصل بين الساق والقدم. والنعال هو الحذاء. قال الفيروزأبادي: ما وُقيت به القدم من الأرض. ولا عبرة في الخيطان الموجودة. فمعظم الأحذية المعاصرة يمكن استعمالاها للمحرم بغير كراهة.

ويجوز له كذلك أن يلبس جوربين لكن يقصهما ليبقيا دون الكعبين.

ومن السنة أن يتعطر عند الإحرام، ولا بأس أن يبقى العطر عليه بعد إحرامه.

ومن الجائز له أن يغسل ثيابه ويتنظّف.

والمبيت بمزدلفة –ولو قليلاً جداً– واجب. فمن لم يستطع بسبب الزحام فلا إثم عليه، لكن هذا لا يحصل عادة، لأن المبيت لا يقتضي النوم.

المتمتع يكفيه سعي واحد للحج والعمرة.

من الأخطاء الشائعة كثيراً (من موقع الشيخ المنجد): أن بعض الناس إذا أراد أن يتحلل من العمرة، قصَّر شعرات قليلة من رأسه، ومن جهة واحدة، وهذا خلاف ظاهر الآية الكريمة، فإن الله تعالى يقول: {مُحلقِّين رؤوسكم ومقصِّرين} الفتح:٢٧، فلا بد أن يكون للتقصير أثرٌ بيّن على الرأس، ومن المعلوم أن قص شعرة أو شعرتين أو ثلاث شعرات لا يؤثر، ولا يظهر على المعتمر أنه قصر، فيكون مخالفا لظاهر الآية الكريمة.

وهنا تجد أخطاء شائعة في الرمي.

الحج مختصراً

أحرمت من منزلي في جدة بعد ظهر يوم عرفة، وركبت سيارة إلى عرفات مباشرة (دون ترخيص طبعا لأني أعتبر ثمن الرخصة من المكوس).

وقفت بعرفات إلى غروب الشمس، وانطلقت إلى مزدلفة.

وصلت لمزدلفة بعد نصف الليل، فصليت المغرب والعشاء جمعا واسترحت قليلا.

مشيت إلى منى فصليت الفجر بجامع الخيف ثم توجهت إلى جمرة العقبة فرجمت.

مشيت إلى الحرم فسعيت بين الصفا والمروة بالقبو وأنا أسمع خطبة العيد.

أنهيت طواف الإفاضة قبل الازدحام.

ثم ذهبت للحلاق وبذلك تحللت من الإحرام. وتم الحج بأقل من ٢٤ ساعة.

ثم بقي بعد ذلك الذهاب إلى منى ورمي الجمرات للأيام الثلاثة المتبقية.

ثبتوت رؤية الهلال

لا يصح حديث ابن عمر في رؤية الهلال مفرداً. ونص الحديث عند أبي داود: «تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله r أني رأيته فصامه وأمر الناس بصيامه». وقد تفرد به ابن وهب ولم يتابعه عليه أحد. ويصعب التصحيح مع وجود تفرد في تلك الطبقة المتأخرة، والله أعلم. ولم يرو هذا الحديث عن ابن وهب إلا مروان، وقيل هارون كذلك. وقد نص الدارقطني والطبراني والبيهقي على تفرد مروان بهذا الحديث، مما يدل على قلة تحديث ابن وهب به، وكأنه خطأ منه. قال الطبراني في الأوسط (٤ | ١٦٥): «لم يروِ هذا الحديث عن أبي بكر بن نافع إلا يحيى بن عبدالله بن سالم، ولا عن يحيى إلا ابن وهب. تفرد به مروان الطاطري، ولا يُروى عن ابن عمر إلا بهذا الإسناد»، وقال البيهقي (٤ | ٢١٢): «هذا الحديث يعد في أفراد مروان بن محمد الدمشقي...»، ثم أسند رواية الحاكم، وكأنه يبيِّن أنه وقف عليها ولم يرها واردةً على الحكم بالتفرد؛ لئلا تُستدرك عليه. أما حديث الأعرابي فقد رجح الترمذي أنه عن سماك عن عكرمة مرسلاً. وسماك ضعيف عن عكرمة، فضلاً عن الانقطاع. فالصواب أنه لا يكفي أن يُعتد بشهادة رجل واحد.

بدئ وقت الصيام

اختلف العلماء في الوقت الذي يبدأ به الصيام (أي في الحَدِّ المحَرِّمِ للأكل): هل هو وقت أذان الفجر، أم هو حتى يحصل اليقين بطلوع الفجر؟ وسبب هذا الخلاف هو اختلاف تفسيرهم للتبيُّن في قول الله تعالى: {... وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ...} (١٨٧) سورة البقرة. فقال قوم (وهم جمهور المتأخرين): هو طلوع الفجر نفسه. وقال قوم (وهم الصحابة وكثير من التابعين): هو تَبَيُّنَهُ عِندَ النَّاظِرِ إليه، ومن لم يَتَبَيَّنه فالأكل مُباحٌ له حتى يتبيَّنه —وإن كان الفجر قد طلع في الواقع—

. وفائدة الفرق: أنه إذا انكشف أن ما ظَنَّ من أنهُ لم يَطلع، كان قد طلع: فمن كان الحَدُّ عِنده هو الطّلوع نفسه (وهو رأي المتأخرين)، أوجَبَ عليه القضاء. ومن قال هو العِلمُ الحاصل به (وهو رأي الصحابة)، لم يوجب عليه القضاء. هذا والآثار التي تدعم مذهب الصحابة كثيرة للغاية، منها:

• روى عبد الرزاق في مصنّفه (٤ | ١٧٢): أخبرنا ابن جريج عن عطاء قال: قال ابن عباس: «أحَلَّ اللهُ لكَ الشرابَ ما شكَكْتَ، حتى لا تَشُكّ». وهذا غاية في الصّحّة.

• وروى (٤ | ١٧٣): عن ابن التيمي (معتمر بن سليمان، ثبت) عن أبيه (سليمان بن طرخان، ثقة) عن حيان بن عمير (ثقة) قال: سُئِلَ ابن عباس عن الرجل يَسمع الأذان وعليه ليل؟ قال: «فليأكل». قيل: وإنه سَمِعَ مؤذّناً آخر؟ قال: «شَهِدَ أحدهما لصاحبه».

• وأخرج الدارقطني في سننه (٢ | ١٦٦): من طريقين عن منصور بن المعتمر (ثقة فقيه من أثبت الناس) عن هلال بن يساف (ثقة) عن سالم بن عبيد (صحابي) قال ثم كنت في حجر أبي بكر الصديق، فصلى ذات ليلة ما شاء الله، ثم قال: «اخرج فانظر هل طلع الفجر؟». فخرجت ثم رجعت فقلت: «قد ارتفع في السماء أبيض». فصلى ما شاء الله، ثم قال: «اخرج فانظر هل طلع الفجر؟». فخرجت ثم رجعت فقلت: «لقد اعترض في السماء و احمرّ» (أي انتشر الشفق الأحمر في عرض السماء). فقال: «ائت الآن فابلغني سحوري». «ائت الآن بشرابي». قال (سالم): وقال (الصديق) يوماً آخر: «قم على الباب بيني وبين الفجر» (أي حتى يمنعه من رؤية الفجر فيتمكن من التسحر، لأنه لا يدخل وقت الصيام حتى يتيقن من دخول الوقت، وإن كان قد طلع في الحقيقة). قال الدراقطني: «وهذا إسناد صحيح». وفي رواية ابن أبي شيبة (٢ | ٢٧٦ #٨٩٢٩) المختصرة الصحيحة: قال الصديق: «قم فاسترني من الفجر» ثم أَكَل. قال ابن حزم في المحلى (٦ | ٢٣٢): «سالم بن عبيد هذا: أشجعي كوفي من أصحاب رسول الله r. وهذه أصحّ طريقٍ يُمكن أن تَكون». وصححه ابن حجر في فتح الباري (٤ | ١٣٦). أقول: وهلال بن يساف ثقة كوفي من الطبقة الوسطى من التابعين، وقد أدرك علياً وسمع عدداً من الصحابة، فلا شيء يبعد سماعه من بلديه سالم.

فيظهر من هذا أن من أكل أو شرب يظنه ليلاً فبان نهاراً، فليُمسك، وصيامه صحيح وليس عليه إثمٌ ولا قضاء، لأن وقت بدئ الصيام يكون عند تيقنه لطلوع الفجر (وإن كان الفجر قد طلع قبل ذلك).

انتهاء وقت الصيام

من أفطر حين سمع المؤذن ثم تبين أن المؤذن قد أذن قبل الوقت، فصيامه صحيح، وليس عليه إثمٌ ولا قضاء، لأنه لم يأكل إلا وقد جزم بأن الشمس قد غربت. لكن تنبيه: لو أكل على أذان المؤذن ثم علم أن الشمس لم تغرب وجب عليه الإمساك، كالناسي إذا أكل أو شرب أمسك ولا يلزمه القضاء. أما لو أنه أكل وهو شاكٌ في غروب الشمس، فهذا يأثم ويلزمه القضاء اتفاقاً، لأن الأصل بقاء النهار، ولا يفطر حتى يتيقن أو يغلب على ظنه أن الشمس قد غربت.

وعدم إبطال الصوم هو الموافق للأصول لأنه لم يتعمد إبطال صومه، حيث ظن أنه في غير صيام، فهو والناسي سواء، كلاهما ظن أنه في غير صيام، ولا فرق، قال تعالى: {وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم} وقال الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن الله تجاوز لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

أثر هشام:

روى هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت: «أفطرنا على عهد رسول الله r يوم غيم، ثم طلعت الشمس». قيل لهشام بن عروة: فأُمِروا بالقضاء؟ قال: بُدٌّ من قضاء؟ وقال معمر سمعت هشاماً: لا أَدْرِي أَقَضَوْا أَمْ لا. أخرجه البخاري.

لم يرو هذا اللفظ عن هشام غير أبي أسامة وعبدة. مع أن أبا أسامة قد اضطرب في نقله للفظ هشام ولذلك أعرض مسلم عن روايته، قال أحمد بن حنبل: «ما كان أروى أبا أسامة —يعني عن هشام—، روى عنه أحاديث غرائب». فعند البخاري: «لا بُدَّ مِنْ قَضَاءٍ» وعند أبي داود: «وَبُدٌّ مِنْ ذَلِكَ» وعند ابن ماجه: «فَلا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ»... وأمثال ذلك. لكن المعنى واحد، أن

هشاماً يرى برأيه أنهم لا بُد أن يكونوا قد قضوا لأن القضاء واجب بنظره. لكن ليس عنده خبر يقين إن كانوا قد قضوا حقيقة أم لا. ولذلك فما سأله رجل في مناسبة أخرى أقضوا أم لا؟ قال: لا أدري! ومعلومٌ أن هشام عن أسماء مرسل، وهذه الزيادة ليست من الحديث، إنما هي رأيه الشخصي. ورأي هشام ليس حجة. قال إمام الأئمة ابن خزيمة في صحيحه: «ليس في هذا الخبر أنهم أمروا بالقضاء. و هذا من قول هشام : "بد من ذلك" لا في الخبر. و لا يبين عندي أن عليهم القضاء. فإذا أفطروا و الشمس عندهم قد غربت ثم بان أنها لم تكن غربت كقول عمر بن الخطاب: "و الله ما نقضي ما يجانفنا من الإثم"».

وهو مع ذلك لم يذكر أنهم أُمروا بالقضاء بل أقر بأنه لا يعلم إن كانوا قد أُمروا بالقضاء أم لا، فهو اجتهاد منه مردود. لأن أسماء بنت الصديق رضي الله عنها وعن أبيها لم تذكر –وهي الفقيهة العارفة– أن رسول الله r أمرهم بالقضاء. وتأخير البيان عن الحاجة لا يجوز. قال ابن تيمية: «وهذا يدل على شيئين: على أنه لا يستحب مع الغيم التأخير إلى أن يتيقن الغروب، فإنهم فعلوا ذلك، ولم يأمرهم به النبي r. والصحابة مع نبيهم أعلم وأطوع لله ولرسوله ممن جاء بعدهم. والثاني: لا يجب القضاء، فإن النبي r لو أمرهم بالقضاء لشاع ذلك كما نقل فطرهم، فلم ينقل ذلك دلّ على أنه لم يأمرهم به».

أثر عمر:

جاء في الموطأ أن عمر بن الخطاب أفطر في رمضان في يوم ذي غيم، ورأى أنه قد أمسى وغابت الشمس، فجاءه رجل فقال: يا أمير المؤمنين قد طلعت الشمس، فقال عمر: الخَطْب يسير، وقد اجتهدنا. وهذا القول الأخير قد جاء عن عمر بثلاثة ألفاظ:

الأول : (الخطب يسير نقضي يوما) ورجح هذا اللفظ البيهقي انتصاراً لمذهبه. قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢٤ | ١٥٤) عن البيهقي: «ورآه أهل العلم: لا يستوفي الآثار التي لمخالفيه، كما يستوفي الآثار التي له. وأنه يحتج بآثار لو احتج بها مخالفوه، لأظهر ضعفها وقدح

فيها. وإنما أوقعه في هذا –مع علمه ودينه– ما أوقع أمثاله ممن يريد أن يجعل آثار النبي موافقة لقول واحد من العلماء دون آخر. فمن سلك هذه السبيل، دحضت حججه، وظهر عليه نوع من التعصب بغير الحق. كما يفعل ذلك من يجمع الآثار ويتأوّلها –في كثير من المواضع– بتأويلات يَبينُ فسادها، لتوافق القول الذي ينصره».

الثاني: أنه قال (والله لا نقضيه، ما تجانفنا لإثم) ورجح هذا اللفظ شيخ الإسلام وكذلك ابن كثير في مسند الفاروق، وهو الصواب لأن زيداً أوثق وأفضل من خنظلة. أما عن طعن البيهقي بزيد، فهو مردود لأن زيد بن وهب ثقة مخضرم كاد يكون صحابياً بل أثبت له ابن حزم صحبة. فكيف يطعن به؟ وبأي حجة؟ ولم يأت البيهقي بدليل أصلاً. وقد رد عليه زكريا بن غلام فقال: «وهذا إسناد صحيح، رجاله كلهم ثقات. وقد خطّأ إسناده البيهقي بدون حجة، فما أصاب. فليتنبه لهذا». وقد أطال ابن القيم في الرد على البيهقي فأجاد.

الثالث: أنه قال (الخطب يسير، وقد اجتهدنا) وليس في هذا ذكر القضاء أو عدمه. وقد تأوله مالك ومن تابعه على أن مراده القضاء، والفريق الآخر تأوله على أن المراد عدم القضاء، وهو الراجح لأنه ظاهر اللفظ. وهذه الرواية (وهي في الموطأ) مرسلة لأن خالد بن أسلم أخا زيد لم يدرك عمر.

فالأصح عن عمر عدم القضاء لأن هذا هو الموافق للقياس وهو الموافق للحديث المرفوع الذي أخرجه البخاري. قال ابن القيم: «فلو قدر تعارض الآثار عن عمر لكان القياس يقتضي سقوط القضاء».

مقتضى القياس

قال ابن القيم: القياس يقتضي سقوط القضاء، لأن الجهل ببقاء اليوم كنسيان نفس الصوم، ولو أكل نسيا لصومه لم يجب عليه قضاؤه والشريعة لم تفرق بين الجاهل والناسي، فإن كل واحد منهما قد فعل ما يعتقد جوازه وأخطأ في فعله، وقد استويا في أكثر الأحكام وفي رفع

الآثار فما الموجب للفرق بينهما في هذا الموضع؟ وقد جعل أصحاب الشافعي وغيرهم الجاهل المخطئ أولى بالعذر من الناسي في مواضع متعددة. وقد يقال إنه في صورة الصوم أعذر منه، فإنه مأمور بتعجيل الفطر استحبابا، فقد بادر إلى أداء ما أمر به واستحبه له الشارع فكيف يفسد صومه ؟ وفساد صوم الناسي أولى منه، لأن فعله غير مأذون له فيه، بل غايته أنه عفو، فهو دون المخطئ الجاهل في العذر.

وبالجملة: فلم يفرق بينهما في الحج، ولا في مفسدات الصلاة كحمل النجاسة وغير ذلك، وما قيل من الفرق بينهما بأن الناسي غير مكلف والجاهل مكلف، إن أريد به التكليف بالقضاء فغير صحيح، لأن هذا هو المتنازع فيه، وإن أريد به أن فعل الناسي لا ينتهض سببا للإثم، ولا يتناوله الخطاب الشرعي فكذلك فعل المخطئ، وإن أريد أن المخطئ ذاكر لصومه مقدم على قطعه، ففعله داخل تحت التكليف بخلاف الناسي فلا يصح أيضا لأنه يعتقد خروج زمن الصوم، وأنه مأمور بالفطر، فهو مقدم على فعل ما يعتقده جائزا، وخطؤه في بقاء اليوم كنسيان الآكل في اليوم فالفعلان سواء فكيف يتعلق التكليف بأحدهما دون الآخر؟! وأجود ما فرق به بين المسألتين: أن المخطئ كان متمكنا من إتمام صومه بأن يؤخر الفطر حتى يتيقن الغروب بخلاف الناسي فإنه لا يضاف إليه الفعل، ولم يكن يمكنه الاحتراز، وهذا –وإن كان فرقا في الظاهر– فهو غير مؤثر في وجوب القضاء، كما لم يؤثر في الإثم اتفاقا، ولو كان منسوبا إلى تفريط للحقه الإثم، فلما اتفقوا على أن الإثم موضوع عنه دل على أن فعله غير منسوب فيه إلى تفريط، لا سيما وهو مأمور بالمبادرة إلى الفطر، والسبب الذي دعاه إلى الفطر غير منسوب إليه في الصورتين، وهو النسيان في مسألة الناسي وظهور الظلمة وخفاء النهار في صورة المخطئ، فهذا أطعمه الله وسقاه بالنسيان ومعناه أطعمه الله وسقاه بإخفاء النهار ولهذا قال صهيب: "هي طعمة الله"، ولكن هذا أولى، فإنها طعمة الله إذنا وإباحة وإطعام الناسي طعمته عفوا ورفع حرج، فهذا مقتضى الدليل.

فصل عدم فطر من أكل ناسيا يوافق القياس

وأما من أكل في صومه ناسيا، فمن قال عدم فطره ومضيه في صومه على خلاف القياس، ظن أنه من باب ترك المأمور ناسيا. والقياس أنه يلزمه الإتيان بما تركه كما لو حدث ونسي حتى صلى. والذين قالوا بل هو على وفق القياس حجتهم أقوى، لأن قاعدة الشريعة أن من فعل محظورا ناسيا فلا إثم عليه، كما دل عليه قوله تعالى {ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا}. وثبت عن النبي r أن الله سبحانه استجاب هذا الدعاء وقال "قد فعلت". وإذا ثبت أنه غير آثم، فلم يفعل في صومه محرما، فلم يبطل صومه. وهذا محض القياس، فإن العبادة إنما تبطل بفعل محظور أو ترك مأمور. وطرد هذا القياس (هنا ذكر بعض الأمثلة) أن من تكلم في صلاته ناسيا لم تبطل صلاته،

وطرده أيضا أن من جامع في إحرامه أو صيامه ناسيا لم يبطل صيامه ولا إحرامه،

وكذلك من تطيب أو لبس أو غطى رأسه أو حلق رأسه أو قلم ظفره ناسيا فلا فدية عليه، بخلاف قتل الصيد فإنه من باب ضمان المتلفات فهو كدية القتيل (وفي هذا خلاف)، وأما اللباس والطيب فمن باب الترفه. وكذلك الحلق والتقليم ليس من باب الإتلاف، فإنه لا قيمة له في الشرع ولا في العرف.

وطرد هذا القياس أن من فعل المحلوف عليه ناسيا لم يحنث، سواء حلف بالله أو بالطلاق أو بالعتاق أو غير ذلك. لأن القاعدة أن من فعل المنهي عنه ناسيا لم يعد عاصيا، والحنث في الأيمان كالمعصية في الإيمان، فلا يعد حانثا من فعل المحلوف عليه ناسيا.

وطرد هذا أيضا أن من باشر النجاسة في الصلاة ناسيا، لم تبطل صلاته. بخلاف من ترك شيئا من فروض الصلاة ناسيا أو ترك الغسل من الجنابة أو الوضوء أو الزكاة أو شيئا من فروض الحج ناسيا، فإنه يلزمه الإتيان به لأنه لم يؤد ما أمر به، فهو في وقت عهدة الأمر.

وسر الفرق أن من فعل المحظور ناسيا، يجعل وجوده كعدمه. ونسيان ترك المأمور، لا يكون عذرا في سقوطه، كما كان فعل المحظور ناسيا عذرا في سقوط الإثم عن فاعله.

وأيضا فإن فعل الناسي غير مضاف إليه ... لكونه لم يرده ولم يتعمده وما يكون مضافا إلى الله، لم يدخل تحت قدرة العبد فلم يكلف به. فإنه إنما يكلف بفعله لا بما يفعل فيه ففعل الناسي كفعل النائم والمجنون والصغير.

وكذلك لو احتلم الصائم في منامه أو ذرعه القيء في اليقظة، لم يفطر. ولو استدعى ذلك، أفطر به. فلو كان ما يوجد بغير قصده كما يوجد بقصده، لأفطر بهذا وهذا.

انتهى باختصار، وتأمل ما هو باللون الأحمر فهي قاعدة جامعة.

من لم يعرف ببدء رمضان إلا في النهار

من أصبح مفطرا ثم تيقن أثناء النهار انه من رمضان بعدما طعم وشرب، فيجب عليه الإمساك بقية يومه بلا خلاف، لحديث سلمة قال: أمر النبي رجلا من أسلم أن أذّن في الناس: أن من أكل فليصم بقية يومه, ومن لم يكن أكل فليصم فإنه اليوم يوم عاشوراء. رواه البخاري ومسلم. وهل عليه القضاء أم لا؟ ذهب الجمهور إلى أن عليه القضاء ولكن الصواب أن عليه الإمساك دون القضاء. فقد ذكر ابن تيمية إلى انه لا يلزمه أن يقضيه لان القضاء يفتقر إلى دليل لا سيما مع عدم التفريط. وأجاب عن عدم النية بأن النية تتبع العلم، وأن الله تعالى لا يكلف أحداً أن ينوي ما لم يعلم، والعلم لم يحصل إلا أثناء النهار. فلو كان القضاء واجبا لأمرهم به النبي r، ولو أمرهم به لنُقِلَ إلى الأمة لأنه من الشرع الذي تكفل الله بيانه وأوجب على رسوله r تبليغه.

حكم الصور والتماثيل

Translation of the article: http://hawramani.com/a-traditionalist-critique-of-the-islamic-prohibition-on-taswir

الحمد لله. هناك مسألة أصولية خلافية قديمة، منذ زمن الصحابة. ألا وهي: هل نطبق حرفية النص أم روح النص؟ بمعنى هل علينا أن نطبق النص بحرفيته وعلى ظاهره، أم نحاول أن نفهم روحه والمراد منه؟ اختلف الصحابة في هذا. ولا يخفى عليك حديث صلاة العصر في بني قريظة. بعض الصحابة رضوان الله عليهم فهموه على ظاهره، وبعضهم فهم العلة المقصودة منه. وأقر الرسول (r) الطرفين.

والمسألة مشابهة هنا لورود نصوص في تحطيم التماثيل وطمس الصور. فمن فهم النصوص حرفياً لزمه تحطيم كل تمثال وطمس كل صورة. وقال أغلب هؤلاء بجواز الصور الشمسية لأنها مجرد حبس ظل. ومن حرم هذه فإنه تناقض لأنه جمع بين المذهبين. والمذهب الثاني هو أن سبب تحريم الصور والتماثيل كي لا تصبح ذريعة للشرك أو للتبرك. ولا يشترط لمنع التّماثيل أن تكون معبودة فعلاً، بل إنّ مجرّد تعظيم التّمثال يكفي للتّحريم سدّاً لذريعة الانتقال من التّعظيم إلى العبادة. ولذلك كثير من العلماء يرون جواز وضع الصور في موضع مهان. فيجوز رسم الصور على السجاد الذي يداس بالأقدام، لأن هذا لا يقدّس. ويجوز كذلك وضع تماثيل بدون رأس، لأنها تبدو ناقصة. ويجوز وضع صور في غير موضع ظاهر. فلا يجوز تعليق الصورة (شمسية أم رسمية) على الحائط، لكن يجوز وضعها بين صفحات الكتاب إن أمنوا بأن لا تقدس هذه الصورة (كأن تكون صورة شيخ أو ولي). وأجاز الجمهور صور غير ذي روح (نباتات وطبيعة). بل هناك من أجاز صنع التماثيل والصور إن أمن عدم التقديس. وكان القرافي (من الأصوليين المالكية في القرن السابع الهجري) يصنع التماثيل بنفسه، كما ذكر في كتابه "شرح المحصور".

وقد ورد في كتاب الله ذكر نوعين من التّماثيل: الأوّل: تماثيل تعبد من دون الله، وهذه تسمّى تماثيل وتسمّى أصناماً وتسمّى أنصاباً. ومن البديهي أن نقول: أنّ مثل هذه التّماثيل يحرم على المسلم صنعها أو بيعها لأن فيه إعانة على الشرك. الثّاني: تماثيل لا تعبد من دون الله، وهي بالتّالي ليست أصناماً ولا أنصاباً. وقد جعل القرآن الكريم عمل التماثيل: نعمة من نعم الله على نبيه سليمان عليه السلام: {ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير* يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجِفانٍ كالجَوابِ وقُدورٍ راسيات اعملوا آل داودَ شكرًا وقليلٌ من عبادي الشكور} (سبأ:١٢-١٣). وهنا يسميها الله بالتماثيل وليس بالأصنام، لأنها لا تُعبد من دون الله. وهذا أمر يدخل في باب التوحيد والإيمان، وهو أمر مشترك بين الأنبياء كلهم. ولا خلاف بين العلماء أنّ ما يتعلّق بالعقائد لم يتغيّر، وهو واحد عند جميع الأنبياء لقوله تعالى: {شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى، أن أقيموا الدّين ولا تفرّقوا فيه...} (الشّورى:١٣).

وردت أحاديث صحيحة كثيرة وكلّها تؤكّد : أنّ المصوّرين في النّار- وأنّهم أشدّ النّاس عذاباً عند الله . وعلّة ذلك حسب نصّ الأحاديث: أنّهم يضاهون بخلق الله. والمضاهاة هي المشاكلة، أي أنّهم يخلقون تماثيل على شاكلة خلق الله، ولذلك يقال لهم يوم القيامة: أحيوا ما خلقتم. قال النّووي في شرح مسلم (١٤ | ٨٢): «وأجمعوا على منع ما كان له ظلّ ووجوب تغييره». لكن ابن حجر استدرك في الفتح (١٠ | ٣٨٨): «إن هذا الإجماع محلّه غير لعب الأطفال». وثبت أنّ رسول الله (r) استعمل وسائد ومرافق فيها صور، ولكنّه كان ينقض التّصاليب ويزيلها. كما ثبت عنه إباحة لعب الأطفال- وهي تماثيل صغيرة- كما روت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها. وقد نقل القاضي عيّاض عن جمهور الفقهاء أنّهم أجازوا بيع هذه اللعب لتدريب البنات على إدارة شؤون الأطفال، وهذا من الأغراض المعتبرة شرعاً. ونقله للجواز صحيح لكن تعليله خطأ، فقد تحدّثت عائشة عن (فرس له جناحان)، فما علاقة هذه اللعبة

بتربية الأولاد؟ فالصحيح أن ألعاب الأطفال جائزة للذكور والإناث بغير كراهة، لأنها بعيدة عن مظنة التعظيم. وكان أحد مشايخنا يقول: إن عقول الأطفال أكبر من عقول كثير من الكبار، ذلك أنك لا تجد أبداً طفلاً يعبد الدمية التي يلعب بها.

أما إذا كانت التّماثيل المصنوعة مضاهاة لخلق الله، أو تشبّهاً بخلق الله، فذلك يجعلها حراماً وتعتبر من الكبائر وفق الأحاديث الصّحيحة الواردة. لكنّ التّشبّه بخلق الله ومضاهاته يمكن أن يكون في صنع تماثيل ما لا روح له كالشّمس والقمر والجبال والشّجر، وفي صنع لعب البنات وغير ذلك ممّا ورد النّص بإباحته صراحة، ولذلك قال بعض العلماء أنّ المقصود هنا من يصنع التّمثال أو يرسم الصّورة تحدّياً لقدرة الله، ومن يعتقد أنّه قادر على أن يخلق كخلق الله، فيريه الله تعالى عجزه يوم القيامة بأن يكلّفه أن ينفخ الرّوح في تلك الصّورة. وتأييداً لهذا القول فسّر ابن حجر – في فتح الباري- قول الله عزّ وجلّ في حديثه القدسيّ "ومن أظلم ممّن ذهب يخلق خلقاً كخلقي" فسّر ذهب بمعنى قصد. وعلى هذا القول فإنّ الحرام هنا يتعلّق بنيّة الصّانع ولو كان المصنوع تمثالاً لجماد أو رسماً يدويّاً لأيّة صورة. وورد في الموسوعة الفقهيّة (باب تصوير) ما يلي: «يذهب جمهور العلماء إلى أنّه لا يلزم من تحريم الصّور تحريم اقتنائها أو تحريم استعمالها. فإنّ عمليّة التّصوير لذات الأرواح ورد فيها لعن المصوّر وأنّه يعذّب في النّار وأنّه من أشدّ النّاس عذاباً، ولم يرد شيء من ذلك في اقتناء الصّور، ولم تتحقّق في مستعملها علّة تحريم الصّور من المضاهاة لخلق الله تعالى. ومع ذلك فقد ورد ما يدلّ على منع اقتناء الصّور أو استعمالها، إلاّ أنّ الأحاديث الواردة في ذلك ليس فيها ذكر عذاب، أو أي قرينة تدلّ على أنّ اقتنائها من الكبائر. وبهذا يكون حكم مقتني الصّورة التي يحرم اقتناؤها: أنّه قد فعل صغيرة من الصّغائر... وقد نبّه إلى الفرق بين التّصوير وبين اقتناء الصّور في الحكم: النّووي... وعليه يجري أكثر كلام الفقهاء». أما الأحاديث التي فيها أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب، فالراجح أن المقصود هي ملائكة الوحي، لا غيرها. ولذلك جعل ابن حبان هذا خاصاً بالنبي (r). وإلا فالملكين الموكلين بالمرء يدخلون مثل هذه البيوت. والله أعلم.

وقد أجاز جمهور الفقهاء استعمال التّماثيل والصّور في البيوت إذا لم تكن منصوبة معظّمة على السّتائر والحيطان، وكانت ممتهنة أو معرّضة لوطء الأقدام أو غير ذلك. قال عكرمة: «كانوا يكرهون ما نُصِبَ من التماثيل نصباً، ولا يرون بأسا بما وطئته الأقدام». وعكرمة ينقل هنا عن الصحابة. وقال محمد بن سيرين: «كانوا لا يرون ما وُطِئَ وبُسِطَ من التصاوير مثل الذي نُصِبَ». وقال ابن عبد البر في التمهيد (٢١ | ١٩٩): «هذا أعدل المذاهب وأوسطها في هذا الباب وعليه أكثر العلماء. ومن مل عليه الآثار لم تتعارض على هذا التأويل. وهو أولى ما اعتقد فيه والله الموفق للصواب».

ويبدو أن جواز ترك الصور والتماثيل التي لا تُعَظّم هو مذهب جمهور الصحابة، بل إجماعهم. حيث أنهم لم يحطموا التماثيل والصور في بلدان فارس والشام والعراق، لكنهم حطموها في بلاد الهند وبلاد العرب. ذلك أنها لم تكن تعبد في فارس والشام ومصر. وتركوا تلك الصروح الضخمة والتماثيل الكثيرة إلى اليوم. وتأمل هذه الأمثلة:

دخل سعد بن أبي وقاص (فاتح العراق وأحد المبشرين للجنة) قصر كسرى في المدائن. وفي ذلك القصر صور كثيرة على الجدران وتماثيل. ولم يهدم منها شيئاً، بل بقيت ليومنا هذا. ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ولا على غيره. فهذا إجماع منهم على جواز إبقائها إن لم تكن تعبد من دون الله ولم يكن لها أي قدسية. قال الطبري في تاريخه (٢ | ٤٦٤): «لما دخل سعد المدائن فرأى خلوتها، وانتهى إلى إيوان كسرى، أقبل يقرأ: {كم تركوا من جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين كذلك وأورثناها قوما آخرين}. وصلى فيه صلاة الفتح، ولا تصلى جماعة. فصلى ثماني ركعات لا يفصل بينهن. واتخذه مسجداً. وفيه تماثيل الجص: رجال وخيل. ولم يمتنع –ولا المسلمون لذلك– وتركوها على حالها. قالوا: وأتم سعد الصلاة يوم دخلها، وذلك أنه أراد المقام فيها. وكانت أول جمعة بالعراق جمعت جماعة بالمدائن في سنة ست عشرة». وانظر كذلك تاريخ الإسلام للذهبي (٣ | ١٥٨).

وكانت على جدران إيوان كسرى صور ملونة بالحجم الطبيعي، مرسومة بدقة فائقة. وما تزال هذه الصور إلى يومنا هذا. فهذه لم تكن مدفونة في الرمل طبعاً، بل هذا القصر دخله عدد من الصحابة وأقاموا فيه. فكيف لم يروا الصور وهي واضحة ما تزال لهذا اليوم؟! أما عدم القدرة على الهدم، فبديله الطمس (أي للصور). وهذا لا يحتاج لا لنفقة كبيرة ولا لتسخير عدد هائل من الناس. ومن السهل أن يأمر الحاكم بطلي الجدران من جديد. فلم يبق إلا أنهم فهموا أحاديث طمس الصور بأنها خاصة بما كانت له قدسية أو ما كان يعبد من غير الله. وهذه الصور استمرت مشاهدة يصفها المؤرخون والأدباء. قال ياقوت الحموي في معجم البلدان (١ | ٢٩٥): «وقد كان في الإيوان صورة كسرى أنو شروان، وقيصر ملك أنطاكية، وهو يحاصرها ويحارب أهلها». وقد وصفها الشاعر العباسي الشهير البحتري في قصيدته السينية الرائعة. فيصور لنا البحتري هذه الصور بأنها من الدقة بحيث يكاد يتخيلها حقيقة فيلمسها بيده ليتأكد أنها مجرد صورة. فيقول في قصيدته:

حَضَرَت رَحلِيَ الهُمومُ فَوَجَّهتُ إِلى أَبيَضَ المِدائِنِ عَنسي

وَإِذا مارَأَيتَ صورَةَ أَنطاكِيَّةَ إِرتَعتَ بَينَ رومٍ وَفُرسِ

وَالمَنايا مَواثِلٌ وَأَنوشَروانَ يُزجى الصُفوفَ تَحتَ الدِرَفسِ

في اِخضِرارٍ مِنَ اللِباسِ عَلى أَصفَرَ يَختالُ في صَبيغَةِ وَرسِ

تَصِفُ العَينُ أَنَّهُم جِدُّ أَحياءٍ لَهُم بَينَهُم إِشارَةُ خُرسِ

يَغتَلي فيهِم إِرتِيابي حَتّى * تَتَقَرّاهُمُ يَدايَ بِلَمسِ

فالسؤال هنا: لماذا ترك الصحابة الصور في إيوان كسرى؟ احتار مخالفونا في الإجابة عن ذلك. فقال أحدهم أن علينا اتباع الحديث فقط وترك عمل الصحابة. وهذا عجيب، فو هل يفعل الصحابة أمرا من هوى أنفسهم؟ أليست أفعال الصحابة و أقوالهم هي ترجمة لتعاليم المصطفى (r)؟ فلا نحن تركنا أقوال الرسول (r)، ولا الصحابة رضوان الله عليهم فعلوا. ولكنهم فهموا النصوص بغير ما فهمها المخالف! والصحابة هم الذين رووا لنا تلك الأحاديث. وهم الذين

قيلت لهم. ففهمهم مُقدم عند التعارض. وإجماع الصحابة من مصادر التشريع. ثم إن جميع الفرق الـ٧٣ تدعي أنها تتبع القرآن والسنة. على أن الفارق المميز للفرقة الناجية أنها تتبع أصحاب الرسول (r). وأما دعوى أنهم كانوا طوال تلك السنين الطويلة مشغولين، فهي دعوى لا أظن صاحبها مقتنع بها، إلا أنه لم يجد غيرها. فهل صعُب على سعد بن أبي وقاص أو أحدٍ من الولاة بعده أن يأمر أحد العبيد بطلي تلك الجدران التي عليها الصور؟ وأما إنكار أن يكون الصحابة قد رأوا تلك الصور، فمكابرة وجحود. فإيوان كسرى هو أكبر المباني في المدائن، ودخول المسلمين إليه عند الفتح متواتر مشهور لا ينكره أحد. وقد ملأته الصور والتماثيل، وقد قيلت بها الأشعار. وقد صار الإيوان هو مركز الحكم في العراق حتى تم بناء الكوفة. وقد أجاب الشيخ د. أحمد الغامدي على السؤال فقال: «هذه الصور والتماثيل ليست أصناماً تعبد وإنما هي صور ترمز إلى أحداث، ولعل إبقاءها كان فيه عبرة». قلت لعله كذلك، والتعليل لإبقائها بأنها لا تُعبد هو عين قولنا. وقال: «خامساً: المحذور هو إنشاء الصور، وأما حديث علي —رضي الله عنه– في طمس التماثيل فهو في التماثيل المجسمة». لكن المسألة ليست صوراً وحسب، فإيوان كسرى مليء بالتماثيل كعادة الملوك. وعلي نفسه قد حكم العراق فلم يأمر بتدمير شيء من تماثيله.

وذكري لقصر كسرى مجرد مثال، حيث بقيت التماثيل الكبيرة ليست فقط في قصور كسرى بل في العراق والشام ومصر وفارس. نعم، حصل تحطيم لبعض الأصنام في السند وبلاد ما رواء النهر، عندما وجد الصحابة أقواماً عاكفون على عبادتها، كما حصل في جزيرة العرب نفسها، أما في غير ذلك فلا. ومن الطرائف أن أحد المعاصرين المؤيدين لهدمها، ادعى أن تلك التماثيل والأصنام الفرعونية كانت مطمورة بالرمال ولم تكن ظاهرة على وقت الصحابة! بل لم تظهر للعيان إلا قبل مئتين من السنيين. وهذا القول منه قصور في التتبع لكتب التاريخ. وإلا فكتب التاريخ مليئة بالأخبار التي تنص على معرفة المسلمين بها. من ذلك أنّ الجاحظ (وهو معاصر للأئمة مالك والشافعي وأحمد) عدد عجائب الدنيا فقال كما في حسن المحاضرة (٣ | ٦٥): «وصنم الهرمين وهو بلهوية ويقال بلهنيت وتسميه العامة أبو الهول، ويقال إنه طلسم للرمل

لئلا يغلب على الجيزة». وقال ياقوت الحموي في معجم البلدان (٥ | ٤٠١): «وعلى ركن أحدهما (يعني الهرمان) صنم كبير يقال له بلهيت. ويقال إنه طلسم للرمل لئلا يغلب على كورة الجيزة. وهو صورة رأس آدمي ورقبته ورأساً كتفيه كالأسد. وهو عظيم جداً. وهو صورة مليحة كأن الصانع فرغ منه عن قرب. وهو مصبوغ بحمرة إلى موجودة إلى الآن مع تطاول المدة وتقدم الأعوام». وانظر كذلك كلام ابن فضل في "مسالك الأبصار" (١ | ٢٣٥) وكلام البغدادي في "الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر" (ص٩٦).

وكان عدد الصحابة الذين دخلوا مصر أكثر من ثلاثمئة كما حقق ذلك السيوطي في "حسن المحاضرة" (١ | ١٦٦). وأول مدينة حاصروها هي مدينة "عين شمس" كما ورد عند ابن كثير في البداية والنهاية (٧ | ٩٨). وهي مشحونة بالتماثيل الكبيرة كما ذكر ذلك عبد اللطيف البغدادي في القرن السادس حيث قال في رحلته (ص٩٦): «ومن ذلك الآثار التي بعين شمس. وهي مدينة صغيرة يشاهد سورها محدقاً بها مهدوماً، ويظهر من أمرها أنها قد كانت بيت عبادة. وفيها من الأصنام الهائلة العظيمة الشكل من نحت الحجارة، يكون طول الصنم زهاء ثلاثين ذراعاً، وأعضاؤه على تلك النسبة من العظم. وعلى معظم تلك الحجارة و تصاوير الإنسان وغيره من الحيوان كتابات كثيرة بالقلم المجهول». وقد سكن الصحابة الفسطاط والجيزة، وهما قريبان جداً من الإهرامات. ومن الجدير بالذكر هنا أن الأهرامات نفسها كانت مكسوةً بتصاوير لغة الفراعنة التي بعض حروفها على شكل طيور وحيوانات. قال البغدادي عن الأهرامات (ص٩٢): «وعلى تلك الحجارات كتابات بالقلم القديم المجهول الذي لم أجد بديار مصر من يزعم أنه سمع بمن يعرفه. وهذه الكتابات كثيرة جداً، حتى لو نُقل ما على الهرمين فقط إلى صحف، لكانت زهاء عشرة آلاف صفحة». وذكر مثل ذلك المسعودي في تاريخه (١ | ٣٦١) وابن تغري في النجوم الزاهرة (١ | ٤١).

وعليه فالصحابة الذين دخلوا مصر، جزماً رأوا أبا الهول و تصاوير الأهرام. هذا فضلاً عن أصنام عين شمس التي لا شك ولا ريب أنهم رأوها بعد فتحها، ودخولهم في المدينة. ونفي رؤيتهم لها مكابرة. هذا إضافة إلى أصنام مدينة "منف" الفرعونية –وغيرها– التي أجزم أنهم

رأوها، لكثرة عددهم وطول مكثهم في مصر. وهي التي يقول عنها البغدادي (ص١٠٢): «وأما الأصنام وكثرة عددها وعظم صورها، فأمر يفوت الوصف ويتجاوز التقدير. وأما إتقان أشكالها وإحكام هيئاتها والمحاكاة بها الأمور الطبيعية، فموضع تعجب بالحقيقة»، ومع هذا لم نرهم هدموا شيئاً منها. فهل كان المسلمون عاجزين عن هدم تلك الأصنام؟ هذا غير صحيح البتة، وذلك لأنهم حطموا حصن بابليون وأسوار نهاوند في فارس، ونقبوا كثيرا من الحصون التي حاصروها، وهي حصون عظيمة عليها حراسات مشددة ترمي المسلمين بالسهام حالة نقبهم وهدمهم لها. أتراهم عاجزين عن تشويه وجوه تلك الأصنام على الأقل؟ فو الله إن لم يكن هذا القول إهانة للصحابة فكيف تكون الإهانة؟ وهل يعقل أن يكون غير المسلمين قادرين على البناء والمسلمون عاجزون عن مجرد الهدم؟ هذا محال.

فالخلاصة أنه لا يجوز تعليق أي صورة (بما فيها الصور الفوتوغرافية) إذا كان هذا سيؤدي إلى تعظيمها أو التبرك بها (وبخاصة صور المشايخ والزعماء). وأما إن أَمِن من ذلك (كأن يعلق الرجل صورته أو صورة ولده) فلا بأس به. وما كان من الصور في غير موضوع التعظيم مثل الوسائد والسجاد، فليس فيه كراهة، وكذلك الأمر في التماثيل. ولا بأس بلعب الأطفال، لأنها لا تُعظّم. وإذا كانت التّماثيل المصنوعة تحقّق مصلحة مشروعة كما لو كانت للتّعليم أو التّدريب (كالتي تستخدم كوسائل إيضاح في المدارس)، فإنّها أيضاً ترتفع من الإباحة إلى الاستحباب، وربّما كانت واجبة في بعض الحالات إذا أصبحت وسيلة فعّالة لفهم العلوم والتّقدّم فيها. والله أعلم بالصواب.

أعفوا اللحى وحفوا الشوارب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثره. وبعد: فإن مسألة اللحية من المسائل التي لم يكن يذكرها أهل العلم إلا في هامش كتب الفقه ولا نعلم أحداً أفردها في مصنف مستقل، ولا نعلم أحداً ناظر عليها. ولم يحدث ذلك إلا في عصرنا الحالي، كأنه لم يبق من مسائل الفقه إلا هذه! ولولا تعصب بعض الناس فيها وتبادلهم التفسيق والتضليل من أجل طول بعض شعرات، لما كتبت هذا المقال. فقد جعلوا من يأخذ من لحيته عاصياً، ومن يحلقها ملعوناً فاسقاً مرتكباً لكبيرة من الكبائر لا تجوز الصلاة خلفه! وسيتبين لك أن القول بتحريم الأخذ من اللحية مطلقاً لا يجوز، لأنه قول لم يقل به أحد من السلف.

تخريج الحديث وبيان فقهه

روى نافع، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله r: «أَحْفُوا الشَّوَارِبَ وأَعفوا اللِّحَى». هذا أصح ألفاظ الحديث، وقد رواه يحي بن سعيد وابن نمير، عن عُبيد الله، عن نافع (عند مسلم). ورواه مالك، عن أبي بكر بن نافع، عن أبيه نافع. وكذلك رواه أحمد عن غير نافع، فذكر عن عبد الرحمن، عن سفيان، عن عبد الرحمن بن علقمة، يقول: سمعت بن عمر يقول: قال رسول الله r: «أعفوا اللحى وحفوا الشوارب». وكذلك أخرجه مسلم عن سهل ابن عثمان، عن يزيد بن زُرَيْعٍ، عن عمر بن محمد بن زيد (ثقة لكنه ليس من أثبت الناس في نافع)، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله r: «خالفوا المشركين: أحفوا الشوارب واعفوا اللحى». لكن البخاري رواه عن محمد بن منهال عن ابن زريع بلفظ «وفروا اللحى»، وهذه رواية بالمعنى. ومثلها رواية عبدة بن سليمان، عن عبيد الله «أنهكوا الشوارب». فاللفظ الصحيح عن ابن عمر هو الأمر بالإعفاء.

وروى مسلم عن أبو بكر الصاغاني (ثقة ثبت)، عن سعيد بن أبي مريم (ثقة ثبت)، عن محمد بن جعفر بن أبي كثير (ثقة)، عن العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله r: «جُزُّوا الشَّوَارِبَ وَأَرْخُوا اللِّحَى. خَالِفُوا الْمَجُوسَ». ورواه أحمد عن منصور بن سلمة أبو سلمة الخزاعي (ثقة ثبت) قال ثنا سليمان بن بلال (ثقة إمام) عن العلاء، بلفظ: «خذوا من الشوارب واعفوا اللحى». وأحسب الاختلاف من العلاء، فلم يكن من الحفاظ. ولفظ الإعفاء أولى لأنه ثابت في حديث ابن عمر.

وكلمة "اعفوا" لها عدة معان في اللغة العربية فهي من المشترك اللفظي، أي تعني الإطلاق وتعني التخفيف كذلك، فيقال "عفت الديار من سكانها" إذا خلت. ابن عبد البر: «أما اللغة في اعفوا فمحتملة للشيء وضده كما قال أهل اللغة». لكن فهم السلف أن كلمة "أعفوا اللحى" المقصود منه تكثير اللحية، ولو أخذ منها ما زاد على القبضة. قال ابن الأثير في النهاية (٣|٢٦٦): «ومنه الأمر بإعفاء اللحى: أن يوفر شعرها، ولا يقص كالشوارب، من عفا الشيء إذا كثر وزاد». فجعل ابن الأثير أعفوا بمعنى التكثير، وليس بمعنى الترك، ونهى عن قصها كالشارب، وليس عن الأخذ منها مطلقاً حتى ولو زادت عن القبضة. ولا أعلم أن أحداً من السلف فهم حديث "أعفوا اللحى" بمعنى الترك المطلق، بل فهموا أن أعفوا بمعنى التكثير. وليس النقاش أن أعفوا تأتي في اللغة بمعنى الترك، فهذا أمر مسلم فيه، فإن أعفوا له معان كثيرة منها الترك، ومنها التكثير ومنها معان أخرى لم أذكرها وهي في كتب أهل اللغة، فإذا قصد بالأمر الشرعي أحد معانيه اللغوية، وفهم السلف هذا الفهم فلا يحتج علينا باللغة، لأننا نقول: هل كان السلف لا يعرفون اللغة العربية عندما أجازوا أخذ ما زاد على القبضة؟ وهل كان تفسير الإعفاء بالتكثير معنى منتحلاً ومزوراً، أو هو موجود في كتب اللغة أيضاً؟ فمن قال: إن الإعفاء يعني الترك فليأت به من كلام أهل الفقه، ومن فهم السلف. بل إن بعض العلماء كابن الجوزي يرى أن طول اللحية الفاحش يدل على الغباء، ونقل عن كثير من العلماء ذم اللحية الطويلة وصاحبها، وهذا يدل على أنهم يرون التقصير. وهو نفسه كانت لحيته قصيرة.

مذاهب الأئمة الأربعة

قال محمد بن الحسن في "الآثار (٩٠٠): «أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم عن ابن عمر –رضي الله عنهما–: أنه كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة». وفي التمهيد (٢٤|١٤٥): قال ابن القاسم: سمعت مالكا يقول: «لا بأس أن يؤخذ ما تطايل من اللحية وشذ». فقيل لمالك: فإذا طالت جداً؟ فإن من اللحى ما تطول. قال: «أرى أن يؤخذ منها وتقصر». فهذا مذهب مالك. أما عن مذهب الحنابلة فقد قال الخلال في كتاب الجامع (كتاب الترجل ١١٣): أخبرني حرب قال: سئل أحمد عن الأخذ من اللحية؟ قال: «إن ابن عمر يأخذ منها ما زاد عن القبضة». وكأنه ذهب إليه. قلت له: ما الإعفاء؟ قال: «يُروى عن النبي r». قال: كأن هذا عنده الإعفاء. وقال الخلال: أخبرني محمد بن أبي هارون أن إسحاق (بن هانئ) حدثهم قال: سألت أحمد عن الرجل يأخذ من عارضيه؟ قال: «يأخذ من اللحية ما فضل عن القبضة». قلت: فحديث النبي r أحفوا الشوارب، وأعفوا اللحى؟ قال: «يأخذ من طولها، ومن تحت حلقه». ورأيت أبا عبد الله (أحمد) يأخذ من طولها، ومن تحت حلقه. اهـ. أما الإمام الشافعي فقد ذكر استحباب الأخذ من اللحية داخل النسك، وقد سكت عن ذلك خارج النسك فلم ينص على كراهته.

مذاهب الصحابة

نلاحظ أن راويي الحديث ابن عمر وأبو هريرة قد روي عنهما الأخذ من اللحية دون القبضة. والأثر عن ابن عمر مذكور في صحيح البخاري. فالصحابي راوي الحديث هو أدرى الناس به، وكلاهما من فقهاء الصحابة وهما حجة في اللغة كذلك. ولا يُعلم أحدٌ من الصحابة أبو التابعين أنكر على ابن عمر (أو غيره) الأخذ من اللحية أو حتى سأله عن ذلك. مع أن اللحية في الوجه، والأخذ منها يظهر لكل الناس. فدل هذا على أن الأخذ من اللحية أمر سائغٌ متعارف عليه بينهم. بل هناك من نقل إجماعهم على جوازه. وابن عمر مشهور عنه أنه شديد الحرص على اتباع المصطفى (r) حتى في الأمور التي لم يُؤمر بها مثل وضوءه في موضع معين، وصبه الماء وصلاته في بعض المواضع التي تتفق له في سفره. ووجدنا أن أئمة الإسلام –بما فيهم الأئمة الأربعة– يحتجون بفعل ابن عمر ويعتبرونه موضحاً للحديث.

ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: {ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ} (الحج:٢٩). فسره ابن عباس، فقال: «التفث: الرمي، والذبح، والحلق، والتقصير، والأخذ من الشارب، والأظفار واللحية». أخرجه ابن أبي شيبة (٣|#١٥٦٧٣) بإسناد صحيح، قال: نا ابن نمير عن عبد الملك عن عطاء عن ابن عباس به. وإسناده صحيح. وأخرجه ابن جرير (١٠|١٤٩) حدثنا حميد بن مسعدة قال: ثنا هشيم أخبرنا عبد الملك به، وفيه «والأخذ من العارضين». وكذا روي عن مجاهد، ومحمد بن كعب القرظي كما في تفسير الطبري (١٠|١٤٩). وروى سفيان عن منصور عن إبراهيم النخعي: «كانوا يأخذون من جوانب اللحية». وكل ذلك صحيح وقد جاء غير مقيد بنسك. وحكى عطاء بن أبي رباح عن جملة الصحابة، قال: «كانوا يحبون أن يعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة». أخرجه ابن أبي شيبة (٥|#٢٥٤٨٢) بإسناد صحيح، قال: حدثنا غندر، عن شعبة، عن منصور، قال: سمعت عطاء. وعطاء مفتي مكة كان أعلم التابعين بالمناسك، وقد ذكر أنه أدرك مئتين من الصحابة.

فإن قيل: إن الصحابة لم يأخذوا إلا في النسك (أي الحج أو العمرة)؟ قيل: ثبوته في النسك دليل على جوازه خارج النسك. ولأن النسك قيدٌ غير مؤثر، كما لو قرأ الرسول (r) سورة في صلاة، وكانت الصلاة في السفر، لا يقال: إن ذِكر السفر قيدٌ في استحباب قراءة هذه السورة. وقد أخرج مالك بسنده عن نافع: أن عبد الله بن عمر كان إذا أفطر من رمضان وهو يريد الحج لم يأخذ من رأسه ولا من لحيته شيئا حتى يحج. فيُفهم من هذا الأثر أن ابن عمر إذا لم يرد الحج، فإنه يأخذ من رأسه ومن لحيته. وعلى هذا يكون غير مقيد بالنسك. ويؤيد هذا ما جاء عن ابن عمر مطلقا. وقد روي كذلك عن بعض السلف إباحتهم الأخذ من اللحية من غير حدٍّ ولا توقيت. فإن قيل إن من السلف من كره الأخذ من اللحية خارج النسك. فنقول: نعم ولم يحرموه، وفرق شاسع بين الأمرين. و لا أعلم أحداً من السلف قال: لا يجوز الأخذ من اللحية مطلقاً، ولا عبرة بقول المتأخر؛ لأن المتأخر إنما هو متبع لمن سلف، وابتداع قول جديد في مسألة فقهية قديمة لا يسوغ. وقد قال الطبري (كما في عمدة القارئ ٢٢|٤٦): ثبتت الحجة عن رسول الله (r) على خصوص هذا الخبر، وأن اللحية محظور إعفاؤها وواجب قصها

على اختلاف من السلف في قدر ذلك وحَدّه. فهذا ابن جرير الطبري يرى وجوب الأخذ من اللحية، وينسب هذا إلى السلف وإنما اختلافهم في قدر ما يؤخذ من اللحية، لا في تحريم الأخذ. وقوله: "محظور إعفاؤها" يقصد الإعفاء بمعنى الترك، وإلا الإعفاء بمعنى التكثير فهو واجب. هذا من كلام السلف أما من كلام المعاصرين، فقد نقل الألباني رحمه الله إجماع السلف على وجوب أخذ ما زاد على القبضة، وذكر أن ترك ما زاد على القبضة لم يجر العمل به عند السلف.

بقي جواب على سؤال أسمعه كثيراً، أن عمدة من يحرم الأخذ من المعاصرين أن الصحابة كانوا يعرفون قراءة الرسول (r) من اضطراب لحيته، وكان (r) كث اللحية كثير شعر اللحية. والجواب على هذا أن كونه (r) كث اللحية حجة لنا لا لهم، لأن معناها أنها قصيرة ليس فيها طول. قال ابن المنظور (ت٧١١هـ) في "لسان العرب": «وفي صفته (r)، أَنه كان كَثَّ اللحية: أَراد كَثرةَ أُصولها وشعرها، وأَنها ليست بدقيقة، ولا طويلة، وفيها كَثافة». وقال الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ) في "القاموس المحيط": «وكَثَّ بسَلْحِهِ رَمَى واللِّحْيَةُ كَثاثَةً وكُثوثَةً وكَثَثاً كَثُرَتْ أُصُولُها وكَثُفَتْ وقَصُرَتْ وجَعِدَتْ». وجاء في المعجم "الوسيط": «(كَثَّ) الشعرُ ـِ كُثُوثَةً، وكَثَاثَةً: اجتمع وكثُر في غير طول ولا رِقَّة. فهو كَثٌّ، وهي كِثَّةٌ. ويقال: رجُلٌ كَثُ اللَّحية وكثِيثُها. (ج) كِثاثٌ. (كَثَّ) الشَّعْرُ ـَ كَثَثًا: اجتمع وكثر في غير طول ولا دِقَّة. فهو أَكثٌّ، وهي كثَّاءُ. (ج) كُثٌّ. ويقال: رجل أَكَثُّ، ولحية كَثَّاءُ». وفي المعجم "المحيط": «كَثَّ يَكَثُّ اِكْثَثْ كَثَثاً :- الشَّعْرُ: اجتمع وكثر في غير طول ولا دِقَّة؛ كَثَّتْ لحيتُه». وفي "محيط المحيط": «كثَّ الشَعر يكِثُّ كَثَاثَةً وكُثُوْثَةً كَثُفَ . واللحية اجتمع شعرها وكثر نبتهُ من غير طول وكثف وجعد». فقد فسر أهل اللغة من اللغويين والفقهاء أن كلمة كث تعني الشعر الكثير غير الطويل. جاء في تاج العروس: «كث اللحية وكثيثها، أراد كثرة أصولها وشعرها، وأنها ليست بدقيقة، ولا طويلة، ولكن فيها كثافة». وجاء في النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، وهو من أهل اللغة والفقه، قال: «كث اللحية: الكثاثة في اللحية: أن تكون غير رقيقة ولا طويلة، ولكن فيها كثافة».

فهذا تفسير أهل اللغة والفقه: بأن لحية الرسول (r) كثيرة الشعر، ليست بالطويلة. ولم يأت مقدار طولها في حديث، والظاهر من تصرف الصحابة أنها كانت بمقدار قبضة، والله أعلم. وكذلك جاء في مسلم: "كان كثير شعر اللحية " لا يلزم منه أن تكون طويلة إلى حد تتجاوز القبضة. فقد يقول قائل: لعل لحية الرسول (r) كانت قصيرة بمقدار قبضة خِلقة دون أن يأخذ منها. وهذا لو قالوه عن صاحبي فهو وارد، لكن الله قد جعل رسوله (r) في أبهى وأحسن صورة، فما قدر العرب أن ينتقدوا عليه أي شيء في خَلقه ولبسه. فكان مبرئاً من كل عيب. ومن لم يعجبه أن يتشبه برسولنا (r) في قصر لحيته، فنحن نحب أن نتشبه به.

وقولهم أنها كانت تملئ ما بين منكبيه، فهذا كذلك يدل على أنها كانت بمقدار قبضة، فإن المَنْكِبَ هو مُجْتَمَعُ رأْسِ الكَتِفِ والساعد. أما اضطراب اللحية فإنه ليس نصاً في الموضوع، لأن من كانت لحيته دون القبضة فهي تضطرب عند القراءة، فما بالك بمن كانت لحيته بمقدار القبضة؟ وهي غالب لحى المسلمين اليوم ممن يعفون لحاهم. فالنص أنها تضطرب لفظ مجمل، يرد إلى اللفظ الصريح، وهو كونه كث اللحية: الشعر الكثير ليس بالطويل ولا بالقصير، ولا بد من الجمع بين النص على أنه كث اللحية أي كثير شعر اللحية من غير طول فيها، وبين النص أنها تضطرب عند القراءة، فيقال: إن فيها طولاً لا يتجاوز القبضة.

ولعل البعض يقول: إن ما ورد في النصوص المنقولة عن السلف من ذكر الحج أو العمرة دلالة على أن لهما مزية معينة. والجواب: لكن خصومنا لا يقرون بهذا! فهم لا يقبلون بالتقصير لا في الحج ولا في غيره. ولعلهم يعتبرون الصحابة عصاةً ويقبلون اتفاقهم على الخطأ في فهم الحديث، رغم أن المسألة غير اجتهادية. فمن غير المعقول أن يتفق الصحابة على تقصير اللحية في الحج والعمرة نتيجة سوء فهمهم للحديث، وهم حجة في اللغة العربية، وقد شاهدوا الرسول (r) وشاهدوا لحيته ونسكه. ومعلومٌ أن الأمر بالإعفاء قد جاء مرتبطاً بمخالفة المشركين والمجوس. فهل كان الصحابة يتشبهون بالمجوس والمشركين أثناء الحج والعمرة؟! وهل يُعقل أن يتقرب مسلمٌ لربه في الحج بمعصية؟! ولا سبيل للخروج من هذا إلا بإقرارهم بأن الأخذ من اللحية ليس معارضاً للأمر بالإعفاء. فإن المجوس كانوا يحلقون لحاهم، فأنت إذا أعفيت عن لحيتك

فقد خالفتهم، وإن كنت تأخذ منها. وبما أنّ الأمر النبوي قد جاء بتوفير اللحية، فالظاهر أنّ لحية الرجل مادامت من الطول بحيث توصف بالوفرة فقد حصل المطلوب، بغض النظر عن طولها بالتحديد.

وقول المخالف: «مشابهة المجوس الذين نهينا عن مشابهتهم في نفس الحديث تكون بالتقصير، لأن المجوس لم يكونوا يطيلون لحاهم» غير صحيح. فإن المجوس كانوا يحلقون لحاهم كما في الحديث، ومخالفتهم تكون بعدم حلقها (سواء كانت قصيرة أم طويلة). والمانعون للأخذ من اللحية لا يسعفهم الدليل من كتاب الله أو سنة الرسول (r). وغاية ما يستدلون منه أقوال بعض العلماء وهي ليست بحجة. ولنا إجماع الصحابة كلهم على جواز الأخذ من اللحية. وقول الصحابي حجة عند الجمهور إذا لم يعارضه أحد، فكيف وهذا إجماع منهم؟ والذين أجازوا الأخذ من اللحية أفقه وأعلم ممن منع ذلك. والذين يمنعون الأخذ منها خالفوا السنة وخالفوا الصحابة والأئمة الأربعة وجمهور العلماء، وفوق هذا يخطئون غيرهم!!

حكم حلق اللحية

يرى جمهور العلماء تحريم حلق اللحية في حال قوة المسلمين. وبالغ بعض المعاصرين بزعم الإجماع على ذلك، وهو مردود، فالخلاف ثابت، ومن العلماء من يرى الكراهة دون التحريم. واستدل هؤلاء بعدة أدلة منها:

أنها من الفطرة. وفي حديث أبي هريرة: «الفطرة خمسٌ: الاختِتان والاستِحداد وقصُّ الشاربِ وتقليمُ الأظفار ونتف الإبْط»، متفق عليه. وفي حديث ابن عمر عند البخاري: «من الفطرة: حلق العانة، وتقليم الأظفار، وقص الشارب». وفي حديث عائشة عند مسلم (لو صح): «عشرٌ من الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم (مفاصل الإصبع) ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء (الاستنجاء)»، والعاشرة:

المضمضة. وعامة هذه الأمور مستحبة عند الفقهاء وبعضها مختلف في استحبابه أو وجوبه. انظر كلام ابن دقيق العيد في إحكام الأحكام (١ | ١٢٦).

أن العلة الوحيدة المنصوص عليها في إطالة اللحية هي مخالفة المجوس، وقد اشتهروا بحلقها. نعم، جاء كذلك مخالفة المشركين، والمقصود بهم المجوس لأن مشركي العرب يطيلون لحاهم كذلك. قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط (١ | ٥٩) تعقيبا على حديث أبي هريرة: «فعقب الأمر بالوصف المشتق المناسب. وذلك دليلٌ على أن مخالفة المجوس أمر مقصود للشارع، وهو العِلّة في هذا الحكم أو علة أخرى أو بعض علة، وإن كان الأظهر عند الإطلاق أنه علة تامة». فتوفير اللحية مرتبط بعلته، والتي هي مشابهة المجوس. ومعلوم بأن الندب في مخالفة المشركين مستحب غير واجب. وقد ضربوا أمثلة كثيرة على ذلك منها ما جاء بالأمر بخضاب الشيب لمخالفة اليهود والنصارى، ولم يفعله عدد من الصحابة. كما أن الأمر بإعفاء اللحية جاء دوماً مرتبطاً مع إحفاء الشارب، وهو مستحب بالاتفاق كما ذكر النووي.

والذين قالوا بالوجوب اعترضوا على ما سبق بما يلي:

قالوا الأصل في الأوامر الوجوب إلا إن وجد صارف. والجواب أن هذا حق، وقد وجد الصارف كما سبق!

قالوا إنه تشبه بالنساء، و مُثلة، وتغيير لخلق الله، وداخل بالنمص المحرم، وهو من الكبائر! وهذا تغافل منهم عن قاعدة أن الحُكم الواحد لا يجوز أن يُعَلّل بعِلّتين عن جمهور الأصوليين الذي اشترطوا في العلة الانعكاس. كما أن الخلاف في "جوز التعليل بعلتين" محله "العلل المستنبَطة" لا "العلل المنصوصة للشارع". فالعلة الوحيدة التي ذكرها النبي (r) هي التشبه بالمجوس. فلا يجوز أن نزيد على ذلك من كَيسنا. أما أنه تغييرٌ لخلق الله، فماذا عن الصبغ وحلق الرأس ونتف الإبط وقص الأظافر وأمثال ذلك؟ أما أنه تشبه بالنساء، فلا يلزم إن لم يحلق الشوارب. أما الادعاء على أنها من الكبائر قياساً على النمص، فهذا تغافلٌ عما تقرر في كتب الأصول أن القياس يكون في الأحكام لا في العقوبات المعنوية كاللعن وغضب الله وعدم دخول الجنة. وذلك أن الله وحده هو الذي يعلم من يستحق تلك العقوبة، ولا يجوز تعميمها بقياس.

إن ابن حزم نقل الإجماع على تحريم قصها. أقول: لم ينقل الاتفاق أحدٌ قبله، وعنه نقل البعض كابن القطان، مع قصور شديد في النصوص عن السلف. قال ابن حزم في مراتب الإجماع (ص١٨٢): «واتفقوا أن حلق جميع اللحية مُثلة لا تجوز». والجواب: إن كان لا يجوز حلق اللحية فهي إما مكروهة وإما محرمة. فليس هذا نصاً. ومن الصواب أن المثلة لا تجوز، لكن تسليم أن يكون حلق اللحية مُثْلة موضع نظر. وقد نص ابن حزم أن علة التحريم في الحلق كونها "مثلة" باتفاق من ذهب إلى عدم الجواز. والمثلة تختلف باختلاف الأزمان والأماكن. فمثلاً كان عمر كان يرى حلق الرأس مثلة. كما أن التعليل بأن عدم جواز حلق اللحية لأجل المثِلَة غير مُسلّم أيضاً. لأن رسول الله (r) نص على علة النهي عن ذلك، وهي مخالفة المشركين. فلا يجوز القول في ذلك بغير ما ورد به النص، كما هو معلوم. ولأجل ذلك تجِد القول بأن العلة هي المثِلة لا يستقيم مع هذا الوقت. لأن عدم الحلق صار هو المثلة! فلو عملنا ومشينا على القول بهذه العلة، لما كان في الحلق تحريمٌ مطلقاً أبداً.

ومما يوهّن دعوى الإجماع أن المعتمد في المذهب الشافعي هو الكراهية لا التحريم. وليس للإمام الشافعي نص في المسألة ولا أحد من أصحابه، لكن هذا ما حرره المتأخرون بناءً على أصول المذهب. أما ادعاء ابن الرفعة (معاصر لابن تيمية) بأن الشافعي نص في كتاب "الأم" على التحريم، فهو غلطٌ منه في الفهم. فكلام الشافعي (٦|٨٨) في "جراح العمد" عن الحلق: «وهو وإن كان في اللحية لا يجوز...». وكلمة لا يجوز قد تعني الكراهة كذلك، فلذلك لم يره محققوا الشافعية نصاً في التحريم. والحليمي (ت٤٠٣) الذي ربما يكون أول من قال بالتحريم من الشافعية، قد سبقه الخطابي (ت٣٨٨) وقد قال بكراهة الحلق وندب التوفير في "معالم السنن". والفتوى عند الشافعية المتأخرين تكون على ما قرره الرافعي والنووي، وابن حجر والرملي. وقد ذكر الغزالي (٥٠٥هـ) في "إحياء علوم الدين" (١|١٤٢) خصال مكروهة في اللحية منها: «نتفها أو بعضها بحُكم العَبَث والهوس، وذلك مكروه»، والنتف أشد من الحق. كما نقل الإمام النووي (٦٧٦هـ) في شرح مسلم (٣|١٤٩) عن العلماء، حيث ذكر اثنا عشر خصلة مكروهة في اللحية، منها: «حلقها». ونص صراحة على الكراهية في كتابه

"التحقيق" الذي كتبه بعد المجموع والروضة، كما في مقدمته. وكذلك فهم المتأخرون من الشافعية كلامه على الكراهة. ويكفي في ذلك الفقيه ابن حجر الهيتمي إذ هو عمدة المتأخرين، فانظر كلامه في "تحفة المحتاج " والحواشي عليه (٩ | ٣٧٦)، وفي الحاشية النص على أن الرافعي والنووي يريان الكراهة. وقال الرملي الشافعي في فتاواه (٤ | ٦٩): «حلق لحية الرجل ونتفها مكروه لا حرام. وقول الحليمي في منهاجه: "لا يحل لأحد أن يحلق لحيته ولا حاجبيه"، ضعيف». وفي حاشية البجيرمي على الخطيب (كتاب الشهادات)، الكراهية كذلك. وقال زكريا في أسنى المطالب: «قوله "ويكره نتفها" أي اللحية إلخ، ومثله حلقها. فقول الحليمي في منهاجه "لا يحل لأحد أن يحلق لحيته ولا حاجبيه" ضعيف». وكذلك قال الدمياطي في "إعانة الطالبين" (٢ | ٢٤٠) عند قول الشارح "ويحرم حلق اللحية" ما نصه: «المعتمد عند الغزالي، وشيخ الإسلام (زكريا الأنصاري) وابن حجر في "التحفة"، والرملي، والخطيب (الشربيني)، وغيرهم: الكراهة»، ثم ضعّف قول الشارح مبينا أن المعتمد هو الكراهة.

وكذلك ليس هناك نص عن مالك ولا وأصحابه، لكن الذي قرره أكثر المتأخرين هو التحريم، وبعضهم قال بالكراهة. قال القاضي المالكي عياض (ت٥٤٤هـ) في "إكمال المعلم بفوائد مسلم" (والنقل من غيره) (٢ | ٦٣) عن أحكام اللحية: «يكره حلقها وقصُّها وتحذيفها. وأما الأخذ من طولها وعرضها فحسن. وتكره الشهرة في تعظيمها وتحليتها، كما تكره في قصها وجزها. وقد اختلف السلف: هل في ذلك حد؟ فمنهم من لم يحدد إلا أنه لم يتركها لحد الشهرة، ويأخذ منها، وكره مالك طولها جداً. ومنهم من حدد بما زاد على القبضة فيزال. ومنهم من كره الأخذ منها إلا في حج أو عمرة». والكراهة هنا تنزيهية كما هو واضح، لأن كل الأمور التي كرهها هي غير محرمة.

والكراهة هي الرواية عن أحمد. إذ سأله مُهنّا (كما في المغني ١ | ٦٦) عن حف الوجه، فقال: «ليس به بأس للنساء، وأكرهه للرجال». والحف هو أخذ الشعر من الوجه، والكراهة التنزيهية هي الأصل كما قرره الشيخ بكر في "المدخل". وقال المروذي: قيل لأبي عبد الله: تكره للرجل أن يحلق قفاه أو وجهه؟ فقال: «أما أنا فلا أحلق قفاي». وقال صالح بن أحمد في "المسائل":

وسألته عن رجل قد بُلِيَ بنتف لحيته، وقطع ظفره بيده، ليس يصبر عنهما؟ قال: «إن صبر على ذلك، فهو أحب إلي». وأول من صرح بالتحريم من الحنابلة هو ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ثم تلامذته. بينما الذي كان قبل ذلك هو التنصيص على الندب والاستحباب والسُنّية. فمثلاً قال الشمس (وهو ممن لا يخرج عن أقوال أحمد، ت٦٨٢هـ) في الشرح الكبير (١ | ٢٥٥): «ويستحب إعفاء اللحية». وقال ابن تميم الحراني (ت٦٧٥هـ) في مختصره (١ | ١٣٢): «ويستحب توفير اللحية». وقال ابن عمر الضرير (ت ٦٨٤هـ) في الحاوي الصغير (ص٢٦): «ويسن أن يكتحل وترا بإثمد، ويدهن غبا، ويغسل شعره ويسرحه ويفرقه، ويقص شاربه، ويعفي لحيته». وقال ابن عبد القوي (ت٦٩٩هـ) في "منظومة الآداب" (ص٤٠): «وإعفاء اللحى ندب». ولا يضر إيجاب الدية في حلق اللحية إذا كانت لا تعود، لأن الأمر كذلك في حلق الرأس، ومعلومٌ أنه لا يحرم حلق الرأس في المذهب.

أما لو كان شعر الخدين كثيراً، بحيث نبت الشعر في أعلاهما، وهو ما يعرف في لسان العرب بشعر الوجنتين، فالجمهور على جواز إزالته، لخروجه عن مسمى الخد. وكذلك الشعر الذي على الرقبة ليس من اللحية. فإن اللحية هي الشعر الذي نبت على الخدين والذقن فقط. والله تعالى أعلم.

وهذا كله في دار الإسلام، أما في غيرها فليس الإعفاء عن اللحية مستحباً. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم" (ص١٧٦): «كل ما جاء من التشبه بهم، إنما كان في صدر الهجرة ثم نُسِخَ ذلك، لأن اليهود إذ ذاك كانوا لا يميزون عن المسلمين لا في شعور ولا في لباس لا بعلامة ولا غيرها. ثم إنه ثبت بعد ذلك في الكتاب والسنة والإجماع الذي كمل ظهوره في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ما شرعه الله من مخالفة الكافرين ومفارقتهم في الشعار والهدى. وسبب ذلك أن المخالفة لهم لا تكون إلا بعد ظهور الدين وعلوه، كالجهاد وإلزامهم بالجزية والصغار. فلما كان المسلمون في أول الأمر ضعفاء، لم يشرع المخالفة لهم. فلما كمل الدين وظهر وعلا، شُرِعَ ذلك. ومثل ذلك اليوم، لو أن المسلم بدار حرب أو دار كفر غير حرب، لم يكن مأمورا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر لما عليه في ذلك

من الضرر. بل قد يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية من دعوتهم إلى الدين والاطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة». وأيد هذا ابن عثيمين في تعليقاته على "الاقتضاء".

معنى حف الشارب

بقي الكلام عن معنى حف الشارب. وقد اختلف العلماء في معنى الحف، فمنهم من قال التقصير ومنهم من قال الحلق. وقد جاءت آثار صريحة عن بعض الصحابة بقص الشارب، وجاءت آثار كذلك ظاهرها الحق. قال ابن حجر في فتح الباري (١٠|٣٤٨): «لكن كل ذلك محتمل لأن يراد: استئصال جميع الشعر النابت على الشفة العليا. ومحتملٌ لأن يراد: استئصال ما يلاقي حمرة الشفة من أعلاها ولا يستوعب بقيتها. نظرا إلى المعنى في مشروعية ذلك، وهو مخالفة المجوس والأمن من التشويش على الآكل وبقاء زهومه المأكول فيه. وكل ذلك يحصل بما ذكرنا. وهو الذي يجمع مفترق الأخبار الواردة في ذلك». والنبي (r) عبّر —فيما يتعلق بالشارب– بألفاظ منها: "قص الشارب — إحفاء الشارب — جز الشارب – الأخذ من الشارب – إنهاك الشارب – حف الشارب" (صحت أول أربعة ألفاظ). ولم أرَ في حديث واحد التعبير بلفظ "حلق الشوارب". مع أنه (r) عبّر بهذا اللفظ فيما يتعلق بالنسك، وفيما يتعلق بالعانة. وعبّر فيما يتعلق بالإبط بال "النتف". فلما تباينت الألفاظ، اقتضى الأمر التغاير في الأفعال. وألفاظ الشارع مقصودة لذاتها. ورسول الله (r) فصيحٌ دقيقٌ في انتقاءه لكلماته.

وأخرج الترمذي (٥|٩٣) حديث: «من لم يأخذ من شاربه فليس منا»، وصححه. وهذا صريحٌ في أن المراد بعض الشارب، أي المقصود هو القص لا الحلق. فالسنة هي المبالغة بالتقصير دون الإزالة. وفي حديث أنس في صحيح مسلم: «وقّت لنا رسول الله (r) في قص الشارب... ألا نترك أكثر من أربعين ليلة». وهذا صريح أن المراد هو القص، لا الحلق. وكلمة "الحف"

محتملة عند اللغويين، أما القص فصريحة. فالأولى حمل اللفظ المجمل على المفَسّر. قال ابن عبد البر في التمهيد (٢١ | ٦٦): «إنما في هذا الباب أصلان: أحدهما "أحفوا الشوارب"، وهو لفظ مُجملٌ محتملٌ للتأويل. والثاني "قص الشارب" وهو مُفَسَّر. والمفسر يقضي على المجمل، مع ما روي فيه أن إبراهيم أول من قص شاربه، وقال رسول الله (r): "قص الشارب من الفطرة" يعني فطرة الإسلام. وهو عمل أهل المدينة. وهو أولى ما قيل به في هذا الباب».

وأخرج أحمد (٤ | ٢٥٢) أبو داود (١ | ٩٧): عن المغيرة بن عبد الله اليشكري عن المغيرة بن شعبة قال: «ضفت النبي (r) ذات ليلة، فأمر بجنب فشوي. وأخذ الشفرة فجعل يحز لي بها منه. فجاء بلال فآذنه بالصلاة، فألقى الشفرة وقال: ماله تربت يداه؟ وقام يصلي. وكان شاربي وفّى، فقَصّه لي على سواك –أو قال: أقصه لك على سواك». وفي رواية البيهقي (١ | ١٥٠): «فوضع السواك تحت الشارب، فقصّ عليه». يعني: وضع سواكا عند الشفة تحت الشعر وأخذ الشعر بالمقص. وهذا نص صريحٌ لا يقبل التأويل. وقد احتار متعصبة الحنفية في رده، فقال الطحاوي: «يجوز أن يكون النبي (r) فعل ذاك ولم يكن بحضرته مقراض يقدر على إحفاء الشارب»، وهي مكابرة لأنه إن لم يقدر على الحلق يمكنه قص الشارب كله دون الحلق. وكأن الطحاوي شعر بوهاء تأويله، فرجع وقال أن القص جائز لكن الحلق أفضل. وهذا يرده الحديث كذلك، فإن فعل رسول الله (r) يشرح قوله. مع أن الطحاوي تلاعب في الألفاظ قبل ذلك فقال: «فذهب قوم من أهل المدينة إلى هذه الآثار واختاروا لها قص الشارب على إحداثه. وخالفهم في ذلك آخرون (يعني الحنفية) فقالوا بل يستحب إحفاء الشوارب». مع أن أهل المدينة ما قالوا القص أفضل من الإحفاء، بل قالوا الاحفاء هو القص بعينه.

قال الإمام مالك في الموطأ (#١٧١٠): «يؤخذ من الشارب حتى يبدو طرف الشفة، وهو الإطار. ولا يجزه فيمثل بنفسه». وذكر ابن عبد الحكم عنه قال: «وتحفى الشوارب، وتعفى اللحى. وليس إحفاء الشارب حلقه. وأرى أن يؤدب من حلق شاربه». وقال أشهب: سألت مالكا عمن يحفي شاربه؟ فقال: «أرى أن يوجع ضربا»، وقال لمن يحلق شاربه: «هذه بدعة

ظهرت في الناس». وما زعمه الطحاوي من أن ابن عمر كان يحلق شاربيه فهو غلط. فهذا مالك من أعلم الناس بابن عمر، ومالك عن نافع عن ابن عمر هي سلسلة الذهب. فلو كان مالك يعلم أن ابن عمر أو أحد من الصحابة في المدينة كان يحلق شاربه، ما قال "بدعة ظهرت في الناس". واحتج مالك بما رواه عن زيد بن أسلم أن عمر بن الخطاب: كان إذا غضب فتل شاربه، فدل على أنه كان يوفره. وقد ادعى قومٌ أنه لا بد للمرء أن يترك شاربه حتى يكون فيه الشعر ثم يحلقه بعدُ. وهذا ليس لهم بحجة، لأن المسلم لا يُشرع له أن يبقيه حتى يطول جداً ويغطي فمه. كما أن ظاهر الحديث عن عمر هو اعتياده لفتل شاربه، مما يدل على مصاحبة ذلك الوصف له. وليس فيه إشكال لأن إطالة الشاربين من طرفي الفم ليس مخالفاً للحديث.

قال ابن عبد البر في التمهيد (٢٤ | ١٤٣): «ولم يختلف قول مالك وأصحابه أن الذي يحفي من الشارب هو الإطار، وهو طرف الشفة العليا. وأصل الإطار جوانب الفم المحدقة به، مع طرف الشارب المحدق بالفم. وكل شيء يحدث بشيء ويحيط به، فهو إطاره. وحجة من ذهب هذا المذهب قول رسول الله (r): "خمس من الفطرة" فذكر منهن قص الشارب. فقوله: "قص الشارب" يفسر قوله: "إحفاء الشوارب" والله أعلم». وقال القرطبي: «وقص الشارب أن يأخذ ما طال على الشفة بحيث لا يؤذي الآكل ولا يجتمع فيه الوسخ... والجز والإحفاء هو القص المذكور، وليس بالاستئصال عند مالك». قال الطبري: «وقص الشارب أن يأخذ ما طال على الشفة، بحيث لا يؤذي الآكل، ولا يجتمع فيه الوسخ». ولا يوجد نص عن الشافعي في هذا الباب، لكن قال النووي: «المختار (في قص الشارب) أنه يُقص حتى يبدو طرف الشفة، ولا يحفه من أصله. وأما روايات "احفوا الشوارب" فمعناها: (أزيلوا) ما طال على الشفتين»، وقد صرح في المجموع أن هذا مذهب الشافعية.

وخلاصة البحث أن حف الشارب هو: قص حافته النازلة عن الفم. فإن كان شاربيه طويلين (شنبات) فعليه فتلهما وإزاحتهما عن الفم كما روي عن عمر، وما كان فوق أوسط الفم فيستحب قص ما نزل منه على الفم حتى يظهر البياض الذي فوق الشفة. وحلق الشارب كله، تشبه بالنساء وخلاف الفطرة. وهي بدعة مذمومة، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

وفاعل ذلك يجب أن يوجع ضرباً كما أفتى الإمام مالك، لأن الخلاف غير معتبر. فهو مخالف لسنة أحد الخلفاء الراشدين، ومخالف لما نقله أهل المدينة جيلاً عن جيل، مخالف للفطرة السليمة حيث يجعل حلق الشارب مع إطالة اللحية شكل الإنسان أقرب للقرد. فلذلك يُعمل بفتوى مالك، والله أعلم.

بيان تحريم نكاح المتعة

معنى المتعة

قال الشافعي في "الأم" (٥|٧٩): «وجماع نكاح المتعة المنهي عنه: كل نكاح كان إلى أجل من الآجال، قَرُبَ أو بعد. وذلك أن يقول الرجل للمرأة "نكحتك يوماً" أو "عشراً" أو "شهراً" أو "نكحتك حتى أخرج من هذا البلد" أو "نكحتك حتى أصيبك فتحلين لزوج فارقك ثلاثاً" أو ما أشبه هذا مما لا يكون فيه النكاح مطلقاً لازِماً على الأبد أو يحدث لها فرقة».

بيان المتعة في السنة

اتفق العلماء أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أجاز متعة النساء للمجاهدين مع قلة النساء. ثم ثبت عنه تحريمها. كل هذا لا خلاف فيه، لكن ذهب ابن عباس وحده –خلافاً لسائر الصحابة– إلى أن هذا التحريم غير دائم، بل هو نتيجة لذهاب الضرورة التي أباحت المتعة. وخالفه باقي الصحابة وقالوا بأن التحريم باق إلى يوم القيامة. فإذا اختلف الصحابة في مسألة، أخذنا بقول جمهورهم وأكابرهم وبخاصة الخلفاء الراشدين منهم. هذا إذا لم يكن من نص يحسم المسألة، فكيف والنص النبوي المحكَم موجود مرويٌّ في الصحيح. فإن الواجب عند التنازع رد النزاع إلى الله ورسوله. قال مسلم في صحيحه (٢|١٠٢٣ #١٤٠٦): حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير (ثبت): حدثنا أبي (ثبت): حدثنا عبد العزيز بن عمر (بن عبد العزيز الأموي): حدثني الربيع بن سبرة الجهني (ثقة)، أن أباه حدثه: أنه كان مع رسول الله r فقال: «يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء. وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة. فمن كان عنده منهن شيء، فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً».

قال النووي: «وفي هذا الحديث: التصريح بالمنسوخ والناسخ في حديث واحد من كلام رسول الله r، كحديث: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها". وفيه: التصريح بتحريم نكاح المتعة

إلى يوم القيامة، وأنه يتعين تأويل قوله في الحديث السابق أنهم كانوا يتمتعون إلى عهد أبي بكر وعمر، على أنه لم يبلغهم الناسخ كما سبق».

حديث سبرة هذا جاء من عدة روايات جميعها عن ولده الربيع. وعنه: عمر بن عبد العزيز، صالح، الزهري، عبد العزيز بن الربيع، عبد الملك بن الربيع، عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز، عمارة بن عزية، الليث بن سعد. وأقواها سنداً التي عن الزهري لكنها مختصرة. وأتمها: رواية عبد العزيز، لكن اختلف عنه إن كان ذلك في سنة حجة الوداع أم في عام الفتح. قال البيهقي: «رواية الجمهور عن الربيع بن سبرة أن ذلك كان زمن الفتح». وهو اختيار مسلم في صحيحه. قال ابن حجر: «والرواية عنه بأنها في الفتح أصح وأشهر».

عبد العزيز هو ابن الخليفة الأموي الراشد عمر بن العزيز رحمه الله. وإليك أقوال العلماء فيه:

يحيى بن معين: «ثقة». وفي رواية: «ثبت، روى شيئاً يسيراً». وابن معين فيه تشدد، وعبارة "ثبت" هي أعلى درجات التوثيق.

أبو داود: «ثقة».

ابن عمار الموصلي: «ثقة، ليس بين الناس فيه اختلاف». وهذه عبارة مهمة، لأنه نقل إجماع الناس على توثيقه.

أبو نعيم: «هو ثقة».

أبو زرعة: «لا بأس به».

أبو حاتم: «يكتب حديثه».

أبو مسهر: «ضعيف الحديث».

و ذكره ابن حبان في "الثقات"، و قال: «يخطئ. يعتبر حديثه إذا كان دونه ثقات». قلت: لقد احتج به ابن حبان في صحيحه وأخرج له هذا الحديث. فهو ليس مما أخطأ فيه.

وقال ابن حجر في التقريب: «صدوق يخطئ». وقول ابن حجر صدوق ليس بجرح. لأن له اصطلاح خاص بكلمة صدوق في كتابه التقريب. فقد قال: «الصدوق، الثبت الذي يهم أحيانا – وقد قبله الجهابذة النقاد، وهذا يحتج به».

وقال الخطابي: «وقد ضعف أحمد بن حنبل هذا الحديث، وقال: "إن راويه عبد العزيز ليس من أهل الحفظ والإتقان"، وقال ابن المنذر: "لم يروه غير عبد العزيز بن عمر، وهو شيخ ليس من أهل الحفظ، وقد اضطربت روايته فيه"». قلت: كلامهما —إن صحت نسبته إليهما— هو عن حديث "هو أحق الناس به، محياه ومماته". وهو حديث ضعيف لكن الحمل فيه ليس على عبد العزيز بل على رجل مجهول (ابن موهب). قال ابن القطان: «وعبد العزيز هذا ليس به بأس، والحديث من أجل عبد الله بن موهب هذا لا يصح». وكذلك رجح الشافعي ويعقوب الفسوي والبخاري وغيرهم، أن الحمل على ابن موهب وليس على عبد العزيز.

وقول أحمد —إن صح عنه—: «ليس هو من أهل الحفظ و الإتقان». فسره ابن حجر: «يعني بذلك سعة المحفوظ، وإلا فقد قال يحيى بن معين: "هو ثبت روى شيئاً يسيراً"». لكن القول الذي نقله الخطابي عن أحمد لا يثبت عنه. لذلك قال ابن حجر في "مقدمة الفتح": «لم يثبت عن أحمد تضعيفه». ولذلك لم يذكر الذهبي قول أحمد أصلاً، فضلاً عن قول ابن المنذر.

قال الذهبي في "الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب" (ص١٢٨): «وثقوه، ولينه أبو مسهر فقط بلا حجة». وقال في الميزان (٤ | ٣٦٩): «صح (علامة اعتماد توثيقه). عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان الأموي. وثقه جماعة، وضعفه أبو مسهر وحده». وقال الذهبي في الكاشف: «ثقة».

وروى عنه جمعٌ من الثقات ممن لا يروون إلا عن ثقة مثل شعبة ويحيى بن سعيد القطان.

وأخرج حديثه الجماعة.

أقول فلا يقبل الجرح المبهم غير المفسر مع توثيق الجماعة، خاصة أن توثيقهم قوي. فقد وثقه يحيي بن معين وأبو داود والنسائي وأبو زرعة وابن عمار وأبو نعيم وشعبة ويحيي القطان، واحتج به البخاري ومسلم في صحيحيهما. فهذا ثقة بلا ريب، والحديث صحيح بإجماع علماء الحديث

حجج من قال بتحليل المتعة

١- احتجوا بأنه قد جاء في مصحف أبي: "فما استمتعتم به منهن إلى أجَلٍ مُسَمّى فآتوهن أجورهن".

إذ أخرج ابن أبي داود في "المصاحف" عن سعيد بن جبير قال: «في قراءة أبيّ بن كعب: "فما استمتعتم به منهن إلى أجَلٍ مُسَمّى"». وقيل أن الذي أخبره بذلك ابن عباس. ورُوي ذلك عن السدّي الكبير كذلك.

قال إمام المفسّرين الطبري في تفسيره (٥|١٣): «وأما ما رُوِيَ عن أُبَيّ بن كعب وابن عباس من قراءتهما "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى"، فقراءةٌ بخلاف ما جاءت به مصاحف المسلمين. وغير جائزٍ لأحدٍ أن يُلحِقَ في كتاب الله تعالى شيئاً لم يأتِ به الخبرُ القاطع الْعُذْر عَمَّنْ لَا يَجُوز خِلَافه».

قال الجصاص في "أحكام القرآن" (٣|٩٧): «وأما احتجاج من احتج فيها بقوله تعالى {فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن}، وأن في قراءة أبي: "إلى أجل مسمى"، فإنه لا يجوز إثبات الأجل في التلاوة عند أحد من المسلمين. فالأجل إذاً غير ثابت في القرآن. ولو كان فيه ذكر الأجل، لما دل أيضاً على متعة النساء. لأن الأجل يجوز أن يكون داخلاً على المهر. فيكون تقديره: "فما دخلتم به منهن بمهر إلى أجل مسمى، فآتوهن مهورهن عند حلول الأجل". وفي فحوى الآية من الدلالة على أن المراد النكاح دون المتعة ثلاثة أوجه. أحدها: أنه عطف على إباحة النكاح في قوله تعالى {وأحل لكم ما وراء ذلكم}. وذلك إباحة لنكاح من عدا المحرمات لا محالة، لأنهم لا يختلفون أن النكاح مراد بذلك. فوجب أن يكون ذكر الاستمتاع بيانا لحكم

المدخول بها بالنكاح في استحقاقها لجميع الصداق. والثاني: قوله تعالى {محصنين}. والإحصان لا يكون إلا في نكاح صحيح، لأن الوطئ بالمتعة لا يكون محصناً ولا يتناوله هذا الاسم. فعلمنا أنه أراد النكاح. والثالث: قوله تعالى {غير مسافحين}. فسمى الزنا سفاحاً لالتقاء أحكام النكاح عنه: من ثبوت النسب، ووجوب العدة، وبقاء الفراش، إلى أن يحدث له قطعاً. ولما كانت هذه المعاني موجودة في المتعة، كانت في معنى الزنا. ويشبه أن يكون من سماها سفاحاً ذهب إلى هذا المعنى: إذا كان الزاني إنما سمي مسافحاً لأنه لم يحصل له من وطئها –فيما يتعلق بحكمه– إلا على سفح الماء باطلاً من غير استلحاق نسب به، فمن حيث نفى الله تعالى بما أحل من ذلك وأثبت به الإحصان اسم السفاح، وجب أن يكون المراد بالاستمتاع هو المتعة، إذ كانت في معنى السفاح. بل المراد به النكاح. وقوله تعالى {غير مسافحين} شرط في الإباحة المذكورة. وفي ذلك دليل على النهي عن المتعة. إذ كانت المتعة في معنى السفاح من الوجه الذي ذكرنا».

٢- زعموا بأن قوله تعالى {فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن}، يقصد به نكاح المتعة.

جاء في "نواسخ القرآن" (١ | ١٢٥): «وهذا القول ليس بشيء من وجهين. الأول: أن الآية سبقت لبيان عقدة النكاح بقوله {محصنين} أي متزوجين عاقدين النكاح. فكان معنى الآية: "فما استمتعتم به منهن على وجه النكاح الموصوف، فآتوهن مهورهن". وليس في الآية ما يدل على أن المراد نكاح المتعة الذي نهي عنه، ولا حاجة إلى التكلف. وإنما جاز المتعة برسول الله ثم منع منها».

قال ابن الجوزي في "زاد المسير" (٢ | ٥٣): وقد تَكَلَّفَ قومٌ من مفسِّري القُرّاء، فقالوا: "المراد بهذه الآية نكاح المتعة، ثم نُسِخَتْ بما رُوِيَ عن النبي r أنه نهى عن متعة النساء". وهذا تكَلّفٌ لا يُحتاجُ إليه، لأن النبي r أجاز المتعة ثم مَنع مِنْها. فكان قوله منسوخاً بقوله. وأما الآية فإنها لم تتضمن جواز المتعة لأنه تعالى قال فيها {أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ} (النساء: من الآية٢٤). فدَلَّ ذلك على النِّكاحِ الصحيح. قال الزّجّاج (من كبار علماء اللغة):

"ومعنى قوله {فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ}: فما نكحتموهن على الشريطة التي جرت —وهو قوله {مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ}: أي عاقدين التزويج— {فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ}: أي مهورهن. ومن ذهب في الآية إلى غير هذا، فقد أخطأ وجهل اللغة"».

وقال العلامة ابن المنظور في "لسان العرب" (٨ | ٣٢٩): «وأما قول الله —عز وجل— في سورة النساء بعقب ما حرم من النساء، فقال {وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ} (النساء: من الآية٢٤) أي عاقدي النكاح الحلال غير زناة {فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً}. فإن الزجاج ذكر أن: "هذه آية غلط فيها قوم غلطاً عظيماً لجهلهم باللغة. وذلك أنهم ذهبوا إلى قوله فما استمتعتم به منهن من المتعة، التي قد أجمع أهل العلم أنها حرام! وإنما معنى فما استمتعتم به منهن فما نكحتم منهن —على الشريطة التي جرى في الآية— أنه الإحصان: تبتغوا بأموالكم محصنين، أي عاقدين التزويج. أي فما استمتعتم به منهن على عقد التزويج الذي جرى ذكره، فآتوهن أجورهن فريضة أي مهورهن. فإن استمتع بالدخول بها آتى المهر تاماً، وإن استمتع بعقد النكاح آتى نصف المهر"».

وقد أخرج الطبري في تفسيره (٥ | ١١): عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قوله: {فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً} (النساء: من الآية ٢٤) يقول: «إذا تزوج الرجل منكم المرأة ثم نكحها مرة واحدة، فقد وجب صداقها كله. والاستمتاع هو النكاح. وهو قوله {وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً} (النساء: من الآية ٤)».

وقوله: "الاستمتاع" أي المذكور في الآية، وليس الكلام عن "متعة النساء". قال أبو جعفر النحاس في الناسخ والمنسوخ (١ | ٣٢٩): «فبيَّن ابن عباس أن الاستمتاع هو النكاح، بأحسن بيان. فالتقدير في العربية: فما استمتعتم به ممن قد تزوجتموه بالنكاح مرة أو أكثر من ذلك، فأعطوها الصداق كاملاً، إلاّ أن تهبه له أو تهبَ منه».

٣- ذهبوا إلى أن المتعة كانت جائزة في حالة الضرورة فقط مثل الخمر ولحم الخنزير، فلا تزال كذلك.

قال الجصاص: «فكان الذي شهر عنه إباحة المتعة من الصحابة عبد الله بن عباس. واختلفت الروايات عنه مع ذلك! فروي عنه إباحتها بتأويل الآية له، قد بينا أنه لا دلالة في الآية على إباحتها. بل دلالات الآية ظاهرة في حظرها وتحريمها من الوجوه التي ذكرنا. ثم روي عنه أنه جعلها بمنزلة الميتة ولحم الخنزير والدم، وأنها لا تحل إلا لمضطر. وهذا محال. لأن الضرورة المبيحة للمحرمات، لا توجد في المتعة. وذلك لأن الضرورة المبيحة للميتة والدم، هي التي يخاف معها تلف النفس إن لم يأكل. وقد علمنا إن الإنسان لا يخاف على نفسه، ولا على شيء من أعضائه، التلف بترك الجماع وفقده. وإذا لم تحل في حال الرفاهية —والضرورة لا تقع إليها— فقد ثبت حظرها واستحال قول القائل: "إنها تحل عند الضرورة كالميتة والدم". فهذا قول متناقض مستحيل. وأخلق بان تكون هذه الرواية عن ابن عباس وهماً من رواتها، لأنه كان — رحمه الله— أفقه من أن يخفى عليه مثله. فالصحيح إذاً: ما روي عنه من حظرها وتحريمها، وحكاية من حكى عنه الرجوع عنها».

٤- قالوا: إن كانت المتعة حراماً فلا يجوز أن تكون زنا، لأنها كانت حلالاً، والزنا محرم دوماً.

قال الجصاص في "أحكام القرآن" (٣ | ٩٦): «فإن قيل: لا يجوز أن تكون المتعة زنا، لأنه لم يختلف أهل النقل أن المتعة قد كانت مباحة في بعض الأوقات أباحها رسول الله r، ولم يبح الله تعالى الزنا قط. قيل له: لم تكن زنا في وقت الإباحة. فلما حرمها الله تعالى، جاز إطلاق اسم الزنا عليها، كما روي عن النبي r أنه قال: "الزانية هي التي تنكح نفسها بغير بينة، وأيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر". وإنما معناه: التحريم، لا حقيقة الزنا. وقد قال النبي r: "العينان تزنيان والرجلان تزنيان. فزنا العين النظر، وزنا الرجلين المشي. ويصدق ذلك كله الفرج أو يكذبه". فأطلق اسم الزنا في هذه الوجوه، على وجه المجاز إذا كان محرماً. فكذلك من أطلق اسم الزنا على المتعة، فإنما أطلقه على وجه المجاز وتأكيد التحريم».

قلت: هذا صحيح. فالزنا هو العلاقة الغير شرعية بين الرجل والمرأة. فأي علاقة يحللها الشرع لا تكون زنا لأنها علاقة شرعية. فإن وقع التحريم، فهذه العلاقة تصبح زنا ولا ريب، لأن الزنا هو العلاقة الغير شرعية. فأي علاقة لا يحلها الشرع زنا. فإن قيل لماذا شرع الله المتعة ابتداءً ثم حرمها؟ قلنا: وكذلك سكت الله تعالى عن الخمر ابتداءً، وشرب منه الصحابة حلالا، ثم حرمه؟ فما يكون جوابهم على هذه، يكون جوابنا على سؤالهم الأول.

بعض حجج تحريم المتعة

قال الجصاص: «وأيضاً قد قال ابن عباس (عن المتعة): "إنها ليست بنكاح ولا سفاح". فإذا كان ابن عباس قد نفى عنها اسم النكاح، وجب أن لا تكون نكاحاً. لأن ابن عباس لم يكن ممن يخفى عليه أحكام الأسماء في الشرع واللغة. فإذا كان هو القائل بالمتعة من الصحابة، ولم يرها نكاحاً ونفى عنها الاسم، ثبت أنها ليست بنكاح».

وقد أجمع العلماء على أن المتعة ليست زواجاً، وأنها لا تحصن الرجل أو المرأة، وأن المتمتعة ليست زوجة ولا ملك يمين. قال الشافعي: «قد أجمعوا أنها ليست زوجة ولا ملك يمين». وهذا مروي عن ابن عباس كذلك. إذ أخرج ابن المنذر من طريق عمار مولى الشريد (وثقه العجلي) قال: «سألت ابن عباس عن المتعة: أسِفاحٌ هيَ أم نِكاح؟». فقال: «لا سفاح ولا نكاح». قلت: «فما هي؟!». قال: «هي المتعة كما قال الله». قلت: «هل لها من عدة؟». قال: «نعم. عدتها حيضة». قلت: «هل يتوارثان؟» قال: «لا».

ومن البعيد جداً أن يأتي تشريع علاقة حلال بين الرجل والمرأة ليس بزواج ولا بملك يمين، ثم لا نجد ما يبين أحكام هذا التشريع من قرآن أو حديث صحيح أو حتى حديث موضوع! فلا نجد ذكراً لبعض أحكامه، إلا في النقل السابق الموقوف على ابن عباس. إلا إن كان ذلك الحكم منسوخاً، فلا غرابة أن لا يصلنا أي حديث في تفصيله، إذ لا جدوى من ذلك بعد ثبات التحريم.

مواقف الصحابة وأعلام السلف من المتعة

ينسب الشيعة الإمامية تحليل المتعة إلى كثيرٍ من الصحابة والتابعين، بعد نهي عمر. وهذا كذبٌ صريحٌ كما سنرى عند التحقيق.

ابن عباس

لا يعرف عن صحابي بقي على المتعة بعد نهي عمر، إلا ابن عباس. ولم يظهر رأيه إلا في عهد متأخر كذلك. ومن الواضح أن ابن عباس لم يتابعه أحد من الصحابة، وإنما تفرد برأيه من بينهم. وإلا لما سار الركبان بفتوى ابن عباس، ورويت فيها الأشعار، وتندر بها الظرفاء.

فعن سالم بن عمر: قيل لابن عمر: «إن ابن عباس يرخِّص في متعة النساء». فقال: «ما أظن ابن عباس يقول هذا». قالوا: «بلى، والله إنه ليقوله». قال: «أما والله ما كان ليقول هذا في زمن عمر. وإن كان عمر ليُنَكّلَكُم عن مِثْلِ هذا. وما أعلمه إلا السِّفاح». وهذا غاية في الصحة. فانظر كيف يستبعد ابن عمر أن يقول ابن عباس مثل هذا. ولو كان قولاً شائعاً والخلاف فيه سائغاً، لما أنكر ذلك. وقد روي كذلك عن سالم: أتى ابن عمر فقيل له: «إن ابن عباس يأمر بنكاح المتعة». فقال: «معاذ الله! ما أظن ابن عباس يفعل هذا». فقيل: «بلى». قال: «وهل كان ابن عباس على عهد رسول الله إلا غلاماً صغيراً؟». ثم قال ابن عمر: "نهانا عنها رسول الله. وما كُنَا مُسافِحين».

فهذا دليلٌ على أن ابن عباس لم يجرئ على البوح بمذهبه على عهد عمر. ولو كان عنده دليلٌ عليه لتكلم. وإنما أظهر مذهبه على عهد عليّ فأنكر عليه ذلك وعنّفه وقال له: «إنك امرؤٌ تائه» (كما في الصحيح)، ولم يستطع ابن عباس أن يجيبه. وكذلك قال له ابن الزبير: «إن ناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة». ولم يكن كل هذا التعنيف من الصحابة والإنكار من التابعين عليه، لولا أنه تفرد بهذا الرأي.

على أن ابن عباس لم يكن يجيز المتعة بإطلاقها، بل قيدها بالجهاد والحال الشديد وطول العزبة وقلة النساء. قال البخاري في "صحيحه": حدثنا محمد بن بشار: حدثنا غندر: حدثنا شعبة،

عن أبي جمرة قال: سمعت ابن عباس: سُئِلَ عن متعة النساء فرَخَّص، فقال له مولى له (لعله عكرمة): «إنما ذلك في الحال الشديد وفي النساء قلة؟». - أو نحوه-. فقال ابن عباس: «نعم». قال أبو بكر الإسماعيلي في "مستخرجه": أنبأ يوسف القاضي: ثنا عمرو بن مرزوق: أنبأ شعبة، عن أبي جمرة، عن ابن عباس: أنه سُئِلَ عن متعة النساء، فقال مولى له: «إنما كان ذلك في الجهاد والنساء قليل؟!». قال: فقال ابن عباس: «صدق». ورواية الاسماعيلي أقوى، لأن الراوي لم يشك في اللفظ. فتعين أن ابن عباس لا يجيز المتعة إلا للرجل الذي يخرج للغزو والجهاد، ولا يجد امرأة، ويشتد عليه الأمر.

وقد روي عن ابن عباس كذلك رجوعه عن فتواه قبل وفاته. قال ابن حجر في "تلخيص الحبير" (٣ | ١٥٨): وروينا في كتاب "الغرر من الأخبار" لمحمد بن خلف القاضي المعروف بوَكِيع، نا علي بن مسلم (بن سعيد الطوسي، ثقة)، نا أبو داود الطيالسي (ثقة)، نا حويل (تصحيف حميد) أبو عبد الله (حميد بن مهران، ثقة)، عن داود بن أبي هند (ثقة متقن)، عن سعيد بن جبير (ثبت فقيه)، قال: قلت لابن عباس: «ما تقول في المتعة؟ فقد أكثر الناس فيها حتى قال فيها الشاعر». قال: «وما قال الشاعر؟». قلت: قال:

قَدْ قُلْت لِلشَّيْخِ لَمَّا طَالَ مَحْبِسُهُ + يَا صَاحِ هَلْ لَك فِي فَتْوَى ابْنِ عَبَّاسِ؟

هَلْ لَك فِي رُخْصَةِ الْأَطْرَافِ آنِسَةٌ + تَكُونُ مَثْوَاك حَتَّى مَصْدَرِ النَّاسِ؟

قال: «وقد قال فيها الشاعر؟». قلت: «نعم». قال: «فكرهها أو نهى عنها». والقصة ليس فيها حديث مرفوع حتى نجدها في كتب السنة الستة، إنما هي من الأخبار المتفرقة. وجاء في مصنف عبد الرزاق (٧ | ٥٠٢ #١٤٠٣٩): عن معمر عن الزهري قال: «ازدادت العلماء لها مقتاً حين قال الشاعر: "يا صاح هل لك في فُتيا ابن عباس..."». وقد رويت الأبيات بلفظ مشابه: «أقول للركب إذ طال الثواء بنا * يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس. في بضة رخصة الأطراف ناعمة * تكون مثواك حتى مرجع الناس». وهذا شاهد لما سبق.

أخرج أبو عوانة في صحيحه (٣ | ٢٢)، من طرق عن عبد الله بن وهب (ثبت)، قال : أخبرني يونس (ثقة): قال ابن شهاب (ثبت): وسمعت الربيع بن سبرة (ثقة) يحدث عمر بن عبد العزيز، وأنا جالس أنه، قال: «ما مات ابن عباس حتى رجع عن هذه الفُتيا». وهذا غاية في الصحة. قال أبو عوانة (#٤٠٥٧): حدثنا أحمد بن عبد الرحمن، ثنا عمي، ح وحدثنا محمد بن يحيى، ثنا هارون بن معروف، وأبو سعيد الجعفي، قالا: أنبا ابن وهب، ح وحدثنا محمد بن عوف، ثنا أصبغ بن الفرج، عن عبد الله بن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب... أقول: عبد الله بن عباس وسبرة بن معبد كلاهما مدنيان. الأول توفي سنة ٧٠هـ وعمره ٧٢ سنة. والثاني توفي في خلافة معاوية أي قبل سنة ٦٠، وهو أقدم من ابن عباس لأنه كان شاباً في عام الفتح (في الصحيح: "و كنت أَشَبُّ منه فإذا نظرت إلى رداء صاحبي أعجبها، و إذا نظرت إلي أعجبتها، ثم قالت أنت و رداؤك يكفيني"). والربيع قد روى عن أبيه وعن عمرو بن مرة اللذان توفيا في خلافة معاوية. فلا ينكر عليه أن يحدث عن بلديه ابن عباس، وقد حدّث عمن هم أقدم وفاة منه.

قال الجصاص في "أحكام القرآن" (٣ | ٩٦): «ومما يدل على رجوعه عن إباحتها، ما روى عبد الله بن وهب (ثقة ثبت فقيه) قال: أخبرني عمرو بن الحارث (ثقة فقيه) أن بكير بن الأشج (أبو يوسف المدني، ثقة ثبت فقيه) حدثه أن أبا إسحاق مولى بني هاشم (أحسبه ثقة) حدثه أن رجلاً سأل ابن عباس فقال: "كنت في سفر ومعي جارية لي ولي أصحاب، فأحللت جاريتي لأصحابي يستمتعون منها". فقال: "ذلك السفاح". فهذا أيضا يدل على رجوعه».

علي بن أبي طالب

روى الطبري أنه سُئِلَ "الحكم" الشيعي عن الآية التي يزعمون كذباً أنها نزلت في المتعة: «أمنسوخة هي؟». قال: «لا. قال علي: "لولا أن عمر t نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي"». قلت: وهذا الذي قاله الحكم الشيعي كذبٍ صريح، وأن علياً t ما قال ذلك، بل الثابت عنه في الموطأ والصحيحين وغيرهما أنه كان يرى المتعة محرمة وأنه أنكر بشدة على ابن عباس إباحتها

حتى قاله له: «إنك أمرؤٌ تائه». والراوي عنه للتحريم هو ابنه، وهو أعلم الناس به. وأما الحكم فكوفيٌّ ضعيفٌ عند أهل الحديث، عدا أنه –باتفاقهم– لم يلق علياً، وروايته عنه منقطعة.

مع العلم أن السنة والشيعة يتفقون على أن علياً قد روى عن رسول الله r تحريم المتعة. إلا أن الشيعة الإمامية يحملون ذلك على التقية، بينما ينكر ذلك أهل السنة وكذلك الشيعة الزيدية والإسماعيلية.

وأخرج عبد الرزاق (٧ | ٥٠١): عن معمر عن الزهري: أن حسناً وعبد الله ابني محمد أخبراه: عن أبيهما محمد بن علي (ابن الحنفية) أنه سمع أباه علي بن أبي طالب يقول لابن عباس – وبلغه أنه يرخّص في المتعة– فقال له علي: «إنك امرؤٌ تائه. إن رسول الله r نهى عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية». وأخرجه مسلم في صحيحه (٣ | ١٠٣٥ #١٤٠٧)، من طريق مالك عن الزهري بإسناده أن رسول الله صلى r نهى عن متعة النساء يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية. والحكمة في جمع علي بين النهي عن الحمر والمتعة أن ابن عباس كان يرخص في الأمرين معاً، فرد عليه علي في الأمرين معاً وأن ذلك يوم خيبر. فإما: أن يكون النهي عنهما وقع في زمن واحد، أي أن الإذن الذي وقع عام الفتح لم يبلغ علياً لقصر مدة الإذن وهو ثلاثة أيام. وإما أن يكون تحريم الحمر الأهلية في غزوة خيبر، ثم وقع تحريم المتعة بعدها بقليل في عام الفتح.

قال ابن عيينة: «يعني أنه نهى عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر، ولا يعني نكاح المتعة». قال ابن عبد البر: «وعلى هذا أكثر الناس». وقال أبو عوانة في صحيحه: سمعت أهل العلم يقولون: «معنى حديث علي أنه: نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر، وأما المتعة فسكت عنها. وإنما نهى عنها يوم الفتح».

أما عن زمن وقوع تحريم المتعة فقد قال ابن حجر: «لا يصح من الروايات شيء بغير علة، إلا غزوة الفتح. وأما غزوة خيبر –وإن كانت طرق الحديث فيها صحيحة– ففيها من كلام أهل

العلم ما تقدم. وأما عمرة القضاء، فلا يصح الأثر فيها لكونه من مرسل الحسن ومراسيله ضعيفة لأنه كان يأخذ عن كل أحد، وعلى تقدير ثبوته فلعله أراد أيام خيبر لأنهما كانا في سنة واحدة في الفتح وأوطاس سواء. وأما قصة تبوك، فليس في حديث أبي هريرة التصريح بأنهم استمتعوا منهن في تلك الحالة، فيحتمل أن يكون ذلك وقع قديما ثم وقع التوديع منهن حينئذ والنهي، أو كان النهي وقع قديما فلم يبلغ بعضهم فاستمر على الرخصة، فلذلك قرن النهي بالغضب لتقدم النهي في ذلك. على أن في حديث أبي هريرة مقالا، فإنه من رواية مؤمل بن إسماعيل عن عكرمة بن عمار، وفي كل منهما مقال. وأما حديث جابر، فلا يصح فإنه من طريق عباد بن كثير وهو متروك. وأما حجة الوداع، فهو اختلاف على الربيع بن سبرة. والرواية عنه بأنها في الفتح أصح وأشهر. فإن كان حفظه، فليس في سياق أبي داود سوى مجرد النهي، فلعله –صلى الله عليه وسلم– أراد إعادة النهي ليشيع ويسمعه من لم يسمعه قبل ذلك. فلم يبق من المواطن –كما قلنا– صحيحاً صريحاً سوى غزوة خيبر وغزوة الفتح. وفي غزوة خيبر من كلام أهل العلم ما تقدم».

جابر بن عبد الله:

أخرج مسلم: حدثنا حامد بن عمر البكراوي: حدثنا عبد الواحد –يعني ابن زياد–، عن عاصم، عن أبي نضرة قال: كنت عند جابر بن عبد الله فأتاه آت فقال: «ابن عباس وابن الزبير اختلفا في المتعتين». فقال جابر: «فعلناهما مع رسول الله r، ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما».

قال النووي: «هذا محمول على أن الذي استمتع في عهد أبي بكر وعمر لم يبلغه النسخ. وقوله "حين نهانا عنه عمر" يعني حين بلغه النسخ». قال ابن حجر: «فإن كان قوله "فعلنا" يعم جميع الصحابة، فقوله "ثم لم نعد" يعم جميع الصحابة، فيكون إجماعاً! وقد ظهر أن مستنده الأحاديث الصحيحة التي بيناها... وإنما قال جابر "فعلناها" وذلك لا يقتضي تعميم جميع الصحابة، بل يصدق على فعل نفسه وحده».

فإن قيل: هل يمكن تغيب سنة عن جابر وهو صحابي؟ أقول: نعم. لقد غاب عن علم عمر حكم الاستيذان، ووعاه أبو موسى وأبو سعيد وأبي. وكان حكم تحريم المتعة عند عمر وعلي وغيرهما، وغاب عن ابن عباس. وكان حكم الإجلاء عند ابن عباس، نسيه عمر سنتين فلما ذكر أجلى أهل الذمة. وكان حكم الجدة عند المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة، ولم يعلمه أبو بكر وعمر. وكان حكم ميراث الجد عند معقل بن سنان، وغفل عنه عمر. وابن عمر لم يلتفت إلى رواية إجارة كلب الزرع، وكان ذلك عند أبي هريرة محفوظاً. ولذلك قال الشافعي: «ما منا من أحد إلا وتعزب (أي تغيب) عنه سُنّة».

وقد سبق النقل أن عمر بن الخطاب إنما نهى عنها بسبب تحريم رسول الله r لها. فقال: «والله لا أعلم أحداً يتمتّع وهو محصنٌ إلا رجمته بالحجارة، إلا أن يأتيني بأربعة يشهدون أن رسول الله أحلّها بعد إذ حرّمها». قال الطحاوي: «خطب عمر فنهى عن المتعة، ونقل ذلك عن النبي r، فلم ينكر عليه ذلك منكر. وفي هذا دليل على متابعتهم له على ما نهى عنه».

ولا يعرف عن صحابي أظهر خلاف عمر، إلا ابن عباس. ولم يظهر رأيه إلا في عهد متأخر كذلك. وبيان ذلك في كلامنا عن ابن عباس.

عبد الله بن الزبير:

أخرج مسلم من طريق ابن شهاب قال: أخبرني عروة بن الزبير، أن عبد الله بن الزبير قام بمكة فقال: «إن ناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة»، يعرض برجل (يعني ابن عباس). فناداه (يعني ابن عباس) فقال: «إنك لجلف جاف. فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين»، يريد رسول الله r. فقال له ابن الزبير: «فجرب بنفسك، فوالله لئن فعلتها لأرجمنك بأحجارك».

أبو هريرة:

قال الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣|٢٦): حدثنا أبو بكرة قال حدثنا مؤمل بن إسماعيل (ليّن) قال ثنا عكرمة بن عمار (جيد إلا في يحيى بن أبي كثير) عن سعيد بن أبي سعيد المقبري

(ثقة) عن أبي هريرة قال: خرجنا مع رسول الله r في غزوة تبوك فنزل ثنية الوداع. فرأى مصابيح ونساء يبكين، فقال: «ما هذا؟». فقيل: «نساء تمتع بهن أزواجهن وفارقوهن». فقال رسول الله r: «إن الله حرم –أو هدر– المتعة بالطلاق والنكاح والعدة والميراث». وأخرجه البيهقي في سننه (٧|٢٠٧) من طريق مؤمل. والحديث حسّنه ابن حجر، وله شاهد عند الطبراني من حديث جابر من طريق صدقة بن عبد الله. ومذهبنا أن لا نحتج بالحديث الحسن.

عمران بن حصين:

أما حديث عمران بن حصين، فهو ليس في زواج المتعة، بل هو في متعة الحج! ولهذا أورده البخاري مختصراً برقم ١٤٩٦ في "باب الحج" بهذا النص: حدثنا موسى بن إسماعيل: حدثنا همام، عن قتادة قال: حدثني مطرف عن عمران t قال: «تَمَتَّعْنَا على عهد رسول الله r. فنزَل القرآن. قال رجلٌ برأيه ما شاء». وأخرجه مسلم في "باب الحج" كذلك: حدثنا حامد بن عمر البكراوي ومحمد بن أبي بكر المقدمي قالا: حدثنا بشر بن المفضل: حدثنا عمران بن مسلم، عن أبي رجاء قال: قال عمران بن حصين: «نزلت آية المتعة في كتاب الله –يعني متعة الحج– وأمرنا بها رسول الله r، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج ولم ينه عنها r، حتى مات قال رجل برأيه بعد ما شاء».

وهو عند النسائي في "مناسك الحج". وكذلك أخرجه الدارمي في "المناسك". وأخرجه البيهقي في "باب من اختار التمتع بالعمرة إلى الحج". قال: «حدثنا أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك: أنبأ عبد الله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني: ثنا يونس بن حبيب: ثنا أبو داود: ثنا شعبة: أخبرني حميد بن هلال العدوي: سمعت مطرف بن عبد الله بن الشخير، يحدث عن عمران بن حصين قال: قال لي: ألا أحدثك حديثاً لعل الله أن ينفعك به؟ إن رسول الله r جمع بين حجة و عمرة، ثم لم ينه عنه، و لم ينزل قرآن يحرمه. و إنه قد كان يسلم علي، فلما اكتويت، انقطع عني. فلما تركت عاد إلي، يعني الملائكة. أخرجه مسلم في الصحيح من حديث شعبة».

فيتضح من جمع طرق الحديث أنه يتحدث بشكل خاص على متعة الحج التي هي الجمع بين الحجة والعمرة، وليس عن متعة النساء. وهذا بإجماع أئمة الحديث الذين هم أهل هذا الشأن.

عبد الله بن مسعود:

لم يذكر أحد من العلماء أن ابن مسعود قد اختلف مع عمر في المتعة. بل هو من أتبع الناس لعمر. والمنقول عنه تحريم المتعة.

أخرج عبد الرزاق في مصنفه (٧|٥٠٦ #١٤٠٤٨): عن ابن عيينة (الإمام الثبت المشهور) عن إسماعيل (بن أبي خالد، ثقة ثبت) عن قيس (بن أبي حازم، ثقة مخضرم احتج به الشيخان) عن عبد الله بن مسعود قال: «كنا نغزو مع رسول الله r، فتطول عزبتنا. فقلنا: "ألا نستخصي يا رسول الله؟". فنهانا، ثم رَخَّصَ أن نتزوج المرأة إلى أجلٍ بالشيء. ثم نهانا عنها يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الإنسية».

وأخرج مسلم في صحيحه: حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير الهمداني: حدثنا أبي و وكيع وابن بشر، عن إسماعيل، عن قيس قال: سمعت عبد الله يقول: «كنا نغزو مع رسول الله r ليس لنا نساء. فقلنا: "ألا نستخصي؟". فنهانا عن ذلك. ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل». ثم قرأ عبد الله: {يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين}. و حدثنا عثمان بن أبي شيبة: حدثنا جرير، عن إسماعيل بن أبي خالد، بهذا الإسناد مثله.

قال البيهقي: «(أخبرنا) أبو عمرو الأديب أنبأ أبو بكر الاسماعيلي – فذكر الحديث بإسناده عن عبد الله بن مسعود في المتعة (قال عقبه:) و روى أبو معاوية، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس، عن عبد الله، هذا الحديث، و قال في آخره: "ثم ترك ذاك". (قال: و في حديث) ابن المصفى، عن ابن عيينة، عن إسماعيل، في آخره: "ثم جاء تحريمها بعد". (و في حديث) عبد الرزاق، عن معمر، عن إسماعيل، عن قيس: بنسخ ذلك، يعني المتعة». قال ابن حجر: «وقد بينت فيه (حديث ابن مسعود) ما نقله الإسماعيلي من الزيادة فيه المصرحة عنه بالتحريم. وقد أخرجه أبو عوانة، من طريق أبي معاوية، عن إسماعيل بن أبي خالد، وفي آخره: "ففعلنا ثم ترك ذلك"».

وظاهر من هذا أن الخلاف في لفظ الحديث هو من إسماعيل بن أبي خالد، حيث ينشط في بعض الأحيان فيذكر الحديث كله، وأحياناً يختصره. وهنا تبرز أهمية جمع طرق الحديث، حتى أن أحمد بن حنبل يقول: «الحديث إذا لم تجمع طرقه، لم تفهمه. والحديث يفسر بعضه بعضاً». وقال يحيى بن معين: «لو لم نكتب الحديث من مئة وجه، ما وقعنا على الصواب». وقال أبو حاتم الرازي: «لو لم يُكتب الحديث من ستين وجهاً، ما عقلناه». وكل الذين نقلوا عنه تلك الألفاظ عن قيس هم من الثقات. وبجمع ألفاظ الحديث يتبين بوضوح أن المتعة قد جازت في الجهاد مع طول العزبة، ثم نسخها رسول الله r، ونهى عنها. ولهذا شواهد عديدة نقلها فقهاء الكوفة عن ابن مسعود.

فمنها ما رواه محمد بن الحسن (صاحب أبي حنيفة) في كتاب الآثار (١|١٥٢): باب المتعة (#٦٩٨) حدثنا يوسف عن أبيه (قاضي القضاة) عن أبي حنيفة (الإمام) عن حَمَّاد (فقيه الكوفة) عن إبراهيم (النخعي، أعلم الناس بحديث ابن مسعود) عن عبد الله بن مسعود t أنه قال: «شكونا العزوبة فأُحِلَّت لنا المتعة ثلاثاً قط، ثم نسختها آية النكاح والعدة والميراث». قلت: هذا إسنادٌ رجاله كلهم أئمة فقهاء مشاهير، وهو يصلح في الشواهد.

أمنا عائشة:

قال ابن عبد البر في التمهيد (١٠|١١٦): «وأجمعوا أن المتعة نكاح لا إشهاد فيه ولا ولي، وأنه نكاحٌ إلى أجَلٍ تقع فيه الفرقة بلا طلاق ولا ميراث بينهما. وهذا ليس حكم الزوجات في كتاب الله ولا سنة رسوله r». ثم روى عن الحارث بن أبي أسامة (وهو في زوائده للهيثمي ص٥٣٧) قال: حدثنا بشر بن عمر (ثقة) قال حدثنا نافع بن عمر (ثقة ثبت) عن ابن أبي مليكة (ثقة ثبت فقيه): أن عائشة كانت إذا سَئِلَت عن المتعة، قالت: «بيني وبينكم كتاب الله. قال الله –عز وجل–: {وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ}. فمن ما زوجه الله أو ما ملكه فقد عدا».

عمر بن الخطاب:

وزعم بعض الشيعة أن نهي عمر عن المتعة كان لمجرد أنها لم يكن لها شهود. واحتجوا بذلك بخبرٍ موضوعٍ أخرجه عبد الرزاق (#١٤٠٣١) عن ابن جريج قال: أخبرني عبد الله بن عثمان بن خثيم (جيد) أن محمد بن الأسود بن خلف (الخزاعي) أخبره (عن رجلٍ مجهول): «أن عمرو بن حوشب استمتع بجارية بكر من بني عامر بن لؤي فحملت. فذكر ذلك لعمر، فسألها. فقالت: استمتع منها عمر بن حوشب. فسأله، فاعترف. فقال عمر: من أشهدت؟ قال: —لا أدري أقال أمها أو أختها أو أخاها— وأمها. فقام عمر على المنبر فقال: ما بال رجال يعملون بالمتعة ولا يشهدون عدولاً ولم يبينها إلا حددته؟». قال (الخزاعي): «أخبرني هذا القول عن عمر من كان تحت منبره سمعه حين يقوله. قال فتلقاه الناس منه». انتهى. قلت: أي أخبره بذلك شخص مجهول. فهذا باطلٌ بلا ريب، خاصة أنه يخالف رواية الثقات.

وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق (٧ | ٥٠٣ #١٤٠٣٨): عن معمر، عن الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير: أن ربيعة بن أمية بن خلف تزوَّجَ مولدةً من مولدات المدينة بشهادة امرأتين، إحداهما خولة بنت حكيم —وكانت امرأةً صالحة—. فلم يفجأهم إلا الوليدة قد حَمَلت. فذكرت ذلك خولة لعمر بن الخطاب، فقام يجرّ صنفة ردائه من الغضب حتى صعد المنبر فقال: «إنه بلغني أن ربيعة بن أمية تزوج مولدة من مولدات المدينة بشهادة امرأتين، وإني لو كنت تقدمت في هذا لرجمت». وهذا منقطع، إذ لم يسمع عروة من عمر ولا من عثمان ولا من علي.

وهو كذلك يخالف ما رواه مالك في الموطأ (٢ | ٥٤٢): عن ابن شهاب (الزهري، ثبت) عن عروة بن الزبير (ثبت): أن خولة بنت حكيم دخلت على عمر بن الخطاب، فقالت: «إن ربيعة بن أمية استمتع بامرأة فحملت منه». فخرج عمر بن الخطاب فَزِعَاً يجُرّ رِداءَهُ، فقال: «هذه المتعة! ولو كنت تقدمت فيها لرجمت». ورواية معمر تخالف كذلك رواية يونس، أخرجها ابن شبة في تاريخ المدينة (٢ | ٧١٧) عن هارون بن معروف عن ابن وهب عن يونس عن الزهري عن عروة، وفيه: فلما حملت المولدة من ربيعة ابن أمية فزعت خولة فأتت عمر بن الخطاب فأخبرته الخبر، ففزع عمر، فقام يجر من العجلة ضفة ردائه في الأرض حتى جاء المنبر،

فقام، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: «بلغني أن ربيعة بن أمية تزوج امرأة سرا فحملت منه، وإني والله لو تقدمت في هذا لرجمت فيه». فلم تكن خولة شاهدة على النكاح لكنها هي التي شكت عمرواً، وليس في هذه الرواية ذكر المتعة بل النهي عن نكاح السر. والصواب ما رواه مالك.

أما الصحيح الثابت عن عمر بن الخطاب، فهو ما رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (٣ | ٥٥١): حدثنا عبد الله بن إدريس (ثقة فقيه) عن يحيى بن سعيد (الأنصاري، ثقة ثبت) عن نافع (ثقة ثبت) عن ابن عمر قال: «قال عمر: "لو تَقَدَّمْتُ فيها لَرَجَمْتُ". يعني المتعة». يقصد: لو أني بيّنتُ لهم التحريم من قبل، لرجمت الذي فعل المتعة. وإسناده صحيح كالشمس، وهو يشهد لما رواه مالك.

وزعم بعض الشيعة أن عمر t قد منع متعة النساء منعاً إدارياً (!) أي لأنه كرهها كما كره متعة الحج، وليس لأنه يرى تحريمها. وهذا هو الكذب الوقح الصريح {إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ}. فكيف يقسم عمر –وهو الصادق البار– على رجم الذي يفعلها إن كان منعه لها لمجرد كراهية؟! بل هو أعلن بصراحة أن سبب رجمه من يفعلها هو أن رسول الله r قد حرّمها تحريماً دائماً إلى يوم القيامة.

وأخرج ابن ماجه في سننه (١ | ٦٣١): حدثنا محمد بن خلف العسقلاني (جيد) ثنا الفريابي (محمد بن يوسف، ثقة) عن أبان بن أبي حازم (جيد) عن أبي بكر بن حفص (ثقة) عن ابن عمر قال: لما وُلِّيَ عمر بن الخطاب، خَطَب الناسَ فقال: «إن رسول الله r أَذِنَ لنا في المتعة ثلاثاً ثم حرّمَها. والله لا أعلم أحداً يتمتّع وهو محصنٌ إلا رجمته بالحجارة، إلا أن يأتيني بأربعة يشهدون أن رسول الله أحلّها بعد إذ حرّمها». وهذا حديث قال عنه ابن حجر في تلخيص الحبير (٣ | ١٥٤): إسناده صحيح. وهو كما قال.

قال الجصاص في "أحكام القرآن" (٣ | ١٠٢): «وقال (عمر) في خبر آخر: "لو تقدمت فيها لرجمت". فلم ينكر هذا القول عليه منكر، لا سيما في شيء قد علموا إباحته وإخباره بأنهما كانتا على عهد رسول الله r. فلا يخلو ذلك من أحد وجهين: إما أن يكونوا قد علموا بقاء

إباحتها، فاتفقوا معه على حظرها. وحاشاهم من ذلك، لأن ذلك يوجب أن يكونوا مخالفين لأمر النبي r عياناً. وقد وصفهم الله تعالى بأنهم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. فغير جائز منهم التواطؤ على مخالفة أمر النبي r. ولأن ذلك يؤدي إلى الكفر وإلى الانسلاخ من الإسلام. لأن من علم إباحة النبي r للمتعة، ثم قال: "هي محظورة" من غير نسخ لها، فهو خارج من الملة. فإذا لم يجز ذلك، علمنا أنهم قد علموا حظرها بعد الإباحة، ولذلك لم ينكروه. ولو كان ما قال عمر منكراً، ولم يكن النسخ عندهم ثابتاً، لما جاز أن يقروه على ترك النكير عليه. وفي ذلك دليل على إجماعهم على نسخ المتعة. إذ غير جائز حظر ما أباحه النبي r إلا من طريق النسخ».

وأخرج عبد الرزاق (#١٤٠٣٥): عن معمر، عن الزهري، عن سالم (بن عمر، ثقة ثبت): قيل لابن عمر: «إن ابن عباس يرخِّص في متعة النساء». فقال: «ما أظن ابن عباس يقول هذا». قالوا: «بلى، والله إنه ليقوله». قال: «أما والله ما كان (ليتجرأ) ليقول هذا في زمن عمر. وإن كان عمر ليُنَكِّلَكُم عن مِثْلِ هذا. وما أعلمه إلا السِّفاح (أي الزنا)». إسناده في غاية الصحة. وروى ابن أبي شيبة (٣|٥٥١): حدثنا مروان بن معاوية (ثقة) عن العلاء بن المسيِّب (ثقة) عن أبيه (ثقة) قال: قال عمر: «لو أُتِيتُ بِرَجُلٍ تمتّعَ بامرأةٍ لرجَمْتُهُ إن كان أَحصَنَ. فإن لم يكن أحصن ضربتُه».

وروى عبد الزراق (#١٤٠٢٤) عن ابن جريج قال: أخبرني عمرو بن دينار عن طاووس عن ابن عباس قال: «لم يُرِعْ عمر –أمير المؤمنين– إلا أم أراكة، قد خَرَجَتْ حبلى. فسألها عمر عن حملها فقالت: استمتع بي سلمة بن أمية بن خلف». قال عمر بن شبة في "أخبار المدينة": «واستمتع سلمة بن أمية من سلمى مولاة حكيم بن أمية بن الأوقص الأسلمي. فولدت له، فجحد ولدها... فبلغ ذلك عمر فنهى عن المتعة»، ولم يذكر سنده.

لكن روى عبد الزراق (٧|٥٠٠ #١٤٠٢٩): عن ابن جريج قال أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: «قَدِمَ عمرو بن حريث من الكوفة فاستمتع بمولاة. فأتى بها عمر وهي حبلى، فسألها، فقالت: "استمتع بي عمرو بن حريث". فسأله، فأخبره بذلك أمراً ظاهراً. قال

فهلا غيرها. فذلك حين نهى عنها». وأخرجه مسلم عن محمد بن رافع عن عبد الرزاق بلفظ: «حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث». وأخرجه ابن شبة (٢|٧١٦) من طريق الأجلح عن أبي الزبير بمتن مخالف، مما يظهر اضطراب أبي الزبير. والرواية شاذة غير محفوظة، وهي من أوهام أبي الزبير. وله نظيرها في طلاق ابن عمر لزوجته كما في سنن أبي داود (٢|٢٥٦). والمعروف –عند أهل السير والتاريخ– أن نهي عمر عن المتعة كان لما سمع أن أحد ابني أمية بن خلف قد فعل المتعة بجهل. قال ابن حجر: «وأما سلمة ومعبد (ربيعة) فقصتهما واحدة، اختلف فيها: هل وقعت لهذا أو لهذا؟».

ثم لم أجد ما يثبت لهذين الصحبة سوى حديث ضعيف، "فذكره لأجله في الصحابة من لم يمعن النظر في أمره" كما قال ابن حجر في الإصابة (٢|٥٢٠). والصواب أن ذلك الحديث عن أمية وليس عن ابنه، وقد وَهِمَ من أثبت لهما الصحبة. كما أنه قد ثبت أن ربيعة بن أمية بن خلف قد هرب من عمر إلى قيصر فتنصّر وارتد عن الإسلام. فإن كانوا يحتجون بعمله في المتعة، فلبئس القدوة هو، نسأل الله أن يحشرهم معه جميعاً {وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ} (الحجر:٢٥). {احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ} (الصافات:٢٢).

عبد الله بن عمر

قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٣|١٥٤): «وروى الطبراني في الأوسط (٩|١١٩) من طريق إسحاق بن راشد عن الزهري عن سالم: أتى ابن عمر فقيل له: "إن ابن عباس يأمر بنكاح المتعة". فقال: "معاذ الله! ما أظن ابن عباس يفعل هذا". فقيل: "بلى". قال: "وهل كان ابن عباس على عهد رسول الله إلا غلاماً صغيراً؟". ثم قال ابن عمر: "نهانا عنها رسول الله. وما كُنَا مُسافِحين" إسناده قوي». والحديث قال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (٤|٢٦٥): «رجاله رجال الصحيح، خلا المعافى بن سليمان وهو ثقة».

وروى ابن أبي شيبة (٣|٥٥١): حدثنا ابن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه (ابن عمر) قال: سُئِلَ عن متعة النساء، فقال: «لا نعلَمُها إلا السِّفَاحَ». فهذا صريحٌ في أن ابن عمر يرى أن المتعة هي الزنا بعينه. فإن قيل: لا يجوز أن تكون المتعة زنا لأنها كانت مباحة في أول الأمر،

ولم يبح الله تعالى الزنا قط. قيل له: لم تكن زنا في وقت الإباحة، فلما حرمها الله تعالى جاز إطلاق اسم الزنا عليها.

وقال ابن أبي شيبة: حدثنا عُبَيدة عن عُبَيْدِ الله عن نافع عن ابن عمر، سُئِلَ عن المتعة، فقال: «حرام». فقيل له: «إن ابن عباس يُفتي بها». فقال: «فهلا تَرَمْرَمَ (أي تكلّم) بها في زمانِ عُمَر؟». قلت: فهذا دليلٌ على أن ابن عباس لم يجرئ على البوح بمذهبه على عهد عمر. ولو كان عنده دليلٌ عليه لتكلم. وإنما أظهر مذهبه على عهد عليّ فأنكر عليه ذلك وعنّفه وقال له: «إنك امرؤٌ تائه» (كما في الصحيح)، ولم يستطع ابن عباس أن يجيبه.

معاوية بن أبي سفيان:

أخرج عبد الرزاق (٧|٤٩٩): عن ابن جريج قال: أخبرني أبو الزبير قال: سمعت جابر بن عبد الله t يقول: «استمتع معاوية ابن أبي سفيان مقدمة من الطائف على ثقيف بمولاة ابن الحضرمي يقال لها "معانة"». قال جابر: «أدركَتْ معناة خلافة معاوية حَيّة». قلت: فهذا صريحٌ أن استمتاع معاوية t كان قبل التحريم، وليس في عهد عمر (وهو من أسمع الناس له) وليس في عهد خلافته.

أبو سعيد الخدري:

وروى عبد الرزاق في مصنفه (٧|٤٩٨): عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء قال: وأخبرني من شئت (رجل مجهول)، عن أبي سعيد الخدري قال: «لقد كان أحدنا يستمتع بملء القدح سويقاً». قلت: إسناده ضعيف لأن عطاء يأخذ من الضعفاء. قال ابن حجر: «وهذا –مع كونه ضعيفا للجهل بأحد رواته– ليس فيه التصريح بأنه كان بعد النبي r».

سعيد بن المسيب

روى ابن أبي شيبة (٣|٥٥١): حدثنا عَبدة عن سعيد عن قتادة عن سعيد بن المسيِّب أنه قال: «رحِمَ الله عمر، لولا أنه نهى عن المتعة صار الزنا جِهاراً».

وقال: حدثنا ابن إدريس عن داود (بن أبي هند، ثقة متقن) عن سعيدِ بن المسيِّب قال: «نَسَخَت المتعةَ آية الميراثُ» (إذ المتعة لا ميراث فيها بالإجماع). وأخرجه عبد الرزاق (٧ | ٥٠٥ #١٤٠٤٥): عن الثوري عن داود، بمثله. وأخرجه النحاس في الناسخ والمنسوخ (١ | ٣٢٦). وآية الميراث هي: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ...} (النساء: من الآية١٢).

قال أبو جعفر النحاس: «وذلك أن المتعة لا ميراث فيها. فلذلك قال فيها بالنسخ. وإنما المتعة أن يقول لها: "أتزوّجك يوماً –وما أشبه ذلك– على أنه لا عِدَّةَ عليكِ ولا ميراثَ بيننا ولا طلاق ولا شاهداً يشهد على ذلك". وهذا هو الزنا بعينه! ولذلك قال عمر t: "لا أوتى برجُلٍ تزوَّجَ متعةً إلا غيّبته تحت الحجارة". قُرِئَ على أحمد بن محمد بن الحجاج عن يحيى بن عبد الله بن بكير قال حدثنا الليث عن عقيل (بن خالد، ثقة ثبت) عن ابن شهاب قال: قال لي سالم بن عبد الله –وهو يُذاكرني–: "يقولون بالمتعة هؤلاء! فهل رأيتَ نِكاحاً: لا طلاقَ فيه، ولا عِدّةَ له، ولا ميراثَ فيه"؟!».

القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق

روى عبد الرزاق (#١٤٠٣٦) عن معمر عن الزهري عن القاسم بن محمد قال: «إني لأرى تحريمها في القرآن». فقلت (الزهري): «أين؟». فقرأ عَلَيَّ هذه الآية {والذين هم لفروجهم حافظون، إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم}. قال أبو جعفر النحاس في "الناسخ والمنسوخ" (١ | ٣٢٧): «وهذا قولٌ بيّنٌ لأنه: إذا لم تكن تطلّق ولا تعتدّ ولا ترِث، فليست بزوجة!».

مجاهد

وقد ذكر الطبري في تفسيره (٥ | ١٢): ثلاثة روايات عن مجاهد:

عن ابن جريج عن مجاهد قوله {فما استمتعتم به منهن} قال: «النكاح أراد».

عن شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد {فما استمتعتم به منهن}: «النكاح».

عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد {فما استمتعتم به منهن} قال: «يعني نكاح المتعة».

وأخرجه النحاس في "الناسخ والمنسوخ" (١ | ٣٢٥) عن ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد {فما استمتعتم به منهن} قال: «النكاح».

قلت: فهذا اختلاف بيّنٌ بين الروايات عن مجاهد، فالروايتين الأوليتين عن النكاح الدائم، والثالثة عن نكاح المتعة. فنظرنا فإذا الأصل واحدٌ وهو صحيفة القاسم بن أبي بزة عن مجاهد. قال ابن حبان: «ابن أبي نجيح نظير ابن جريج في كتاب القاسم بن أبي بزة عن مجاهد في التفسير: رويا عن مجاهد من غير سماع». وقد جاء عن ابن جريج أنها النكاح الدائم، واختلف النقل عن ابن أبي نجيح. فنظرنا، فوجدنا التفسير المسند المتصل عن مجاهد هو في النكاح الدائم مطابقاً لقول الجمهور، والغلط من عيسى. قال ابن عبد البر في التمهيد (١٠ | ١٢٢): حدثنا محمد بن عبد الله قال حدثنا محمد بن معاوية قال حدثنا أصحاب الفضل بن الحباب قال حدثنا مسلم بن إبراهيم قال حدثنا شعبة عن منصور (ثقة ثبت) عن مجاهد في قوله {فما استمتعتم به منهن} قال: «النكاح». فثبت أن الصواب عن مجاهد هو أن تلك الآية نزلت في النكاح الدائم لا نكاح المتعة، أي مع قول الجمهور. وهذا ما تقتضيه لغة العرب كما اتفق علماء اللغة.

ابن جريج:

روى الأبار في تاريخه (كما في تاريخ بغداد ٧ | ٢٥٥) عن زنيج (ثقة) أنه سمع جرير بن عبد الحميد الضبي (ت١٨٨هـ) يقول: «رأيت بن جريج ولم أكتب عنه شيئاً... فإنه أوصى بنيه بستين امرأة، وقال "لا تزوجوا بهن فإنهن أمهاتكم"، وكان يرى المتعة». ومن روى غير هذا الرقم فقد أخطأ. وكان يتزوج من بنات الموالي الذين يزورون مكة. إذ أن الأسر الحجازية ما كانت ترضى بالنهاريات ونكاح النهاريات، فما بالك بالمتعة؟ كما أن الأسر العلية ذات النسب والحسب، لم تكن لتعطي ابن جريج المولى الرومي. ولذلك احتاج لأن يوصي بنيه. على أنه رجع في آخر حياته لما سمع حديث عبد العزيز بن عمر الذي أخرجه مسلم في صحيحه.

أخرج أبو عوانة في مستخرجه على الصحيح (٣|٣١ #٤٠٨٧): حدثنا محمد بن إسحاق الصغاني ويحيى بن أبي طالب قالا: ثنا عبد الوهاب بن عطاء قال: أنبا عبد الملك بن جريج، عن عبد العزيز بن عمر، أن الربيع بن سبرة، حدثه عن أبيه قال: خرجنا مع رسول الله (ص) حتى إذا كنا بعسفان قال استمتعوا بهذه النساء. فجئت أنا وابن عمي إلى امرأة ببردين فنظرت فإذا برد ابن عمي خير من بردي وإذا أنا أشب منه. قالت برد كبرد. فتزوجتها فاستمتعت منها على ذلك البرد أياما، حتى إذا كان يوم التروية قام النبي (r) بين الحجر والركن فقال: ألا إني كنت أمرتكم بهذه المتعة، وإن الله قد حرمها إلى يوم القيامة، فمن كان استمتع من امرأة فلا يرجع إليها، وإن كان بقي من أجله شيء فلا يأخذ منها مما أعطاها شيئا. قال ابن جريج يومئذ: "اشهدوا أني قد رجعت عنها بعد ثمانية عشر حديثاً أروي فيها لا بأس بها". وهذا إسناد صحيح. فابن جريج يروي في هذه الراوية عن عبد العزيز بن عمر، وقد كان واليا على الحرمين. وابن جريج أكبر منه سنا. وقد توفي عبد العزيز سنة ١٥٠ تقريبا، وابن جريج قريب من هذا التاريخ أو بعده. وقد روى عنه ابن جريج بصيغة الإخبار في بعض الروايات، فثبت سماعه منه. فهذا يعني أن ابن جريج سمع الحديث من عبد العزيز بآخرة وتراجع، حيث أن ابن جريج قد رحل إلى البصرة في آخر حياته وحدث بها. وعبدالوهاب لحق ابن جريج في أواخر حياة ابن جريج، فيكون هذا آخر قول لابن جريج رحمه الله.

جعفر الصادق:

أخرج البيهقي في سننه الكبرى (٧|٢٠٧): أخبرنا أبو عبد الله الحافظ أنبأ أبو محمد الحسن بن سليمان الكوفي ببغداد ثنا محمد بن عبد الله (بن سليمان المطين الكوفي، ثقة) الحضرمي ثنا إسماعيل بن بهرام (جيد) ثنا الأشجعي (إمام ثبت) عن بسام الصيرفي (شيعي جيّد) قال: سألت جعفر بن محمد (هو جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب) عن المتعة، فوصفتها. فقال لي: «ذلك الزنا».

وفي النهاية أحب أن أعلق مقاطع من كتاب "المتعة وأثرها في الإصلاح الاجتماعي"، تأليف الشيعي توفيق الفَكيكي، وتحقيق الشيعي هشام همدَر، وذلك لأبيّن أدلة الخصوم التي لم أذكرها أعلاه، لأنها مبنية على التزوير والادعاء الكاذب.

فقد ذكر ص٥٩ «جملة من أسماء الصحابة الذين أباحوا المتعة». لكنه ذكر من بينهم أقواماً متفق بين السنة والشيعة على أنهم ليسو من الصحابة، وما ذاك إلا محاولة رخيصة مفضوحة لاستهبال القراء والكذب عليهم. فيذكر مثلاً السدي الكبير، وهو رافضي كذاب، فما قيمة أقواله؟! ويذكر أقواماً ليسو من التابعين كذلك (رغم أن هذا البحث مخصص للصحابة). فقد نسب –على سبيل المثال– فتوى إباحة المتعة للإمام مالك بن أنس!! مع أن الجميع يعرف أن هذه تهمة افتراها عليه خصومه من الأحناف المتأخرين تشنيعاً عليه وتشويهاً لصورته. وقد أنكرها المالكية كلهم، وهم أدرى به. بل إنه قد نص على تحريمها في "المدونة" و "الموطأ".

وأحياناً يقوم الكاتب بإعادة إسم الشخص لأكثر من مرة بغرض تكثير العدد. فيذكر "ابن جريج" ثم يذكر "عبد الملك بن عبد العزيز المكي". مع أنهما شخص واحد! مع العلم أنه قد ثبت في صحيح ابن عوانة رجوعه عن إباحة المتعة. ويذكر أقواماً مجاهيل كذلك، مثل "زفر بن أوس المدني" وهو تابعي مجهول، عدا أنه لم يثبت عنه أصلاً إباحة المتعة. ويذكر أقواماً من الكفار ويحتج بفعلهم، حشره الله معهم. فمن ذلك احتجاجه بـ"ربيعة بن أمية الثقفي" الذي شرب الخمر ثم ارتد وتنصّر وهرب لبلاد الروم أيام عمر. فكيف يكون حجة في دين الله؟ وقد احتج الكاتب كذلك بفعل أخيه "معبد بن أمية الجمحي" الثقفي، مع العلم أنه مجرد رجل عامي جاهل، قد فعل المتعة عن جهل، فنهاه سيدنا عمر t فانتهى. فأين الحجة؟ ثم ذكره الكاتب مرة أخرى تحت اسم "سلمة بن أمية الجمحي"، وهو نفس الشخص لكن الكاتب الشيعي يستهبل قراءه.

ويذكر من هؤلاء كذلك "الحكم"، وهو كوفي شيعي ضعيف، ليس من العلماء ولا من الصالحين، فما قيمة رأيه؟ ثم إن الكاتب يعتمد على المراجع الشيعية المعروفة بالكذب، كما في

نسبته إباحة المتعة لسيدنا الزبير t (وحاشاه من ذلك) استناداً إلى مصدر شيعي في النوادر! مع العلم أن راوي القصة معروف بالكذب عند أهل السنة، فلذلك لم يذكر المصدر السني.

ومن الطرائف أيضاً أن يحتج بفعل معاوية بن أبي سفيان t. ومنذ متى كان الشيعة يحتجون بمعاوية؟! مع العلم أن معاوية t قد تمتع في عهد النبوة، ثم انتهى مع النهي، ولم يتمتع لا في عهد عمر ولا في خلافته. كما يقوم بخلط الأقوال كما غير قول ابن عباس فنسبه لخالد بن المهاجر المخزومي. ويحتج بصحابة قد استمتعوا في عهد النبوة قبل التحريم كجابر بن عبد الله t، وهذا احتجاج في غير موضع الخلاف.

كما يعتمد على البتر والتدليس، فيذكر كلام عمران بن الحصين t وأبو ذر الغفاري t عن المتعة، مع أن تمام كلامهما عن متعة الحج لا عن متعة النساء، كما في صحيح مسلم. وكذب بشكل صريح (ص١٠٨) فقام بتغيير كلمة "متعة الحج" (في مسند أحمد) إلى "متعة النساء"، معتمداً على أن غالبية قراء كتابه لا يدققون نقله من الكتب الأصلية. وفعل ذلك كذلك (ص١٤٣) فقام بتحريف حديث في صحيح مسلم، فغير "تنسخ آية متعة الحج" إلى "تنسخها" ليوهم القارئ أنها متعة النساء. فالكاتب يكذب بصفاقة، ويشير إلى المراجع مع أرقام الصفحات رغم أنها تفضح كذبه. ويراهن على أن أحداً من قراء كتابه لن يجرب أن يرجع إلى تلك المراجع.

الطلاق المُعَلَّق

الطَّلاق المُعَلَّق: أي أن يقول الرجل لامرأته: إن حصل كذا فأنت طالق، أو عَلَيَّ الطلاق إذا لم يحصل كذا.

علماء المذاهب الأربعة يقولون بأن هذا الطلاق يقع. وابن تيمية وداود الظاهري وبعض الفقهاء يرون أن هذا إذا كان نية الرجل اليمين (أي لم ينو الطلاق وإنما نوى المنع والتهديد)، يكفيه كفارة يمين، وإلا يقع الطلاق. لكن الإمام ابن حزم الظاهري لا يرى وقوع الطلاق المعلق أصلاً. ونقل ذلك عن جماعة من السلف. وقاسه (رغم ظاهريته) على الزواج المعلق (وعلى الرجعة المعلقة) الذي نقل الاتفاق على عدم وقوعه. بمعنى إذا كان عقد النكاح: «أنكحتك ابنتي إذا صار كذا وكذا»، لم يقع باتفاق العلماء. وإذا قال الرجل «إذا دخلت الدار فقد رجعت إلى امرأتي»، وهذا لا يقع كذلك. فطالما أن هذا لا يقع باتفاق العلماء، فمن الأولى –برأي ابن حزم– أن لا يقع الطلاق المعلق «إذا صار كذا فامرأتي طالق». وهذا الإلزام أراه قوياً للغاية.

قال مبيناً مذهبه. «#١٩٦٦ – مسألة: من قال: "إذا جاء رأس الشهر فأنت طالق"، أو ذكر وقتا ما، فلا تكون طالقا بذلك: لا الآن، ولا إذا جاء رأس الشهر. برهان ذلك: أنه لم يأت قرآن ولا سنة بوقوع الطلاق بذلك. وقد علَّمنا الله الطلاق على المدخول بها، وفي غير المدخول بها، وليس هذا فيما علمنا {ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه}. وأيضاً فإن كان كل طلاق لا يقع حين إيقاعه، فمن المحال أن يقع بعد ذلك في حين لم يوقعه فيه». وقد تحدث عنها في المحلى (١٠|٢٠٥ إلى ٢١٦) فمما قاله باختصار:

وقالوا قسناه على النذر قلنا القياس كله باطل. ثم لو صح لكان هذا منه باطلاً، لأن النذر جاء فيه النص، ولم يأت في تقديم الطلاق قبل النكاح نص. والنذر شيء يتقرب به إلى الله عز وجل، وليس الطلاق مما يتقرب به إلى الله عز وجل، ولا مما ندب الله تعالى عباده إليه وحضهم

عليه. وهم لا يخالفوننا في أن من قال "عليّ نذر لله تعالى أن أطلق زوجتي"، أنه لا يلزمه طلاقها. وهذا يبطل عليهم تمويههم في ذلك بقوله تعالى {أوفوا بالعقود} المائدة، لأن الطلاق عقد لا يلزم الوفاء به لمن عقده على نفسه، بمعنى عقد أن يطلق إلا أنه لم يطلق. فليس الطلاق من العقود التي أمر الله تعالى بالوفاء بها قبل أن توقع. وقالوا قسناه على الوصية. قال أبو محمد: وهذا من أرذل قياساتهم وأظهرها فسادا، إلا أن الوصية نافذة بعد الموت. ولو طلق الحي بعد موته لم يجز. والوصية قربة إلى الله عز وجل، بل هي فرض. والطلاق ليس فرضا ولا مندوبا إليه، وما وجدنا لهم (في) هذا (سلفاً). وهو قول لم يصح عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم...

ثم نظرنا في قول من ألزمه إن خص ولم يلزمه إن عم، فوجدناه فرقا فاسدا ومناقضة ظاهرة. ولم نجد لهم حجة أكثر من قولهم "إذا عم فقد ضيق على نفسه". فقلنا ما ضيق، بل له في الشراء فسحة. ثم هبك أنه قد ضيق، فأين وجدتم أن الضيق في مثل هذا يبيح الحرام؟ وأيضا فقد يخاف في امتناعه من نكاح التي خص طلاقها إن تزوجها، أكثر مما يخاف لو عم لكلفه بها. فوضح فساد هذا القول لتعريه عن البرهان جملة. ووجدناه أيضا لا يصح عن أحد من الصحابة، لأنه إما منقطع وإما من طريق محمد بن قيس المرهبي وليس بالمشهور. ثم رجعنا إلى قولنا فوجدنا الله تعالى يقول {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ...} (١) سورة الطلاق . وقال تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ ...} (٤٩) سورة الأحزاب. فلم يجعل الله تعالى الطلاق إلا بعد عقد النكاح. ومن الباطل أن لا يقع الطلاق حين إيقاعه ثم يقع حين لم يوقعه، إلا ببرهان واضح. ووجدناه إنما طلق أجنبية، وطلاق الأجنبية باطل.

ثم ذكر إلزامات قوية فقال:

والعجب أن المخالفين لنا أصحاب قياس بزعمهم، ولا يختلفون فيمن قال لامرأته: "إن طلقتك فأنت مرتجعة مني"، فطلقها، أنها لا تكون مرتجعة حتى يبتدئ النطق بارتجاعه لها.

ووجدناهم لا يختلفون فيمن قال: "إذا قدم أبي فزوجيني من نفسك فقد قبلت نكاحك"، فقالت هي -وهي مالكة أمر نفسها-: "وأنا إذا جاء أبوك فقد تزوجتك ورضيت بك زوجا"، فقدم أبوه، فإنه ليس بينهما بذلك نكاح أصلا.

ولا يختلفون فيمن قال لآخر: "إذا كسبت مالا فأنت وكيلي في الصدقة به"، فكسب مالا، فإنه لا يكون الآخر وكيلا في الصدقة به إلا حتى يبتدئ اللفظ بتوكيله. فلا ندري من أين وقع لهم جواز تقديم الطلاق والظهار قبل النكاح، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وكذلك لا يختلفون فيمن قال لآخر: "زوجني ابنتك إن ولدت لك من فلانة"، فقال الآخر: "نعم قد زوجتك ابنتي إن ولدتها لي فلانة". فولدت له فلانة ابنة، فإنها لا تكون له بذلك زوجة.

ولا يختلفون فيمن قال لآخر: "إذا وكلتني بطلاق امرأتك فلانة، فقد طلقتها ثلاثا". ثم وكله الزوج بطلاقها، أنها لا تكون بذلك طالقا. ولا يختلفون فيمن قال: "إن تزوجت فلانة، فهي طالق ثلاثا". فتزوجها، فطلقها إثر تمام العقد ثلاثا، ثم أتت بولد لتمام ستة أشهر من حين ذلك فإنه لاحق به. وهذه كلها مناقضات فاسدة، وبالله تعالى التوفيق.

١٩٧٣ مسألة: واليمين بال(طلاق) لا يلزم. وسواء بَرّ أو حنث، لا يقع به ولا طلاق إلا كما أمر الله عز وجل. ولا يمين إلا كما أمر الله عز وجل على لسان رسوله r. برهان ذلك قول الله عز وجل: {ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم} المائدة. والمخالفين لنا ههنا لا يختلفون في أن اليمين بالطلاق والعتاق والمشي إلى مكة وصدقة المال، فإنه لا كفارة عندهم في حنثه في شيء منه إلا بالوفاء بالفعل أو الوفاء باليمين. فصح بذلك يقينا أنه ليس شيء من ذلك يمينا. إذ لا يمين إلا ما سماه الله تعالى يمينا. وقول رسول الله r الذي رويناه من طريق أبي عبيد نا إسماعيل ابن جعفر نا عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن رسول الله r قال: «من كان حالفا فلا يحلف

إلا بالله». فارتفع الإشكال في أن كل حلف بغير الله عز وجل فإنه معصية وليس يمينا. وهذا مكان اختلف فيه...

أقول في هذا رد على ابن تيمية في أنه يرى تكفير يمين الطلاق، فإن اليمين بغير الله معصية ليس فيه كفارة، والله أعلم. ثم نقل ابن حزم عن بعض السلف ما وافق قوله من إبطال الطلاق المعلق فقال:

وممن رُويَ عنه مثل قولنا، كما روينا من طريق حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن: أن رجلا تزوج امرأة وأراد سفرا، فأخذه أهل امرأته فجعلها طالقا إن لم يبعث بنفقتها إلى شهر، فجاء الأجل ولم يبعث إليها بشيء. فلما قدم خاصموه إلى علي، فقال علي «اضطهدتموه حتى جعلها طالقا؟!»، فردها عليه.

ومن طريق عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن شريح أنه خوصم إليه في رجل طلق امرأته إن أحدث في الإسلام حدثاً. فاكترى بغلا إلى "حمّام أعين"، فتعدى به إلى أصبهان، فباعه واشترى به خمرا! فقال شريح «إن شئتم شهدتم عليه أنه طلقها». فجعلوا يرددون عليه القصة، ويردد عليهم. فلم يره حدثاً.

قال ابن حزم: لا متعلق لهم بما رُويَ من قول علي رضي الله عنه "اضطهدتموه"، لأنه لم يكن هنالك إكراه، إنما طالبوه بحق نفقتها فقط. فإنما أنكر على اليمين بالطلاق فقط، ولم ير الطلاق يقع بذلك. وكذلك لا متعلق لهم بما في خبر شريح من قول أحد من رواه "فلم يره حدثا"، فإنما هو ظن من محمد بن سيرين... وهو ظنٌ خطأ. و ما نعلم في الإسلام أكثر (حدثاً) ممن تعدى من حمّام أعين –وهو على أميال يسيرة دون العشرة من الكوفة– إلى أصبهان –وهي أيام كثيرة من الكوفة– ثم با ع بغل مسلم ظلماً واشترى بالثمن خمراً.

ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني ابن طاوس عن أبيه أنه كان يقول: «الحلف بالطلاق ليس شيئا». قلت: أكان يراه يمينا؟ قال: لا أدري.

فهؤلاء علي بن أبي طالب وشريح وطاوس لا يقضون بالطلاق على من حلف به فحنث، ولا يعرف لعلي في ذلك مخالف من الصحابة رضي الله عنهم. انتهى.

قلت: الحسن البصري لم يسمع من علي بن أبي طالب، لكن الرواية عن شريح وطاوس في غاية الصحة. فطالما أنه صح عن اثنين من السلف إبطال الطلاق المعلق، فلا إجماع في هذه المسألة كما توهم البعض. وبالتالي فإلزامات ابن حزم قوية للغاية، ومذهبه أصح المذاهب في إبطال الحلف بالطلاق. وأرفقها بالمسلمين. والله أعلم. ونقول للمتشددين:

ألا قل في الطلاق لموقِعِيه * بما في الشرع ليس له وجوبُ

غَلَوتم في ديانتكم غُلُوّاً * يَضيق ببعضه الشرع الرحيب

أراد الله تَيْسيراً وأنتم * من التعسير عندكم ضُروب

فائدة في تبيين الفرق بين النذر واليمين

قال ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد (١ | ٤١٠): المسألة الثالثة: واتفق الجمهور في الأيمان التي ليست إقساما بشيء وإنما تخرج مخرج الإلزام الواقع بشرط من الشروط مثل أن يقول القائل: "فإن فعلت كذا فعلي مشي إلى بيت الله" أو "إن فعلت كذا وكذا فغلامي حر أو امرأتي طالق" أنها تلزم في القُرَبِ وفيما إذا التزمه الإنسان لَزِمَهُ بالشرعِ مثل الطلاق والعتق (وقد تبين مما سبق بطلان ذلك الاتفاق). واختلفوا هل فيها كفارة أم لا؟ فذهب مالك إلى أن لا كفارة فيها، وأنه إن لم يفعل ما حلف عليه أثم ولا بد. وذهب الشافعي وأحمد وأبو عبيد وغيرهم إلى أن هذا الجنس من الأيمان فيها الكفارة، إلا الطلاق والعتق (وهو استثناء عجيب). وقال أبو ثور: يُكَفِّر من حلف بالعتق. وقول الشافعي مروي عن عائشة.

وسبب اختلافهم هل هي يمين أو نذر؟ فمن قال إنها يمين، أوجب فيها الكفارة لدخولها تحت عموم قوله تعالى: {فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ} الآية. ومن قال إنها من جنس النذر: أي من جنس الأشياء التي نص الشرع على أنه إذا التزمها الإنسان لزمته قال: لا كفارة فيها. لكن يعسر هذا على المالكية لتسميتهم إياها أيمانا، لكن لعلهم إنما سموها أيمانا على طريق التجوز والتوسع. والحق أنه ليس يجب أن تسمى بحسب الدلالة اللغوية أيمانا، فإن الأيمان في لغة العرب لها صيغ مخصوصة. وإنما يقع اليمين بالأشياء التي تُعَظّم. وليست صيغة الشرط هي صيغة اليمين. فأما هل تسمى أيمانا بالعرف الشرعي وهل حكمها حكم الأيمان؟ ففيه نظر. وذلك أنه قد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام قال: "كفارة النذر كفارة يمين" وقال تعالى: {لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ} إلى قوله: {قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ}. فظاهر هذا أنه قد سمى بالشرع القول الذي مخرجه مخرج الشرط أو مخرج الإلزام دون شرط ولا يمين. فيجب أن تحمل على ذلك جميع الأقاويل التي تجري هذا المجرى، إلا ما خصصه الإجماع من ذلك مثل الطلاق (وقد تبين عدم وجود الإجماع، فلا يجب إخراج الطلاق من هذه القاعدة). فظاهر الحديث يعطي أن النذر ليس بيمين، وأن حكمه حكم اليمين.

وذهب داود وأهل الظاهر إلى أنه ليس يلزم من مثل هذه الأقاويل -أعني الخارجة مخرج الشرط- إلا ما ألزمه الإجماع من ذلك. وذلك أنها ليست بنذور فيلزم فيها النذر، ولا بأيمان فترفعها الكفارة. فلم يوجبوا على من قال: "إن فعلت كذا كذا فعلي المشي إلى بيت الله مشيا"، ولا كفارة. بخلاف ما لو قال: "عليّ المشي إلى بيت الله". لأن هذا نذر باتفاق وقد قال عليه الصلاة والسلام: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه". فسبب هذا الخلاف في هذه الأقاويل التي تخرج مخرج الشرط هو هل هي أيمان أو نذور؟ أو ليست أيمانا ولا نذورا؟ فتأمل هذا فإنه بين إن شاء الله تعالى.

وبذلك يتبين أن النذر لا يكون مشروطاً عند أهل الظاهر. وهذا أقرب للصواب، فلا يكون هناك نذر مُعلَّق. والله أعلم.

الطلاق في الحيض

الطلاق الجائز: هو أن يطلق الرجل امرأته بعد أن تطهر من الحيض وقبل أن يمسها، والطلاق بخلاف ذلك فيه معصية ويسمى بالطلاق البدعي. والدليل ما أورده البخاري عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأتهُ وهيَ حائضٌ على عهد رسول الله r, فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسول الله r عن ذلك، فقال رسول الله r: مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تَطْهُرَ ثم إن شاء أمسكَ بعدُ، وإن شاء طَلَّق قبل أن يَمَسَ. فتلك العِدَةُ التي أمر الله أن تطلق لها النساء.

والطلاق البدعي حرام عند سائر العلماء. قال ابن قدامة في المغني (٧|٩٧): «فالطلاق في الحيض أو في طهر جامعها فيه، أجمع العلماء في جميع الأمصار وكل الأعصار على تحريمه. ويسمى طلاق البدعة لأن المطلِّق خالف السنة وترك أمر الله تعالى ورسوله». لكن هل يقع هذا الطلاق البدعي أم لا يقع؟ جماهير العلماء تقول بوقوعه، وقد نقل بعضهم الإجماع على ذلك. لكن رجح شيخ الإسلام ابن تيمية عدم وقوعه. وقد قال النبي r: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» (متفق عليه). والطلاق البدعي مخالفٌ لأمر الله ورسوله، فهو مردود لا يُعتد به. والعبادات إذا فُعلت على الوجه المحرم لم تكن لازمة صحيحة.

أما دعوى الإجماع فهي منقوضة، فقد نقل ابن حزم في المحلى (١٠|١٦٣): من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عبد الله بن طاوس، عن أبيه: أنه كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق ووجه العدة، وكان يقول: «وجه الطلاق بأن يطلق طاهراً من غير جماع، وإذا

استبان حملها». وقد أطال ابن الجوزية في استعراض أدلة الطرفين في كتابه زاد المعاد (٥ | ٢٢١-٢٤٠) فأجاد جداً. هذا وقد ذكر ابن تيمية، بأن قول النبي r: "مره فليراجعها"، المقصود به أن يمسكها، ولا يلزم منه أن طلاقه لها في الحيض قد حسب عليه. قال: «لما فارقها ببدنه كما جرت العادة إذا طلق امرأته اعتزلها ببدنه، واعتزلته ببدنها، فقال لعمر: مره فليراجعها، ولم يقل: فليرتجعها. والمراجعة مفاعلة من الجانبين: أي ترجع إليه ببدنها، فيجتمعان كما كانا، لأن الطلاق لم يلزمه. فإذا جاء الوقت الذي أباح الله فيه الطلاق، طلقها حينئذ إن شاء». وقال: «ولو كان الطلاق قد لزم لم يكن في الأمر بالرجعة ليطلقها طلقة ثانية فائدة. بل فيه مضرة عليهما، فإن له أن يطلقها بعد الرجعة بالنص والإجماع، وحينئذ يكون في الطلاق مع الأول، تكثير الطلاق، وتطويل العدة، وتعذيب الزوجين جميعا». وقال عن الفقهاء الذين قالوا بعدم وقوع طلاق البدعة: «قالوا لأنه لم يأمر ابن عمر رضي الله عنهما بالإشهاد على الرجعة كما أمر الله ورسوله، ولو كان الطلاق قد وقع وهو يرتجعها لأمر بالإشهاد». وقال في مجموع الفتاوى (٣٣ | ٥٢٥): «وأيضا فلو كان الطلاق المحرم قد لزم لكان حصل الفساد الذي كرهه الله ورسوله، وذلك الفساد لا يرتفع برجعة يباح له الطلاق بعدها. والأمر برجعة لا فائدة فيها مما يتنزه عنه الله و رسوله r».

كما أن مقصود تحريم الطلاق البدعي، منع وقوع الطلاق في زمان يكثر فيه عند غالب الناس، حفاظا على إبقاء عقد الزوجية، ودرءا لمفاسد الطلاق الكثيرة التي يبغضها الله تعالى. والقول بوقوع طلاق البدعة، يعود على هذه الحكمة الجليلة بالإبطال. مع الملاحظة أن هذه المسألة خاصة بالمرأة التي تحيض، فلا دخل للصغيرة ولا للعجوز ولا للحامل، بالإجماع. كما لا دخل للمرأة غير المدخول بها، ولا في حالة أن يكون الطلاق عن عوض (كالخلع).

رسالة في المصافحة بين الرجل و المرأة

مصافحة الرجل للمرأة من الأمور التي تشغل الناس فيها كثيراً، وهي محل خلاف في الفقه الإسلامي. إذ لم يرد أي حديث صحيح في تحريم المصافحة.

أدلة من يرى التحريم:

قال البعض بالتحريم مستندين إلى حديث أخرجه الطبراني عن معقل بن يسار أن رسول الله r قال: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد، خير له من أن يمس امرأة لا تحل له». و هذا الحديث ضعيف. أخرجه الطبراني (٢٠ | ٢١١) من طريق شداد بن سعيد (فيه ضعف)، عن أبي العلاء يزيد بن عبد الله بن الشخير، عن معقل مرفوعاً فذكره. وأخرجه ابن أبي شيبة (٤ | ١٥ #١٧٣١٠) من طريق بشير بن عقبة (ثقة)، عن أبي العلاء، عن معقل موقوفاً عليه من قوله بلفظ: «لأن يعمد أحدكم إلى مخيط فيغرز به في رأسي، أحب إلي من أن تغسل رأسي امرأة ليست مني ذات محرم». وبشير بن عقبة ثقة أخرج له الشيخان، فهو أثبت، وأحفظ من شداد بن سعيد. وفي هذا قرينة ظاهرة أن شداداً قد أخطأ في الحديث من جهتين في رفعه، وفي لفظه، وأن المحفوظ عن أبي العلاء هو ما حدث به بشير عن معقل موقوفاً عليه باللفظ المذكور.

و حتى لو صح سند الحديث فلا يعني هذا المصافحة لأن اللمس بين الرجل و المرأة في لغة العرب غالباً من يطلق على الجماع، وإلا دلّ على الملامسة مع شهوة. و مسَّ الرجل امرأَتهُ أي: جامعها، كما في قوله تعالى {قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ} و قوله { فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا} وقوله{وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن}. و أمثال هذا في القرآن و الحديث و أشعار العرب كثيرة جداً.

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢١ | ٢٢٣) راداً على من فسر المس بمجرد مس البشرة البشرة ولو بلا شهوة: «فأما تعليق النقض بمجرد اللمس، فهذا خلاف الأصول، وخلاف إجماع الصحابة وخلاف الآثار، وليس مع قائله نص ولا قياس... وذكر أدلة ثم قال: فمن زعم أن قوله {أو لامستم النساء} يتناول اللمس وإن لم يكن لشهوة، فقد خرج عن اللغة التي جاء بها القرآن، بل وعن لغة الناس في عرفهم. فإنه إذا ذُكِرَ المس الذي يقرن فيه بين الرجل والمرأة عُلِمَ أنه مسّ الشهوة، كما أنه إذا ذكر الوطء المقرون بين الرجل والمرأة، علم أنه الوطء بالفرج لا بالقدم».

و البعض احتج بما رواه الشيخان عن أمنا عائشة قالت: «ما مست يد رسول الله (r) يد امرأة قط إلا امرأة يملكها» رواه البخاري (٧٢١٤)، ومسلم (١٨٦٦). وفي الموطأ (ص ٩٨٢) عن أميمة بنت رقيقة مرفوعاً: «إني لا أصافح النساء». ويُجال على هذا الحديث أنه ليس فيه دلالة على التحريم. إذ أن امتناع رسول الله r عن أمر دون أن ينهى عنه لا يدل على التحريم. و قد امتنع عن أكل الثوم و البصل و الضب و أجازه لأصحابه. و إن دل الحديث على شيء فعلى كراهية المصافحة بين الرجل و المرأة الأجنبية إن أمنت الفتنة (كمصافحة الشاب للمرأة العجوز).

وادعى البعض الإجماع على التحريم، ولا يصح هذا الإجماع. وفي حين يسوق معظم المصنفين المتأخرين الإجماع على حرمة مصافحة النساء، نجد كتب الإجماع خالية من هذه المسألة. وكيف يَدّعون الإجماع وقد ثبت عن فقيه العراق إبراهيم النخعي أنه صافح امرأة أجنبية كبيرة. جاء في حلية الأولياء (٤ | ٢٢٨): حدثنا ابراهيم بن عبدالله، قال حدثنا محمد بن اسحق، قال حدثنا قتيبة بن سعيد، قال حدثنا جرير، عن منصور، عن ابراهيم، قال : «لقيتني امرأة، فأردت أن

أصافحها، فجعلت على يدي ثوبا، فكشفت قناعها، فإذا امرأة من الحي قد اكتهلت، فصافحتها وليس على يدي شيء».

بل جاء في الموسوعة الكويتية: «وأما المصافحة التي تقع بين الرجل والمرأة من غير المحارم فقد اختلف قول الفقهاء في حكمها وفرقوا بين مصافحة العجائز ومصافحة غيرهم: فمصافحة الرجل للمرأة العجوز التي لا تشتهي ولا تُشتهى، وكذلك مصافحة المرأة للرجل العجوز الذي لا يَشتهي ولا يُشتهى، ومصافحة الرجل العجوز للمرأة العجوز، جائز عند الحنفية والحنابلة ما دامت الشهوة مأمونة من كلا الطرفين».

واحتجوا بما جاء في صحيح مسلم (#٢٦٥٧) من حديث مرفوع فيه «...واليد زناها البطش...». شرح النووي (١٦|٢٠٦) هذا بقوله: «بالمس باليد بأن يمس أجنبية بيده او يقبلها». فصارت الحجة في قول النووي لا في الحديث النبوي. وقول النووي غلط لأنه ليس من لغة العرب إطلاق البطش على اللمس باليد أو التقبيل، لأن اللمس فيه نعومة ورقة، بعكس البطش. ومعنى البطش في تلك الأحاديث هو الأخذ الشديد. وما وجدت في حديث ولا في شيء من معاجم اللغة ما يدل على أن المراد هو اللمس.

بل وجدت في القاموس المحيط: «"بَطَشَ": به "يَبْطِشُ ويَبْطُشُ" أخَذَهُ بالعُنْفِ والسَّطْوَةِ "كأبطَشَهُ" أو "البَطْشُ" الأخْذُ الشديدُ في كلِّ شيءٍ والبأسُ "والبَطيش" الشديدُ البَطْشِ». وف ي لسان العرب: «البَطْش التناول بشدة عند الصَّوْلة والأَخذُ الشديدُ في كل شيء بطشٌ بَطَشَ يَبْطُش و يَبْطِش بَطْشاً وفي الحديث: فإِذا موسى باطِشٌ بجانب العرش أَي متعلق به بقوَّة. و البَطْشُ الأَخذ القويّ الشديد. وفي التنزيل: وإِذا بَطَشْتُم بَطَشْتُم جبَّارين. قال الكلبي: معناه تَقْتُلون عند الغضب. وقال غيره: تَقْتُلون بالسوط، وقال الزجاج: جاء في التفسير أَن بَطْشَهُم كان بالسَّوط والسَّيْف، وإِنما أَنكر الله تعالى ذلك لأَنه كان ظُلماً، فأَما في الحق فالبَطْش

بالسيف والسوط جائز. و البَطْشة السَّطْوة والأَخذُ بالعُنْف; و باطَشَه مُباطَشَةً و باطَشَ كبَطَش; قال: حُوتاً إِذا ما زادُنا جئنا به * وقَمْلَةً إِن نحنُ باطَشْنا به. قال ابن سيده: لَيْسَتْ به مِنْ قوله باطَشْنا به كَبِه من سَطَوْنا بِه إِذا أَردت بِسَطَوْنا معنى قوله تعالى: يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ وإِنما هي مثلُ بِه من قولك استَعْنَّا به وتَعاونَّا به، فافهم . وبَطَشَ به يُبْطش بَطْشاً : سَطا عليه في سُرْعة. وفي التنزيل العزيز : فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا».

ثم الحديث جاء فيه: «والأذنان زناهما الاستماع»: وليس كل استماع للنساء محرم، إلا ما ثبتت حرمته بالدليل الخارجي. وجاء فيه: «واللسان زناه الكلام»: وليس كل كلام مع النساء محرّم، إلا ما ثبتت حرمته بالدليل الخارجي. فصار لا بدّ من المجيء بدليل خارجي يدل على أن مصافحة الأجنبية هي من البطش باليد المحرم. ثم على التسليم بأن البطش هنا هو اللمس، فالسياق قد جاء في اللمس الذي بشهوة يفضي إلى الزنا، ونحن نسلم بأن المصافحة لشهوة لا تجوز.

فالمصافحة إنما تجوز عند عدم الشهوة، وأمن الفتنة. فإذا خيفت الفتنة على أحد الطرفين، أو وجدت الشهوة والتلذذ من أحدهما، حرمت المصافحة بلا شك. بل لو فقد هذان الشرطان عدم الشهوة وأمن الفتنة بين الرجل ومحارمه مثل خالته، أو أخته من الرضاع، أو بنت امرأته، أو زوجة أبيه، أو غير ذلك، لكانت المصافحة حينئذ حراماً. بل لو فقد الشرطان بين الرجل وبين صبي أمرد، حرمت مصافحته أيضًا. وربما كان في بعض البيئات، ولدى بعض الناس، أشد خطراً من الأنثى. ولذلك ينبغي الاقتصار في المصافحة على موضع الحاجة، ولا يحسن التوسع في ذلك، سداً للذريعة، واقتداءً بالنبي -صلى الله عليه وسلم-، الذي لم يثبت عنه أنه صافح امرأة أجنبية قط. وأفضل للمسلم المتدين، والمسلمة المتدينة ألا يبدأ أحدهما بالمصافحة، ولكن إذا صوفح صافح.

أدلة من يرى الجواز:

١-روى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: «إن كانت الأمة من إماء المدينة لتأخذ بيد رسول الله r فتنطلق به حيث شاءت». هذا غاية في الصحة، وفي رواية أحمد وابن ماجه «فما ينزع يده من يدها»، جوّدها الألباني في صحيح ابن ماجه (#٤١٧٧)، وفي سندها علي بن زيد بن جدعان وفيه ضعف.

٢-جاء في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله r كان يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت رضي الله عنه فدخل عليها رسول الله r فأطعمته ثم جلست تفلي رأسه فنام رسول الله r ثم استيقظ وهو يضحك...الحديث.

وأم حرام ليست من محارمه r. وقد بالغ الحافظ الدمياطي في الرد على من ادعى أنها من محارم النبي r، وبيّن بطلان ذلك بالأدلة القاطعة (انظر في ذلك فتح الباري ١٣ | ٢٣٠). وأما دعوى خصوصية النبي r فقد ردها القاضي عياض بأن الخصائص لا تثبت بالاحتمال، وأن الأصل عدم الخصوصية وجواز الاقتداء به في أفعاله حتى يقوم على الخصوصية دليل.

٣-ثبت أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه جعل امرأة من الأشعريين تفلي رأسه وهو مُحْرِم في الحج. وهذا صحيحٌ أخرجه البخاري.

أما في حال الفتنة فإن المصافحة لا تجوز من منطلق سد الذرائع. لقد رخص النبي r بالقبلة للشيخ الكبير وهو صائم في رمضان ولم يرخص ذلك لشاب أتاه وسأله نفس السؤال. و الله أعلم بالصواب. قال الكاساني الحنفي: «فإن كانا شيخين كبيرين، فلا بأس بالمصافحة، لخروج المصافحة منهما من أن تكون مورثة للشهوة، لانعدام الشهوة». وقال الرحيباني الحنبلي: «وحَرُم مصافحة امرأة أجنبية شابة، أي: حسناء؛ لأنها شر من النظر إليها، أما العجوز غير الحسناء، فللرجل مصافحتها، لعدم المحظور».

رسالة في أن الذكر الجماعي سنة مؤكدة

بسم الله الرحمن الرحيم و الحمد لله رب العالمين و الصلاة السلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين و على آله و صحبه أجمعين

وبعد

هذه رسالة موجزة أكتبها على عجل لما رأيته من التحامل الزائد من البعض –هداهم الله– ينكرون على الناس تكبيرهم في المساجد تكبيرا جماعيا على ما جرت به عادة المسلمين سلفهم وخلفهم وأقره علماء الأمصار على مر السنين وتتابع عليه عمل الناس. أما لماذا خفيت هذه السنة المباركة على بعض العلماء تأتيك الإجابة من الإمام الفاكهي في أخبار مكة (٣|٩): عن ثابت قال: «كان الناس يكبرون أيام العشر حتى نهاهم الحجّاج، والأمر بمكة على ذلك إلى اليوم يكبر الناس في الأسواق في العشر». وإسناده صحيح كما ذكر محققه. فهل تريد أن تكون تبعا للحجاج ومفرحاً لقلوب اليهود والنصارى الحاقدين على كل مظهر وحدة للمسلمين؟

و قد نظرت إلى أدلة المخالفين فرأيت أنهم يعتمدون في إنكارهم للذكر الجماعي على أمرين: أولهما أثار ضعيفة يؤولونها بغير معناها. و ثانيهما ظنهم بأنه لم يرد في الذكر الجماعي أية أدلة عن السلف الصالح فهو إذا بدعة. قلت أما عن الحديث فسنبين بإذن الله أن سنده ضعيف و أن معناه ليس له علاقة بموضوع الذكر الجماعي. أما أن الذكر الجماعي عند السلف الصالح فهذا ما سنبينه بالأدلة المسندة الصحيحة إن شاء الله.

أما قراءة القرآن قراءة جماعية فهي من المسائل التي اختلف فيها العلماء، فبعضهم يراه بدعة، وبعضهم يراه أمراً مستحسناً، ويعتمد على ظاهر الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس: "وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده" مسلم (#٢٦٩٩)، وهو بظاهره يدل على جواز الاجتماع للقراءة وللتذاكر. وجاء عن الأوزاعي أنه سُئل عن الدراسة بعد الصبح والاجتماع بعد الصبح، وقال: إن ذلك لا بأس به، وقال: أخبرني حسان بن عطية أن أول من أحدثها هشام بن إسماعيل المخزومي في خلافة عبد الملك بن مروان فأخذ الناس بذلك، فالمسألة فيها خلاف بين العلماء، فبعضهم أنكر ذلك على هشام، وبعضهم قال: إن ذلك لا بأس به. وقد ذكر حرب أنه رأى أهل دمشق وأهل حمص وأهل البصرة يجتمعون على القراءة بعد صلاة الصبح، ولكن أهل الشام يقرؤون القرآن كلهم جملة من سورة واحدة بأصوات عالية، وأهل البصرة وأهل مكة يجتمعون ويقرأ أحدهم عشر آيات والناس ينصتون، ثم يقرأ آخر عشر آيات حتى ينفضوا، قال حرب: وكل ذلك حسن جميل. يراجع بذلك ابن رجب الحنبلي "جامع العلوم والحكم".

مناقشة أدلة المخالفين

١- الأثر المنسوب إلى عمر رضي الله عنه.

قال ابن أبي شيبة (٥ | ٢٩٠): حدثنا معاوية بن هشام قال: حدثنا سفيان عن سعيد الجريري عن أبي عثمان قال: كتب عامل لعمر بن الخطاب إليه أن هاهنا قوما يجتمعون فيدعون للمسلمين وللأمير، فكتب إليه عمر أقبل وأقبل بهم معك فأقبل وقال عمر للبواب أعد لي سوطا فلما دخلوا على عمر أقبل على أميرهم ضربا بالسوط. فقال: يا عمر إنّا لسنا أولئك الذين يعني أولئك قوم يأتون من قبل المشرق. معاوية بن هشام: صدوق صالح كثير الأوهام (خاصة عن سفيان) لا يحتج به عن غير شريك. سعيد بن إياس الجريري: ثقة لكن اختلط في آخر عمره، ورواية سفيان عنه صحيحة.

و هذا الأثر الضعيف لا علاقة له بموضوعنا إذ ليس فيه إشارة للذكر فضلاً أن يكون جماعياً، و إنكار عمر بن الخطاب كان لدعائهم للأمير. و قد أفتى كثير من العلماء بأن الدعاء للأمير بدعة (و هو موضوع خلافي). قال الأمام الشاطبي (وهو من الأئمة المؤصلين في أبواب البدع) في كتابه الاعتصام (١ | ٣٦): «سئل أصبغ عن دعاء الخطيب للخلفاء المتقدمين؟ فقال: "هو بدعة، و لا ينبغي العمل به، و أحسنه أن يدعو للمسلمين عامة". و نص أيضاً عز الدين بن عبد السلام على أن الدعاء للخلفاء في الخطبة بدعة غير محبوبة». ثم قال الشاطبي: «و تارة أضيف إلى القول بجواز الخروج على الأئمة، و ما أضافوه إلا من عدم ذكرهم في الخطبة، و ذكرهم فيها محدث لم يكن عليه ما تقدم».

٢- الأثر المنسوب لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

و قد أخرجه الدارمي و إبن وضاح بأسانيد لا يخلو أحد منها من ضعف أو علة. و أحسنها هو ما أخرجه الدارمي برقم ٢٠٦: أخبرنا الحكم بن المبارك أخبرنا عمرو بن يحيى قال سمعت أبي يحدث عن أبيه قال كنا نجلس على باب عبد الله بن مسعود قبل صلاة الغداة، فإذا خرج مشينا معه إلى المسجد. فجاءنا أبو موسى الأشعري فقال أخرج إليكم أبو عبد الرحمن بعد؟ قلنا لا. فجلس معنا حتى خرج. فلما خرج قمنا إليه جميعا، فقال له أبو موسى يا أبا عبد الرحمن، إني رأيت في المسجد آنفا أمرا أنكرته ولم أر والحمد لله إلا خيرا. قال فما هو؟ فقال إن عشت فستراه قال رأيت في المسجد قوما حلقا جلوسا ينتظرون الصلاة في كل حلقة رجل. وفي أيديهم حصى فيقول كبروا مئة فيكبرون مئة فيقول هللوا مئة فيهللون مئة ويقول سبحوا مئة فيسبحون مئة. قال فماذا قلت لهم؟ قال ما قلت لهم شيئا انتظار رأيك وانتظار أمرك. قال أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم وضمنت لهم أن لا يضيع من حسناتهم. ثم مضى ومضينا معه حتى أتى حلقة من تلك الحلق، فوقف عليهم فقال ما هذا الذي أراكم تصنعون؟ قالوا: يا أبا عبد الرحمن حصى نعد به التكبير والتهليل والتسبيح. قال فعدوا سيئاتكم فأنا

ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء. ويحكم يا أمة محمد ما أسرع هلكتكم، هؤلاء صحابة نبيكم r متوافرون وهذه ثيابه لم تبل وآنيته لم تكسر. والذي نفسي بيده إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد أو مفتتحو باب ضلالة. قالوا والله يا أبا عبد الرحمن ما أردنا إلا الخير. قال وكم من مريد للخير لن يصيبه. إن رسول الله r حدثنا أن قوما يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، و أيم الله ما أدري لعل أكثرهم منكم ثم تولى عنهم. فقال عمرو بن سلمة: رأينا عامة أولئك الحلق يطاعنونا يوم النهروان مع الخوارج.

و لا أدري كيف حشر هذا الحديث (بل هو أثر موقوف) في صنف أدلة عدم جواز الذكر الجماعي، إذ لا علاقة له بموضوعنا. فإنكار أبي موسى الأشعري لم يكن عن ذكرهم لربهم و لا أدري كيف اعتقدوا ذلك، إنما أنكر عدهم لحسناتهم لأنه خاف أن يغتروا بعملهم. انظر قوله: «أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم وضمنت لهم أن لا يضيع من حسناتهم»، و كذلك قوله « فعدوا سيئاتكم فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء». بل هذا الحديث هو حجة عليهم لأن أبا موسى لم ينكر عليهم الذكر الجماعي إنما مجرد عده!

و هذا طبعاً لو صح سند الحديث. فما بالك لو علمت أن الحديث ضعيف أصلاً؟ قال الذهبي في الميزان (٢ | ٣٤٥) عن الحكم بن المبارك: «وثقه ابن حبان وابن منده (كلاهما متساهلان). وأما ابن عدي فإنه لوّح في ترجمة أحمد بن عبد الرحمن الوهبي بأنه ممن يسرق الحديث، لكن ما أفرد له في الكامل ترجمة». قلت: سرقة الحديث يعني أن الراوي يبلغه حديث يرويه بعضهم فيسرقه منه و يركب عليه إسناداً من أسانيده، ثم يرفعه إلى النبي r. و هي تهمة معناها الاتهام بالكذب و وضع الحديث. أي أنها تهمة في غاية الخطورة. أما عن شيخه عمرو بن يحيى فقد قال ابن عدي (٥ | ١٢٢): «عمرو بن يحيى بن عمرو بن سلمة، حدثنا بن أبي عصمة ثنا أحمد بن أبي يحيى قال سمعت يحيى بن معين يقول: "عمرو بن يحيى بن سلمة ليس بشيء". حدثنا أحمد بن علي ثنا الليث بن عبدة قال سمعت يحيى بن معين يقول: "عمرو بن يحيى بن

سلمة، سمعت منه، لم يكن يرضي". وعمرو هذا ليس له كثير رواية ولم يحضرني له شيء فأذكره». ونقل ابن حجر في لسان الميزان (٣٧٨\٤) عن ابن خراش قوله عنه: «ليس بمرضي». .وقد روى إسحاق بن منصور عن يحيى بن معين أنه قال «عمرو بن يحيى بن سلمة ثقة». ولعله يقصد العدالة فقط، لأن ابن عدي ينقل من سندين مختلفين تضعيف إبن معين له، و كذلك إبن حجر العسقلاني ينقل تضعيف إبن خراش له. فإذا ثبت عندنا وجود ضعيفين في سند الحديث، فلا شك في ضعف الحديث.

٣- الأثر المنسوب لخباب بن الأرت رضي الله عنه. و أصح سند له هو ما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٩٠\٥): حدثنا وكيع عن سفيان عن أبي سنان عن عبد الله بن أبي الهذيل عن عبد الله بن خباب قال: رآني أبي وأنا ثم قاص فلما رجع أخذ الهراوة قال قرن قد طالع العمالقة.

و هذا الأثر يفيد في النهي عن القص على الناس. و قد ذكر إبن شيبة ذلك الأثر في باب كراهية القصص على الناس، و ذكر في ذلك أثار كثيرة عن الصحابة رضوان الله عليهم. و ليس في هذا الأثر و لا حتى في رواية ابن وضاح ما يثبت أن الكلام عن الذكر الجماعي بصوت واحد. و إلا لأمكننا الاحتجاج بالأحاديث الصحيحة الواردة في الثناء على أهل الذكر بصيغة الجمع بما يدل على استحباب الاجتماع على ذكر الله منها ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي r قال : «إن لله تعالى ملائكة سيارة، فضلاً يتبعون مجالس الذكر. فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر، قعدوا معهم، وحف بعضهم بعضاً بأجنحتهم، حتى يملؤوا ما بينهم و بين السماء الدنيا، فإذا تفرقوا عرجوا، وصعدوا إلى السماء. قال: فيسألهم الله عز وجل وهو أعلم بهم: من أين جئتم؟ فيقولون: جئنا من عند عبادك في الأرض، يسبحونك، ويكبرونك، و يهللونك، ويحمدونك، ويسألونك ...»، وفي نهاية الحديث يقول الله : «... قد غفرت لهم فأعطيتهم ما سألوا، وأجرتهم مما استجاروا».

فهذا الحديث الصحيح يدل على فضل الاجتماع للذكر، والجهر به من أهل الذكر جميعاً، لأنه قال : «يذكرونك ، يسبحونك ، ويكبرونك ، ويمجدونك» بصيغة الجمع. و هذا ما فهمه شرّاح هذا الحديث كابن تيمية في الفتاوى الكبرى، و الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم، و الحافظ ابن حجر في شرحه على صحيح البخاري حيث قال : «المراد بمجالس الذكر هي المجالس التي تشتمل على ذكر الله بأنواع الذكر الواردة من تسبيح وتكبير وغيرها، وعلى تلاوة كتاب الله سبحانه وتعالى، وعلى الدعاء بخيري الدنيا والآخرة. وفي دخول الحديث النبوي ومدارسة العلم الشرعي و مذاكرته والاجتماع على صلاة النافلة في هذه المجالس: نظر. و الأشبه اختصاص ذلك بمجالس التسبيح والتكبير ونحوها والتلاوة فحسب، وإن كانت قراءة الحديث ومدارسته، والمناظرة فيه، من جملة ما يدخل تحت مسمى ذكر الله تعالى».

و هم يرفضون الاحتجاج بهذا الحديث بحجة أنه لا يذكر بصراحة ترديد الذكر بصوت واحد، فكيف يحتجون بالآثار أعلاه و الإشارة فيها لذلك أقل، و أسانيدها أضعف بكثير؟!

أما عن كراهية الإمام مالك الاجتماع لختم القرآن في ليلة من ليالي رمضان. فهذا نوافقه عليه و هو ليس من هذه المسألة. إذ أن الإمام مالك كره أن يفعل الناس فعلاً لم يكن عند السلف، كالدعاء عقب الفراغ من قراءة القرآن بصورة جماعية. و لكنه نفسه أجاز الذكر الجماعي (أي تكبير الناس بتكبير الإمام) في أيام العيد. إذ ذكر أثراً صحيحاً في الموطأ عن قيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالتكبير الجماعي. و قد أخذ الإمام مالك بهذا الحديث لأنه وافق عمل أهل المدينة في الذكر الجماعي. و قد تبعه في ذلك فقهاء المالكية المتقدمين منهم و المتأخرين.

فمن خص وقتاً معيناً بذكر معينٍ دون دليل من كتاب أو سنة، فهذا بدعة، و إلا فلا. لذلك قال شيخ الإسلام بن تيمية رحمه الله: الِاجْتِمَاعُ لِذِكْرِ اللَّهِ وَاسْتِمْتَاعِ كِتَابِهِ وَالدُّعَاءُ عَمَلٌ صَالِحٌ , وَهُوَ مِنْ أَفْضَلِ الْقُرُبَاتِ وَالْعِبَادَاتِ فِي الْأَوْقَاتِ , فَفِي الصَّحِيحِ , عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : { إنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً سَيَّاحِينَ فِي الْأَرْضِ , فَإِذَا مَرُّوا بِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا : هَلُمُّوا إلَى حَاجَتِكُمْ } وَذَكَرَ الْحَدِيثَ , وَفِيهِ : { وَجَدْنَاهُمْ يُسَبِّحُونَك وَيَحْمَدُونَك } . لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هَذَا أَحْيَانًا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَمْكِنَةِ , فَلَا يُجْعَلُ سُنَّةً رَاتِبَةً يُحَافِظُ عَلَيْهَا إلَّا مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُدَاوَمَةَ عَلَيْهِ مِنْ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي الْجَمَاعَاتِ وَمِنْ الْجُمُعَاتِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِ ذَلِكَ. وَأَمَّا مُحَافَظَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى أَوْرَادٍ لَهُ مِنْ الصَّلَاةِ أَوْ الْقِرَاءَةِ أَوْ الذِّكْرِ أَوْ الدُّعَاءِ طَرَفَيْ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ , فَهَذَا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا , فَمَا سُنَّ عَمَلُهُ عَلَى وَجْهِ الِاجْتِمَاعِ كَالْمَكْتُوبَاتِ , فُعِلَ كَذَلِكَ , وَمَا سُنَّ الْمُدَاوَمَةُ عَلَيْهِ عَلَى وَجْهِ الِانْفِرَادِ مِنْ الْأَوْرَادِ عُمِلَ كَذَلِكَ.

أدلة رفع الصوت بالتكبير

قال الإمام النووي في المجموع: «يستحب رفع الصوت بالتكبير بلا خلاف». قلت الدلالة التي أذكرها هنا هو أن الجهر أمر لا خلاف عليه بالنسبة للرجال. فلو ثبت ذلك وقلنا لواحد: كبر داخل المسجد حيث يوجد آخرون يجهرون بالتكبير فلا يعقل أن يكبر الإنسان وحده إلا إن تعمد المخالفة. أما لو ترك نفسه على سجيته لكبر مع الآخرين تلقائيا. يعرف ذلك كل منصف لا يتشنج لرأيه الخاص أو رأي تبناه بدون بصيرة ولا تفكر.

و قد نقل الشافعي في الأم (١ | ٢٣١): أن ابن المسيب وعروة بن الزبير وأبا سلمة وأبا بكر بن عبد الرحمن ونافع بن جبير و ابن عمر يجهرون بالتكبير. وكان فقيه الصحابة ابن عمر يخرج يوم الفطر والأضحى رافعا صوته بالتهليل والتكبير حتى يأتي المصلى. و قال الإمام الشافعي

أيضاً: «فإذا رأوا هلال شوال أحببت أن يكبر الناس جماعة و فرادى في المسجد والأسواق والطرق والمنازل ومسافرين ومقيمين في كل حال وأين كانوا. وأن يظهروا التكبير».

أدلة الذكر الجماعي

و في صحيح البخاري: «باب التَّكْبِيرِ أَيَّامَ مِنًى وَإِذَا غَدَا إِلَى عَرَفَةَ. وَكَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُكَبِّرُ فِي قُبَّتِهِ بِمِنًى فَيَسْمَعُهُ أَهْلُ الْمَسْجِدِ فَيُكَبِّرُونَ وَيُكَبِّرُ أَهْلُ الْأَسْوَاقِ حَتَّى تَرْتَجَّ مِنًى تَكْبِيرًا وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُكَبِّرُ بِمِنًى تِلْكَ الْأَيَّامَ وَخَلْفَ الصَّلَوَاتِ وَعَلَى فِرَاشِهِ وَفِي فُسْطَاطِهِ وَمَجْلِسِهِ وَمَمْشَاهُ تِلْكَ الْأَيَّامَ جَمِيعًا وَكَانَتْ مَيْمُونَةُ تُكَبِّرُ يَوْمَ النَّحْرِ وَكُنَّ النِّسَاءُ يُكَبِّرْنَ خَلْفَ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ وَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَيَالِيَ التَّشْرِيقِ مَعَ الرِّجَالِ فِي الْمَسْجِدِ». و هذا تعليق بصيغة الجزم و قد وصله ابن حجر من عدة طرق منها حديث أخرجه البيهقي: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ثنا أبو بكر بن إسحاق قال قال أبو عبيد فحدثني يحيى بن سعيد عن بن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير عن عمر رضي الله عنه: ثم كان يكبر في قبته بمنى فيسمعه أهل المسجد فيكبرون فيسمعه أهل السوق فيكبرون حتى ترتج منى تكبيرا واحدا. ويذكر عن ابن عمر أنه كان يكبر بمنى تلك الأيام وخلف الصلوات وعلى فراشه وفي فسطاطه ومجلسه وممشاه تلك الأيام جميعا. سنن البيهقي الكبرى (٣ | ٣١٢). و رجال الحديث ثقات أثبات، وابن جريج أوثق الناس عن عطاء خاصة ما رواه عنه يحيى فإنه متصل خالٍ من التدليس.

قال إمام المحدثين ابن حجر العسقلاني في فتح الباري (٢ | ٤٦١): «وقوله "ترتج" بتثقيل الجيم أي تضطرب وتتحرك، وهي مبالغة في اجتماع رفع الأصوات». وهذا أيضا الشوكاني يكرر نفس المقالة في نيل الأوطار (٣ | ٣٨٨). وهذا دليل واضح على صحة التكبير الجماعي. ولا أدري لماذا العناد في رفضه والإصرار على إنكار الاستدلال به على التكبير الجماعي. وقل لي بربك كيف يرتج المسجد بدون أن يكون هناك اجتماع للصوت؟ أما لو كبر كل واحد لوحده لصار كالمزاد ولا ارتجاج البتة. ألا ترى قوله تكبيراً واحداً؟ هل يمكن أن يكون هناك نص أصرح من هذا؟!

أخرج البخاري في صحيحه: «عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ نَخْرُجَ يَوْمَ الْعِيدِ حَتَّى نُخْرِجَ الْبِكْرَ مِنْ خِدْرِهَا حَتَّى نُخْرِجَ الْحُيَّضَ فَيَكُنَّ خَلْفَ النَّاسِ فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ بِدُعَائِهِمْ يَرْجُونَ بَرَكَةَ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَطُهْرَتَه». و أخرج مسلم في صحيحه: «عَنْ أُمّ عَطِيّةَ، قَالَتْ: كُنّا نُؤْمَرُ بِالْخُرُوجِ فِي الْعِيدَيْنِ. وَالْمُخَبّأَةُ وَالْبِكْرُ. قَالَتِ: الْحُيّضُ يَخْرُجْنَ فَيَكُنّ خَلْفَ النّاسِ. يُكَبّرْنَ مَعَ النّاسِ». وهنا تصريح بأنهن يقتدين بتكبير الرجال الجماعي ولا مجال أن يقتدين بالتكبير لو كان كل واحد من الرجال يكبر عاليا وحده بل هن يقتدين بمجموع تكبير الرجال.

رأي كبار الأئمة الأعلام

جاء في موطأ مالك (١ | ٤٠٤): «حدثني يحيى عن مالك عن يحيى بن سعيد انه بلغه أن عمر بن الخطاب ثم خرج الغد من يوم النحر حين ارتفع النهار شيئا فكبر، فكبر الناس بتكبيره. ثم خرج الثانية من يومه ذلك بعد ارتفاع النهار فكبر، فكبر الناس بتكبيره. ثم خرج الثالثة حين زاغت الشمس فكبر، فكبر الناس بتكبيره حتى يتصل التكبير ويبلغ البيت فيعلم أن عمر قد خرج يرمي. قال مالك الأمر عندنا أن التكبير في أيام التشريق دبر الصلوات وأول ذلك تكبير الإمام والناس معه دبر صلاة الظهر من يوم النحر وآخر ذلك تكبير الإمام والناس معه دبر صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ثم يقطع التكبير. قال مالك والتكبير في أيام التشريق على الرجال والنساء من كان في جماعة أو وحده بمنى أو بالآفاق كلها واجب وإنما يأتم الناس في ذلك بإمام الحاج وبالناس بمنى لأنهم إذا رجعوا وانقضى الإحرام ائتموا بهم حتى يكونوا مثلهم في الحل فأما من لم يكن حاجا فإنه لا يأتم بهم إلا في تكبير أيام التشريق قال مالك الأيام المعدودات أيام التشريق».

و قول إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأمر عندنا، أي هذا هو مذهب أهل المدينة، و بالتالي مذهب المالكية كلهم. لأنه كان عادة -رضي الله عنه- لا يعمل يعمل بحديث في موطأه حتى يوافق عمل أهل المدينة في عصره فيطمئن له. و في حاشية الصاوي قوله: «و أما التكبير جماعة و هم جالسون في المصلى فهذا هو الذي استحسن. قال ابن ناجي افترق الناس بالقيروان فرقتين بمحضر أبي عمرو الفارسي وأبي بكر بن عبد الرحمن، فإذا فرغت إحداهما من التكبير كبرت الأخرى فسئلا عن ذلك؟ فقالا: إنه لحسن. و عليه فقهاء المالكية».

و في المغني لابن قدامة الحنبلي (٢ | ١٢٧): «فصل و المسافرون كالمقيمين فيما ذكرنا وكذلك النساء يكبرن في الجماعة وفي تكبيرهن في الانفراد روايتان كالرجال قال ابن منصور قلت لأحمد قال سفيان لا يكبر النساء أيام التشريق إلا في جماعة قال أحسن وقال البخاري كان النساء يكبرن خلف أبان بن عثمان وعمر بن عبد العزيز ليالي التشريق مع الرجال في المسجد وينبغي لهن أن يخفضن أصواتهن حتى لا يسمعهن الرجال وعن أحمد رواية أخرى».

و قال الإمام الشافعي في الأم (١ | ٢٣١): «يكبر الناس في الفطر حين تغيب الشمس ليلة الفطر فرادى و جماعة في كل حال حتى يخرج الإمام لصلاة العيد ثم يقطعون التكبير». ثم قال «ويكبر إمامهم خلف الصلوات فيكبرون معا ومتفرقين، ليلا ونهارا وفي كل هذه الأحوال». ثم قال: «ويكبر الإمام خلف الصلوات ما لم يقم من مجلسه فإذا قام من مجلسه لم يكن عليه أن يعود إلى مجلسه فيكبر وأحب أن يكبر ماشيا كما هو أو في مجلس إن صار مجلسه. قال: ولا يدَعْ من خلْفه التكبيرَ بتكبيره!!». قلت هذا فهم مجدد القرن الثاني كما نص الإمام أحمد. فهل ستقولون عنه مبتدع؟

و قد أجاز أئمة الأحناف أيضاً الذكر الجماعي كما تجده في البحر الرائق و درر الأحكام و حاشية ابن عابدين و مبسوط أبي الليث و الظهرية و في المجتبى و في غيرها من الكتب. فهذه أقوال كبار أئمة المذاهب الأربعة عند أهل السنة و الجماعة يجيزون الذكر الجماعي.

صيغ التكبير الجماعي

و لعل أحدهم يقول بعد أن يقرأ كل هذه الأدلة الناصعة بأن التكبير الجماعي سنة ثم يستثنيه من الذكر الجماعي. و هذا لا شك أنه باطل، إذ لا يقصد بالتكبير الجماعي مجرد ترديد كلمة «الله أكبر» إنما قد جاء في صيغ كثيرة منها ما قاله الإمام النووي في المجموع: «فرع في مذاهبهم في صفة التكبير: قد ذكرنا أن مذهبنا أنه يستحب أن يكبر ثلاثا نسقا : الله أكبر الله أكبر الله أكبر، وبه قال مالك. وحكى ابن المنذر عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنه : الله أكبر الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله، والله أكبر الله أكبر ولله الحمد، قال : وبه قال الثوري وأبو حنيفة ومحمد وأحمد وإسحاق».

و قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في الأم (١\٢٣١): «والتكبير كما كبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة الله أكبر فيبدأ الإمام فيقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر حتى يقولها ثلاثا وإن زاد تكبيرا فحسن وإن زاد فقال الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا الله أكبر ولا نعبد إلا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده لا إله إلا الله والله أكبر فحسن وما زاد مع هذا من ذكر الله أبي أحب أن يبدأ بثلاث تكبيرا نسقا وإن اقتصر على واحدة أجزأته وإن بدأ بشيء من الذكر قبل التكبير أو لم يأت بالتكبير فلا كفارة عليه». فكل هذا داخل تحت التكبير الجماعي. أما دعوى التخصيص فتحتاج لدليل، و من أين لهم هذا؟

شيخ الإسلام و مجالس الذكر

هذا ما جاء في كتاب الفتاوى الكبرى لشيخنا شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية عن مجالس الذكر الجماعي:

كتاب الذكر والدعاء . مسألة رجل ينكر على من يجهر بالذكر. ٣١٨ - ٦ - مَسْأَلَةٌ : فِي رَجُلٍ يُنْكِرُ عَلَى أَهْلِ الذِّكْرِ , يَقُولُ لَهُمْ : هَذَا الذِّكْرُ بِدْعَةٌ وَجَهْرُكُمْ فِي الذِّكْرِ بِدْعَةٌ , وَهُمْ يَفْتَتِحُونَ بِالْقُرْآنِ وَيَخْتَتِمُونَ , ثُمَّ يَدْعُونَ لِلْمُسْلِمِينَ الْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ , وَيَجْمَعُونَ التَّسْبِيحَ وَالتَّحْمِيدَ وَالتَّهْلِيلَ وَالتَّكْبِيرَ وَالْحَوْقَلَةَ , وَيُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ r وَالْمُنْكِرُ يَعْمَلُ السَّمَاعَ مَرَّاتٍ بِالتَّصْفِيقِ وَيَبْطُلُ الذِّكْرُ فِي وَقْتِ عَمَلِ السَّمَاعِ .

الْجَوَابُ : الِاجْتِمَاعُ لِذِكْرِ اللَّهِ وَاسْتِمْتَاعِ كِتَابِهِ وَالدُّعَاءُ عَمَلٌ صَالِحٌ , وَهُوَ مِنْ أَفْضَلِ الْقُرُبَاتِ وَالْعِبَادَاتِ فِي الْأَوْقَاتِ , فَفِي الصَّحِيحِ , عَنْ النَّبِيِّ r أَنَّهُ قَالَ : { إنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً سَيَّاحِينَ فِي الْأَرْضِ , فَإِذَا مَرُّوا بِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا : هَلُمُّوا إلَى حَاجَتِكُمْ } وَذَكَرَ الْحَدِيثَ , وَفِيهِ : { وَجَدْنَاهُمْ يُسَبِّحُونَك وَيَحْمَدُونَك } . لَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هَذَا أَحْيَانًا فِي بَعْضِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَمْكِنَةِ , فَلَا يُجْعَلُ سُنَّةً رَاتِبَةً يُحَافِظُ عَلَيْهَا إلَّا مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ r الْمُدَاوَمَةَ عَلَيْهِ مِنْ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي الْجَمَاعَاتِ وَمِنْ الْجُمُعَاتِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِ ذَلِكَ .

وَأَمَّا مُحَافَظَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى أَوْرَادٍ لَهُ مِنْ الصَّلَاةِ أَوْ الْقِرَاءَةِ أَوْ الذِّكْرِ أَوْ الدُّعَاءِ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنْ اللَّيْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ , فَهَذَا سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ r وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا , فَمَا سُنَّ عَمَلُهُ عَلَى وَجْهِ الِاجْتِمَاعِ كَالْمَكْتُوبَاتِ , فُعِلَ كَذَلِكَ , وَمَا < ٣٨٥ > سُنَّ الْمُدَاوَمَةُ عَلَيْهِ عَلَى وَجْهِ الِانْفِرَادِ مِنْ الْأَوْرَادِ عُمِلَ كَذَلِكَ , كَمَا كَانَ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يَجْتَمِعُونَ أَحْيَانًا يَأْمُرُونَ أَحَدَهُمْ يَقْرَأُ وَالْبَاقُونَ يَسْتَمِعُونَ , وَكَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقُولُ يَا أَبَا مُوسَى ذَكِّرْنَا رَبَّنَا , فَيَقْرَأُ وَهُمْ يَسْتَمِعُونَ , وَكَانَ مِنْ الصَّحَابَةِ مَنْ يَقُولُ : " اجْلِسُوا بِنَا نُؤْمِنْ سَاعَةً " { وَصَلَّى

النَّبِيُّ r بِأَصْحَابِهِ التَّطَوُّعَ فِي جَمَاعَةٍ مَرَّاتٍ } , { وَخَرَجَ عَلَى الصَّحَابَةِ مِنْ أَهْلِ الصُّفَّةِ وَفِيهِمْ قَارِئٌ يَقْرَأُ فَجَلَسَ مَعَهُمْ يَسْتَمِعُ } .

وَمَا يَحْصُلُ عِنْدَ السَّمَاعِ وَالذِّكْرِ الْمَشْرُوعِ مِنْ وَجَلِ الْقَلْبِ , وَدَمْعِ الْعَيْنِ , وَاقْشِعْرَارِ الْجُسُومِ , فَهَذَا أَفْضَلُ الْأَحْوَالِ الَّتِي نَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ , وَأَمَّا الِاضْطِرَابُ الشَّدِيدُ وَالْغَشْيُ وَالْمَوْتُ وَالصَّيْحَاتُ , فَهَذَا إنْ كَانَ صَاحِبُهُ مَغْلُوبًا عَلَيْهِ لَمْ يُلَمْ عَلَيْهِ , كَمَا قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ , فَإِنَّ مَنْشَأَهُ قُوَّةُ الْوَارِدِ عَلَى الْقَلْبِ مَعَ ضَعْفِ الْقَلْبِ , وَالْقُوَّةُ وَالتَّمَكُّنُ أَفْضَلُ كَمَا هُوَ حَالُ النَّبِيِّ r وَالصَّحَابَةِ . وَأَمَّا السُّكُونُ قَسْوَةٌ وَجَفَاءٌ فَهَذَا مَذْمُومٌ لَا خَيْرَ فِيهِ .

وَأَمَّا مَا ذُكِرَ مِنْ السَّمَاعِ فَالْمَشْرُوعُ الَّذِي تَصْلُحُ بِهِ الْقُلُوبُ وَيَكُونُ وَسِيلَتَهَا إلَى رَبِّهَا بِصِلَةِ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا هُوَ سَمَاعُ كِتَابِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ سَمَاعُ خِيَارِ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا سِيَّمَا وَقَدْ قَالَ r { لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ } وَقَالَ : { زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ } وَهُوَ السَّمَاعُ الْمَمْدُوحُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ , لَكِنْ لَمَّا نَسِيَ بَعْضُ الْأُمَّةِ حَظًّا مِنْ هَذَا السَّمَاعِ الَّذِي ذُكِّرُوا بِهِ أُلْقِيَ بَيْنَهُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ , فَأَحْدَثَ قَوْمٌ سَمَاعَ الْقَصَائِدِ وَالتَّصْفِيقِ وَالْغِنَاءِ مُضَاهَاةً لِمَا ذَمَّهُ اللَّهُ مِنْ الْمُكَاءِ وَالتَّصْدِيَةِ وَالْمُشَابَهَةِ لِمَا ابْتَدَعَهُ النَّصَارَى , وَقَابَلَهُمْ قَوْمٌ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنْ الْحَقِّ , وَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً مُضَاهَاةً لِمَا عَابَهُ اللَّهُ عَلَى الْيَهُودِ . وَالدِّينُ الْوَسَطُ هُوَ مَا عَلَيْهِ خِيَارُ هَذِهِ الْأُمَّةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا وَاَللَّهُ أَعْلَمُ .

السبحة ليست بدعة

المسبحة أو السبحة كما تسمى هي عقد من الخرز يستعمل في عد مرات الذكر. و قد أفتى بجوازه الكثير من العلماء كالإمام ابن تيمية و الشوكاني، إن لم يكن يحملها المرء رياء الناس كما يفعل بعض الصوفية. قال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٢|٥٠٦):

«وعد التسبيح بالأصابع سنة كما قال النبي للنساء سبحن واعقدن بالأصابع فإنهن مسئولات مستنطقات، وأما عده بالنوى والحصى ونحو ذلك فحسن. وكان من الصحابة رضي الله عنهم من يفعل ذلك. وقد رأى النبي أم المؤمنين تسبح بالحصى واقرها على ذلك. وروي أن أبا هريرة كان يسبح به. وأما التسبيح بما يجعل في نظام من الخرز ونحوه فمن الناس من كرهه ومنهم من لم يكرهه. وإذا أحسنت فيه النية فهو حسن غير مكروه. وأما اتخاذه من غير حاجة أو إظهاره للناس، مثل تعليقه في العنق أو جعله كالسوار في اليد أو نحو ذلك، فهذا إما رياء للناس أو مظنة المراءاة ومشابهة المرائين من غير حاجة. الأول محرم والثاني أقل أحواله الكراهة، فإن مراءاة الناس في العبادات المختصة كالصلاة والصيام والذكر وقراءة القرآن من أعظم الذنوب».

وجاء في "مسائل الإمام أحمد وإسحاق، رواية الكوسج" (٢ | ٦٠١ #٣٥٠٧): «قلت (للإمام أحمد بن حنبل): يُسبِّح الرجل بالنوى؟ قال: قد فعل ذلك أبو هريرة و سعد رضي الله عنهما، وما بأس بذلك، النبي r عدَّ. قال إسحاق (بن راهوية): كما قال». ومعظم مشايخ الجزيرة مؤيدين لأنها ليست بدعة منهم ابن باز و ابن عثيمين واللجنة الدائمة (٧ | ١١١). و إن لم تعجبك يا أخي وكنت من مقلدة الألباني، فهل يجوز أن تتهم من يستعمل المسبحة بأنه مبتدع؟ و هل يصبح ابن تيمية من المبتدعة؟ ألا يصح أن نقول أنها من الأمور الخلافية بين العلماء؟

خاتمة

فهذه الأدلة مختصرة لكن فيها غنية لمن ألقى السمع و هو شهيد. و قد تخالفني أخي المسلم في نقطة أو اثنتين لكن يستبعد ألا تنصفني و المسلمين من صحة بقية الأدلة التي ذكرتها. فإن كبرت عليك نفسك أن ترضخ للحق فلا أقل من أن تلزم الصمت و لا تنكر على المسلمين طاعة جليلة كهذه، مقتديا بالحجّاج بن يوسف الثقفي في منع الناس من التكبير، و مدخلا

السعادة في قلوب أعداء الإسلام الذين يحسدوننا على هذه النعمة العظيمة. سبحانك ربي لا إله إلا أنت. أستغفرك و أتوب إليك. و صلى الله و سلم على نبينا المصطفى محمد.

الرد على علماء الكلام في أصول الفقه

"تدبرتُ عامةَ ما يذكره المتفلسفةُ والمتكلمةُ من الدلائل العقلية، فوجدتُ دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافيه عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا لها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها" ابن تيمية (١٩ | ٢٣٣).

المتكلمون وتحريفهم لعلم أصول الفقه

الواقع أن أصول الفقه –كما هو معلوم نشأ من حيث التأليف والتدوين بعد الفقه نفسه، إضافة إلى أن المادة التي كتب بها أصول الفقه هي مادة كلامية. ولهذا نجد أن كثيراً ممن كتب في أصول الفقه ليسوا من الفقهاء، إضافة إلى أنهم اعتمدوا علم الكلام كطريقة للاستدلال على قواعد (لا ينسبوها لأنفسهم، بل ينسبونها ظلماً لأئمة الفقه، الذين هم من أشد الناس تحذيرا من علم الكلام). وعامة هؤلاء بعيد جداً عن علوم السنة ونادر الاطلاع على الحديث وأقوال الصحابة.

فالذين عليهم مدار كتب أصول الفقه: هم القاضي عبد الجبار، والقاضي أبي الحسين البصري، والبرهان، والغزالي. أما القاضي عبد الجبار المعتزلي، فيعلن جهله بعلم السنة النبوية عندما يصرح أنه ليس في الرؤية إلا حديث جرير بن عبد الله البجلي، قال: وهو حديث ضعيف. وهذا لا شك أنه قول من لم ينظر في صحيح البخاري دهره كله! والغزالي الذي حشى كتبه بالأحاديث الموضوعة، يعترف ويصرح بأن بضاعته في الحديث مزجاة. ومعلوم حال أبي المعالي الجويني في هذا الباب، ومن باب أولى حال المعتزلي أبي الحسين البصري. فهؤلاء لاختلافهم في أصولهم في النظر مع أئمة الفقه الذين ينتسبون لهم (كالأئمة الأربعة)، فلا بد أن يقع في كلامهم خطأ كثير على أئمتهم. لأنهم سيفهمون ما يكون عن أئمتهم في ضوء أصولهم هم، لا أصول أئمتهم. بل أحيانا الأمر تجد أن الأصول كثير منها لم يُبنَ على الفقه أصلا. قال ابن عاشور في كتابه "أليس الصبح بقريب؟" (ص٢٠٤): «إن قواعد الأصول دونت بعد أن دون الفقه. فوجدوا

بين قواعده وبين فروع الفقه تعارضاً. فلذا تخالفت الأصول وفروعها في كثير من المسائل على اختلاف المذاهب، حتى أصبحوا يقولون طرد فلان أصله، وخالف فلان أصله. والبخاري يعبر بقوله "ناقض"، وفي الحقيقة خالف ولا طرد، وإنما تأصل الفرع بعد الفرع».

قال أبو العلاء المتعري:

لولا التنافُسُ في الدنيا لما وضِعَت + كتُبُ التناظر لا المغني ولا العُمَدُ

يحلّلون –بزعمٍ منهمُ– عقداً + وبالذي وضعوه زادت العقد

قد بالغوا في كلامٍ بانَ زُخرُفُهُ + يوهي العُيونَ ولم تثبُت له عَمَدُ

وما يزالون في شامٍ وفي يمنٍ + يستنبطونَ قياساً ما لهُ أمَدُ

فذَرهمُ ودَنياهمُ فقد شَغَلوا + بها ويَكفيهم مِنها القادرُ الصَمَدُ

كتاب المغني هو للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

الرد على علماء الكلام

قال الإمام ابن قتيبة –رحمه الله في "تأويل مختلف الحديث" (١|١٣): وقد تدبرت رحمك الله مقالة أهل الكلام، فوجدتهم: يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل ولا يتهمون آراءهم في التأويل. ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا يُدرَكُ بالطفرة والتولد والعرض والجوهر والكيفية والكمية والأينية.

ولو ردوا المشكل منهما إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج واتسع لهم المخرج. ولكن يمنع من ذلك: طلب الرياسة وحب الأتباع واعتقاد الإخوان بالمقالات. والناس أسراب طير يتبع بعضها بعضاً. ولو ظهر لهم من يدعي النبوة –مع معرفتهم بأن رسول الله r خاتم الأنبياء– أو من يدعي الربوبية، لوجد على ذلك أتباعاً وأشياعاً.

وقد كان يجب مع ما يدَّعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر، أن لا يختلفوا، كما لا يختلف الحُسّاب والمِسّاح والمهندسون، لأن آلتهم لا تدل إلا على عددٍ واحِدٍ، وإلا على شكلٍ واحدٍ. وكما لا يختلف حُذّاق الأطباء في الماء وفي نبض العروق، لأن الأوائل قد وقفوهم من ذلك على أمرٍ واحدٍ. فما بالهم أكثر الناس اختلافاً؟ لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين! فأبو الهذيل العلاف يخالف النّظّام. والنجار يخالفهما. وهشام بن الحكم يخالفهم. وكذلك ثمامة ومويس وهاشم الأوقص وعبيد الله بن الحسن وبكر العمى وحفص وقبة وفلان وفلان. ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين يدان برأيه، وله عليه تبع.

ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن، لاتسع لهم العذر عندنا. وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعونه لأنفسهم، كما اتسع لأهل الفقه ووقعت لهم الأسوة بهم. ولكن اختلافهم في التوحيد، وفي صفات الله تعالى، وفي قدرته، وفي نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وعذاب البرزخ، وفي اللوح، وغير ذلك من الأمور التي لا يعلمها نبي إلا بوحي من الله تعالى.

ولن يعدم هذا من رد مثل هذه الأصول إلى استحسانه ونظره وما أوجبه القياس عنده، لاختلاف الناس في عقولهم وغفلوا واختياراتهم. فإنك لا تكاد ترى رجلين متفقين، حتى يكون كل واحد منهما يختار ما يختاره الآخر، ويرذل ما يرذله الآخر، إلا من جهة التقليد. والذي خالف بين مناظرهم وهيئاتهم وألوانهم ولغاتهم وأصواتهم وخطوطهم وآثارهم –حتى فرق القائف بين الأثر والأثر وبين الأنثى والذكر– هو الذي خالف بين آرائهم.

والذي خالف بين الآراء، هو الذي أراد الاختلاف لهم. ولن تكمل الحكمة والقدرة، إلا بخلق الشيء وضده، ليعرف كل واحد منهما بصاحبه. فالنور يُعرَفُ بالظلمة. والعلم يعرف بالجهل. والخير يعرف بالشر. والنفع يعرف بالضر. والحلو يعرف بالمر. لقول الله تبارك وتعالى: {سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون}. والأزواج: الأضداد. والأصناف: كالذكر والأنثى واليابس والرطب. وقال تعالى: {وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى}. ولو أردنا —رحمك الله— أن ننتقل عن أصحاب الحديث، ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام، ونرغب فيهم، لخرجنا من اجتماعٍ إلى تشتّتٍ، وعن نِظامٍ إلى تفرقٍ، وعن أُنْسٍ إلى وِحشة، وعن اتفاق إلى اختلاف. لأن أصحاب الحديث كلهم مجمعون على أن: ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون، وعلى أنه خالق الخير والشر، وعلى أن القرآن كلام مخلوق، وعلى أن الله تعالى يُرى يوم القيامة، وعلى تقديم الشيخين، وعلى الإيمان بعذاب القبر. لا يختلفون في هذه الأصول. ومن فارقهم في شيء منها، نابذوه وباغضوه وبدّعوه وهجروه. وإنما اختلفوا في اللفظ بالقرآن، لغموضٍ وقَعَ في ذلك. وكلهم مجمعون على أن القرآن بكل حال —مقروءاً ومكتوباً ومسموعاً— غير مخلوق مخلوق. فهذا الإجماع.

وأما الإيتساء، فبالعلماء المبرزين والفقهاء المتقدمين والعباد المجتهدين الذين لا يجارون ولا يبلغ شأوهم. مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي وشعبة والليث بن سعد، وعلماء الأمصار وكإبراهيم بن أدهم ومسلم الخواص والفضيل بن عياض وداود الطائي ومحمد بن وأحمد بن حنبل وبشر الحافي، وأمثال هؤلاء ممن قرب من زماننا. فأما المتقدمون فأكثر من أن يبلغهم الإحصاء ويحوزهم العدد. ثم بسواد الناس ودهمائهم وعوامهم في كل مصر وفي كل عصر، فإن من أمارات الحق إطباق قلوبهم على الرضاء به. ولو أن رجلا قام في مجامعهم وأسواقهم بمذاهب أصحاب الحديث —التي ذكرنا إجماعهم عليها— ما كان في جميعهم لذلك منكر ولا عنه نافر. ولو قام بشيء مما يعتقده أصحاب الكلام —مما يخالفه— ما ارتد إليه طرفه إلا مع خروج نفسه.

فإذا نحن أتينا أصحاب الكلام لما يزعمون أنهم عليه من معرفة القياس وحسن النظر وكمال الإرادة، وأردنا أن نتعلق بشيء من مذاهبهم ونعتقد شيئا من نحلهم، وجدنا النّظّام (من كبار زعماء المعتزلة) شاطرا من الشطار (أي قاطع طريق). يغدو على سكر، ويروح على سكر، ويبيت على جرائرها. ويدخل في الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائنات. وهو القائل:

ما زلت آخذ روح الزّق في لطف * وأستبيح دماً من غير مجروح

حتى انثنيت –ولي روحان في جسدي * والزق مطرح– جسم بلا روح

ثم نجد أصحابه يعدون من خطئه قوله: «إن الله عز وجل يحدث الدنيا وما فيها في كل وقت إفنائها». قالوا: «فالله في قوله يحدث الموجود ولو جاز إيجاد الموجود لجاز إعدام المعدوم». وهذا فاحش في ضعف الرأي وسوء الاختيار. وحكوا عنه أنه قال: «قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعا على الخطأ»! قال: «ومن ذلك إجماعهم على أن النبي r بعث إلى الناس كافة دون جميع الأنبياء، وليس كذلك. وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه. لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه». فخالف الرواية عن النبي r أنه قال: «بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والأسود وكان النبي يبعث إلى قومه». وأوَّلَ الحديث. وفي مخالفة الرواية وحشة. فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن؟ انتهى كلام الإمام ابن قتيبة.

قال شيخ الإسلام في الرد على بعض أئمة أهل الكلام –لما تكلموا في المتأخرين من أهل الحديث، وذموهم بقلة الفهم، وأنهم لا يفهمون معاني الحديث، ولا يميزون بين صحيحه من ضعيفه، ويفتخرون عليهم بحذقهم ودقة علومهم فيها– فقال –رحمه الله تعالى– في مجموع الفتاوى (١٨ | ٥٢):

«لا ريب أن هذا موجود في بعضهم، يحتجون بأحاديث موضوعة في مسائل الفروع والأصول وآثار مفتعلة وحكايات غير صحيحة، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه. وقد

رأيت من هذا عجائب. لكنهم بالنسبة إلى غيرهم في ذلك، كالمسلمين بالنسبة إلى بقية الملل. فكل شرٍّ في بعض المسلمين، فهو في غيرهم أكثر. وكل خيرٍ يكون في غيرهم، فهو فيهم أعظم. وهكذا أهل الحديث بالنسبة إلى غيرهم. وبإزاء تكلم أولئك بأحاديث لا يفهمون معناها، تكلف هؤلاء (الأصوليين) من القول بغير علم، ما هو أعظم من ذلك و أكثر. وما أحسن قول الإمام أحمد: "ضعيف الحديث خيرٌ من الرأي".

وقد أمر الشيخ أبو عمرو ابن الصلاح بانتزاع مدرسة معروفة من أبى الحسن الآمدي. وقال: "أخذُها منه، أفضل من أخذ عكا" (أي من الإفرنج أيام احتلالهم لبعض بلاد الشام ومصر في المئة السادسة). مع أن الآمدي لم يكن في وقته أكثر تبحراً في الفنون الكلامية والفلسفية منه. وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً. ومن المعلوم أن الأمور الدقيقة سواء كانت حقاً أو باطلاً، إيماناً أو كفراً، لا تُدرك إلا بذكاءٍ وفِطنة. فلذلك يستجهلون (أي المتكلمين) من لم يشركهم في عملهم، وإن كان إيمانه أحسن من إيمانهم، إذا كان منه قصورٌ في الذكاء والبَيان. وهُم كما قال الله تعالى: {إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون. وإذا مروا بهم يتغامزون...} الآيات. فإذا تقلدوا عن طواغيتهم: أن كل ما لم يحصل بهذه الطرق القياسية ليس بعلم. وقد لا يحصل لكثير منهم منها ما يستفيد به الإيمان الواجب، فيكون كافراً زنديقاً منافقاً جاهلاً ضالاً مضلاً ظلوماً كفوراً، ويكون من أكابر أعداء الرسل ومنافقي الملة من الذين قال الله فيهم: {وكذلك جعلنا لكل نبي عدوّاً من المجرمين}. وقد يحصل لبعضهم إيمان ونفاق، ويكون مرتداً: إما عن أصل الدين، أو بعض شرائعه. إما ردة نفاق، وإما ردة كفر. وهذا كثير غالب، لا سيما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق. فلهؤلاء (الأصوليين) من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال، مالا يتسع لذكره المقال.

وإذا كان في المقالات الخفية، فقد يقال أنه: فيها مخطئ ضال، لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها. لكن ذلك يقع في طوائف منهم في الأمور الظاهرة التي يعلم الخاصة والعامة من

المسلمين أنها من دين المسلمين. بل اليهود والنصارى والمشركون يعلمون أن محمداً بُعِثَ بها وَكَفَّرَ من خالَفها، مثل أمره بعبادة الله وحده لا شريك له، ونهيه عن عبادة أحد سوى الله من الملائكة والنبيين وغيرهم. فإن هذا أظهر شعائر الإسلام. ومثل: معاداة اليهود والنصارى والمشركين. ومثل: تحريم الفواحش والربا والخمر والميسر، ونحو ذلك. ثم تجد كثيراً من رؤوسهم وقعوا في هذه الأنواع، فكانوا مرتدين. وإن كانوا قد يتوبون من ذلك، ويعودون كرؤوس القبائل، مثل الأقرع وعيينة ونحوهم ممن ارتد عن الإسلام ثم دخل فيه. ففيهم من كان يتهم بالنفاق ومرض القلب، وفيهم من لم يكن كذلك. فكثير من رؤوس هؤلاء (الأصوليين) هكذا: تجده تارة يرتد عن الإسلام ردة صريحة، وتارة يعود إليها ولكن مع مرض في قلبه ونفاق. وقد يكون له حال ثالثة يغلب الإيمان فيها النفاق. لكن قلّ أن يَسلَموا من نوع نفاق. والحكايات عنهم بذلك مشهورة. وقد ذكر ابن قتيبة عن ذلك طرفاً في أول "مختلف الحديث". وقد حكى أهل المقالات بعضهم عن بعض من ذلك طرفاً، كما يذكره أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) والقاضي أبو بكر ابن الباقلاني (الأصولي المالكي، ت ٤٠٣هـ) وأبو عبد الله الشَّهْرَسْتاني (أبو الفتح ت ٥٤٨هـ) وغيرهم. وأبلغ من ذلك أن منهم من يُصنِّف في دين المشركين والردة عن الإسلام، كما صنفَ الرازي (٦٠٦هـ) كتابه في عبادة الكواكب، وأقام الأدلة على حُسن ذلك ومنفعته، ورغَّبَ فيه. وهذه ردةٌ عن الإسلام باتفاق المسلمين. وإن كان قد يكون عاد إلى الإسلام».

جهل علماء الأصول بعلم الحديث

قال الحافظ ابن رجب في "ذيل طبقات الحنابلة" (٢|١٦) (في ترجمة الإمام الحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي): «ولقد عُقِد مرةً مجلسٌ لشيخِ الإسلامِ أبي العباسِ ابنِ تيميةَ، فتكلمَ فيهِ بعضُ أكابرِ المخالفينَ، وكان خطيبُ الجامعِ. فقالَ الشيخُ شرفُ الدينِ عبدُ اللهِ أخوْ الشيخِ: "كلامُنا معَ أهلِ السنةِ، أما أنتَ: فأنا أكتبُ لكَ أحاديثَ من الصحيحينِ، وأحاديثَ

من الموضوعاتِ، وأظنُهُ قالَ: وكلاماً من سيرةِ عنترَ فلا تُمَيِّزُ بينهما"! أو كما قالَ، فسكتَ الرجلُ».

ونحو هذا ما قاله أخوه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٤ | ٧١): «فإن فرض أن أحدا نقل مذهب السلف كما يذكره، فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف كأبي المعالي، وأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب، وأمثالهم، ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة، فضلا عن خواصها، ولم يكن الواحد من هؤلاء يعرف بالبخاري، ومسلما، وأحاديثهما إلا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك، ففيها عجائب، وتجد عامة هؤلاء الخارجين عن منهاج السلف من المتكلمة والمتصوفة يعترف بذلك إما عند الموت، وإما قبل الموت، والحكايات في هذا كثيرة معروفة.. [ثم ذكر شيئا منها] ».

ورحم الله الشوكاني حين قال في "البدر الطالع" (٢ | ٢٦٢): «وليس في علم إنسان خير، إذا كان لا يعرف علم الحديث، وإن بلغ في التحقيق إلى ما ينال».

تراجم الأصوليين

الرازي

الفخر الرّازي محمد بن عمر (٦٠٦هـ)، من أكبر الأصوليين الشافعية. وهو صاحب تفسير القرآن المشهور الذي قيل: إن فيه كل شيء إلا التفسير! قال عنه الذهبي في "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" (٥ | ٤١١): «الفخر بن الخطيب صاحب التصانيف. رأس في الذكاء والعقليات، لكنه عري من الآثار (قلت: لا بارك الله في الدنيا بلا دين). وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين، تورث حيرة. نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا. وله كتاب "السر المكتوم في مخاطبة النجوم": سِحرٌ صريح. فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى». أقول:

صح عنه الندم في مرض الموت. ونحن نرجو التوبة والمغفرة له ولجميع المسلمين، لكننا نحذر من عامة كتبه التي كتبها قبل توبته. وقد أثبت الباحث الممتاز الدكتور الزركان، صحة نسبة كتاب ألفه الرازي في عبادة الكواكب والنجوم والسحر. وكان على صلات مع الحكام فكتب "الملخص في الفلسفة" لوزير وقته، و "أحكام النجوم" لملك وقته، و كتاب "السر المكتوم في السحر و مخاطبة النجوم" لأم الملك كما سبق.

قال ابن خلكان في "وفيات الأعيان" (٤ | ٢٤٩): «وله التصانيف المفيدة في فنون عديدة. منها تفسير القرآن الكريم. جمع فيه كل غريب وغريبة. وهو كبيرٌ جداً، لكنه لم يكمله». قال العلامة المعلمي في مجموع رسائله (ص١٠٧): «أكمله كل من الخويي (ت٦٣٧) والقمولي (ت٧٢٧)». وقال (ص١٣٤): «الأصل من هذا الكتاب –وهو القدر الذي من تصنيف الفخر الرازي– وهو من أول الكتاب إلى آخر تفسير سورة القصص، ثم من أول تفسير الصافات إلى آخر تفسير سورة الأحقاف، ثم تفسير سورة الحديد والمجادلة والحشر، ثم من أول تفسير سورة الملك إلى آخر الكتاب. وما عدا ذلك فهو من تصنيف أحمد بن خليل الخولي، وهو من التكملة المنسوبة إليه، فإن تكملته تشمل زيادة على ما ذكر تعليقا على الأصل. هذا ما ظهر لي والله أعلم».

وقال الإمام الشاطبي في "الإفادات والإنشادات" (ص١٠٠): «حدثني الأستاذ أبو علي الزواوي عن شيخه الأستاذ الشهير بأبي عبد الله المفسّر أنه قال: إن تفسير ابن الخطيب احتوى على أربعة علوم، نقلها من أربعة كتب، مؤلفوها كلّهم معتزلة:

١) فأصول الدين: نقلها من كتاب الدلائل لأبي الحسين.

٢) وأصول الفقه: نقلها من كتاب المعتمد لأبي الحسين أيضاً، وهو أحد نظار المعتزلة، وهو الذي كان يقول فيه بعض الشيوخ: "إذا خالف أبو الحسن البصري في مسألة، صَعُبَ الردّ عليه فيها!".

٣) والتفسير: من كتاب القاضي عبد الجبار (المعتزلي المشهور).

٤) والعربية والبيان: من "الكشّاف" للزمخشري (معتزلي مشهور)».

فالرازي كان يذكر أقوال المعتزلة ويقررها غاية التقرير، ثم يرد عليها على طريقة الأشاعرة –المخالفين للسنة– برد هزيل. حتى قال عنه ابن حجر في "لسان الميزان" (٤|٤٢٧): «وكان يُعاب بإيراد الشبه الشديدة ويقصر في حلها. حتى قال بعض المغاربة: "يورد الشبه نقد، ويحلها نسيئة"». ونقل عن الإمام سراج الدين المغربي أنه صنف كتاب "المآخذ" في مجلدين، بيّنَ فيهما ما في تفسير الفخر من الزيف والبهرج، وكان ينقم عليه كثيراً ويقول: «يورد شبه المخالفين في على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء». وقال الإمام ابن تيمية في "منهاج السنة" (٥|٤٣٩): «ولهذا لما صار كثير من أهل النظر –كالرازي وأمثاله– ليس عندهم إلا قول الجهمية والقدرية والفلاسفة. تجدهم في تفسير القرآن وفي سائر كتبهم يذكرون أقوالا كثيرة متعددة كلها باطلة، لا يذكرون الحق». ولهذا قيل عن تفسيره: فيه كل شيء إلا التفسير.

وذكر ابن خليل السكوني في كتابه "الرد على الكشاف": «أن الرازي قال في كتبه في الأصول: أن "مذهب الجبر هو المذهب الصحيح"! وقال بصحة الأعراض. ويبقى صفات الله الحقيقة. وزعم أنها مجرد نسب وإضافات كقول الفلاسفة. وسلك طريق أرسطو في دليل التمانع». ونقل عن تلميذه التاج الأرموي أنه: «بصر كلامه. فهجره أهل مصر وهموا به، فاستتر». ونقلوا عنه أنه قال: «عندي كذا وكذا مئة شبهة على القول بحدوث العالم». وذكر له ابن حجر في الميزان ضلالات عقائدية أخرى، نسأل الله السلامة. وقال عنه ابن الطباخ: «إن الفخر كان شيعياً، يُقدِّم محبة أهل البيت لمحبة الشيعة، حتى قال في بعض تصانيفه: "وكان علي شُجاعاً بخلاف

غيره"». وإنما أفسد دين الرازي علم الكلام، الذي أدمن عليه وبرع به، حتى قال عنه ابن قاضي شهبة في "طبقات الشافعية" (٢ | ٦٥): «سلطان المتكلمين في زمانه».

وقد اتهمه الكوثري بالجرأة على الكذب والتعصب المذهبي، وقلة المعرفة بالأخبار الصحيحة. فقال في كتابه "إحقاق الحق": «رغم ما سلكه الباقلاني وابن الجويني والغزالي والفخر الرازي في ردودهم على مخاليفهم في الفقه، مع قلة بضاعتهم في معرفة الأخبار الصحيحة —حاشا الباقلاني– واكتفائهم بأنظار عقلية تعودوها في بحوثهم مع أهل الزيغ». وقال الكوثري كذلك: «والمصنف (الجويني) كما ترى يجعل إنشاد البيتين في أبي يوسف ومحمد اللذين ماتا قبل ذلك بدهر. وهذا هو منزلة المصنف في الصدق والأمانة وعدم التعصب... وفي الإطلاع على شتى الاختلاقات في هذا الموضوع، ما يعرف مقدار جرءتهم (أي الجويني والرازي) على الكذب، وجهلهم بما يفضحهم... فتباً للأفاكين».

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان (٤ | ٥٠٤): «وقد مات الفخر الرازي يوم الاثنين سنة ٦٠٦، وأوصى بوصية تدل على أنه حَسُن اعتقاده». ولنا أن نسأل: على أي عقيدة كان يدين بها الفخر الرازي؟ ثم إلى أي عقيدة انتقل؟ والجواب نعرفه من نص وصيته التي توصي بالابتعاد عن علم الكلام. قال: «يا ليتني لم أشتغل بعلم الكلام» وبكى. وقال: «لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فلم أجدها تروي غليلاً ولا تشفي عليلاً. ورأيت أصحّ الطرق طريقةً: القرآن. أقرأ في التنزيه {والله الغني وأنتم الفقراء} وقوله تعالى: {ليس كمثله شيء} و {قل هو الله أحد}. وأقرأ في الإثبات: {الرحمن على العرش استوى} {يخافون ربهم من فوقهم} و {إليه يصعد الكلم الطيب}. وأقرأ أن الكل من الله قوله {قل كل من عند الله}».

الكرخي

عبد الله بن دلهم أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠هـ)، من كبار الأصوليين الأحناف، وهو واضع أهم أصولهم. قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٥|٤٢٧): «كان رأسا في الاعتزال». واشتهر عنه قوله: «كل آيةٍ تخالف ما عليه أصحابنا، فهي مؤوّلة أو منسوخة. وكل حديثٍ كذلك، فهو مؤوّل أو منسوخ». وهذا قمة في التعصب المذهبي المقيت. وقد كتب لبعض الأمراء كتاب "تحليل النبيذ".

الجصاص

أبو بكر الرازي الجصاص (٣٧٠هـ)، تلميذ الكرخي ومن كبار الأصوليين الأحناف. وله تفسير للقرآن نصر به مذهب المعتزلة. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٦|٣٤١): «وقيل كان يميل إلى الاعتزال. وفي تواليفه ما يدل على ذلك، في رؤية الله وغيرها. نسأل الله السلامة». وهو يتعصب لمذهب الحنفية تعصباً ممقوتاً، يحمله على التعسف في تأويل الآيات انتصاراً لمذهبه، ويشتد في الرد على المخالفين متعنتاً في التأويل بصورةٍ تُنَفِّر القراء أحياناً من متابعة القراءة لعباراته اللاذعة البعيدة عن لغة أهل العلم في مناقشة المذاهب الأخرى.

هذا ويعتبر الكرخي والجصاص والدبوسي أقرب إلى المعنزلة منهم إلى الماتريدية. والكرخي أعظمهم ميلاً لأفكار المعتزلة، ثم الدبوسي. والجصاص وافقهم في مسائل. وهؤلاء عمدة الحنفية. كما اشتهر من الحنفية محمد بن شجاع الثلجي المعتزلي الجهمي الشهير. وكذلك عيسى بن أبان، وفيه ميل إلى الاعتزال. ولذا تجد تشابه بين اختياراتهم وبين آراء المعتزلة.

والحقيقة أن المذهب الحنفي الحالي هو أشبه بمذهب الكرخي وليس مذهب أبي حنيفة. ذلك أن الكرخي هو المؤسس الحقيقي لأصول الفقه عند الأحناف وهي أصول أقرب لمذهب المعتزلة من مذهب أبي حنيفة. وخصوصاً القاعدة الشهيرة التي اخترعها الكرخي: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ» [الأصل

للكرخي ١٥٢ ملحقة بتأسيس النظر للدبوسي]. ولك أن تتخيل ماذا كان سيقول ابن عباس رضي الله عنه لو سمع بهذه المقولة، وهو الذي كان يعيب على من يقلد أبي بكر وعمر! وذكر لنا أحد العلماء أن هذه المقولة علق عليها العلامة الحنفي علي القاري ما معناه: لولا أن الكرخي كان متأولاً لكفرناه.

عموماً فهناك الكثير من الأحناف من هم سلفيو العقيدة، لكن المشكلة تبقى أصول الفقه عند المذاهب الأربعة مخالفة للأئمة الأربعة ومتأثرة بنسب مختلفة بفلسفات المعتزلة. ولهذا تكثر الشذوذات الفقهية عند المتأخرين مقارنة مع الفقهاء المتقدمين. قال شيخ الإسلام: «وكذلك أهل المذاهب الأربعة وغيرها، ولاسيما وقد تلبس ببعض المقالات الأصولية وخلط هذا بهذا. فالحنبلي والشافعي والمالكي يخلط بمذهب مالك والشافعي وأحمد شيئاً من أصول الأشعرية والسالمية وغير ذلك، ويضيفه إلى مذهب مالك والشافعي وأحمد. وكذلك الحنفي يخلط بمذهب أبي حنيفة شيئاً من أصول المعتزلة والكرامية والكلابية، ويضيفه إلى مذهب أبي حنيفة».

الشهرستاني

أبو الفتح الشَّهْرَسْتاني (ت ٥٤٨هـ) صاحب كتاب الملل والنحل. ألف كتاباً لوجيه شيعي وتعاطف في كتابه مع الشيعة. يصفه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢٠|٢٨٧) بقوله: شيخ أهل الكلام والحكمة، وصاحب التصانيف. ونقل عن السمعاني أنّه كان يميل إلى أهل القلاع (القرامطة) والدعوة إليهم والنصرة لطاماتهم، كما ينقل عن صاحب «التحبير» بأنّه كان إماماً أُصولياً عارفاً بالأدب وبالعلوم المهجورة. وقال ابن أرسلان في تاريخ خوارزم: عالم كيّس متعفف. ولولا ميله إلى الإلحاد وتخبطه في الاعتقاد، لكان هو الإمام، وكثيراً ما نتعجب من وفور فضله كيف مال إلى شيء لا أصل له، نعوذ بالله من الخذلان، وليس ذلك إلاّ لإعراضه عن علم الشرع، واشتغاله بظلمات الفلسفة. وقد كانت بيننا محاورات فكان يبالغ في نصرة مذاهب الفلاسفة والذب عنهم. حضرت وعظه مرات فلم يكن في ذلك قال الله و قال رسوله. فسأله سائل يوماً فقال: سائر العلماء يذكرون في مجالسهم المسائل الشرعية ويجيبون عنها بقول أبي

حنيفة والشافعي، وأنت لا تفعل ذلك؟ فقال: مثلي ومثلكم كمثل بني إسرائيل يأتيهم المن والسلوى، فسألوا الثوم والبصل!

ابن فورك

دس ابن سبكتكين السم له من أجل ما رمي بالزندقة، كما حكى ذلك أبو الوليد الباجي، أحد فقهاء المالكية الكبار.

السهروردي

السهروردي (ت٥٨٦هـ). كان السهروردي شيعياً، وتأثر كثيراً بفلسفات أفلاطون وآراء زارَدشت المجوسي. وكان يدعو إلى الشعوبية وهي الدعوة إلى تغليب الفرس على العرب. وقد كفره فقهاء دمشق وحلب، فقام صلاح الدين الأيوبي بسجنه حتى الموت. قال الذهبي عنه في سير الأعلام (٢١|٢٠٧): «كان يتوقد ذكاء إلا أنه قليل الدين». وذكر أن فقهاء حلب كفروه، فأمر السلطان بقتله. قال ابن خلكان: «وكان يتهم بالانحلال والتعطيل، ويعتقد مذهب الأوائل (أي الفلاسفة). اشتهر ذلك عنه. وأفتى علماء حلب بقتله». قال الذهبي تعقيباً على هذا: «قلت: أحسنوا وأصابوا».

الآمدي

سيف الآمدي (ت٦٣١هـ)، من كبار الأصوليين عند الشافعية. قال الذهبي في "السير" (٢٢|٣٦٦) وكذلك في "تاريخ الإسلام": كان شيخنا القاضي تقي الدين سليمان بن حمزة، يحكي عن شيخه شمس الدين بن أبي عمر (ابن قدامة، صاحب الشرح الكبير) قال: «كنا نتردد إلى السيف الآمدي. فشككنا هل يصلي أم لا؟ (وهذا يدل على أنه لا يحضر الجماعات

ولا يصلي أمام الناس) فتركناه حتى نام، وعلّمْنا على رِجله بالحِبر. فبقيت العلامة نحو يومين مكانها! فعلمنا أنه ما توضأ». قال الذهبي: نسأل الله السلامة في الدين.

وهذه المسألة ذكرها ابن حجر في اللسان (٣|١٣٤)، وبحثها الشيخ عبد القادر السندي بحثاً موسعاً في كتابه "تعليقات سنية على البحوث العلمية" (١٩٣-٢٠٣)، ومما قاله: «الحبر الذي كان يُستعمَل عند هؤلاء المتقدمين لم يكن من هذا النوع (المعاصر الذي تصعب إزالته)، وإنه كان يزال أثره بالسرعة الهائلة. ولذا وقع الشك عندهم من عدم إقامة الصلاة من قَبَلِ السيف الآمدي (أقول: بل وقع الشك أولاً، ثم حصل اليقين بعد حادثة الحبر). وقد نُفِيَ من دمشق لسوء اعتقاده. ثم قول الذهبي فيه: "وصح عنه أنه كان يترك الصلاة" لم يكن هذا القول مبنياً على قضية الحبر فقط، وإنما هو من باب عدم دخول الأعمال في مسمى الإيمان عند هؤلاء المرجئة والجهمية والمعتزلة».

وقال الذهبي عنه في "المغني في الضعفاء" (١|٢٩٣): «تارك للصلاة، شاكٌّ في دينه. نفوه من دمشق من أجل اعتقاده». وقال عنه في السير (٢٢|٣٦٤): «تفنن في حكمة الأوائل (الفلسفة)، فَرَقَّ دينُه واظلمَّ». وقال عنه في الميزان (٣|٣٥٨): «قد نفي من دمشق لسوء اعتقاده. وصَحّ عنه أنه كان يترك الصلاة. نسأل الله العافية». قلت: أجمع الصحابة على أن تارك الصلاة كافر، نسأل الله السلامة. قال الذهبي في السير (٢٢|٣٦٦): «قال لي شيخنا ابن تيمية: يغلب على الآمدي الحيرة والوقف، حتى أنه أورد على نفسه سؤالاً في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جواباً. ونفى صفات الصانع على ذلك. فلا يقرر في كتبه إثبات الصانع ولا حدوث العالم ولا وحدانية الله ولا النبوات ولا شيئاً من الأصول الكبار». وانظر "درء التعارض" (١|١٦٢-١٦٤) و"الصواعق المرسلة" (٣|٨٤١).

وكان تتلمذ على اليهود والنصارى في الفلسفة، فقام عليه الفقهاء ورموه بالانحلال، فكتبوا عليه محضراً. فخرج من القاهرة إلى دمشق مستخفياً. انظر "توضيح المقاصد" (٢|١٩١). ولأجل

طاماته وصفه الإمام شمس الدين ابن القيم بالثور الحقير، فقال (كما في "شرح النونية" لخليل هراس ٢ | ٣١):

حَتَّى أَتَى مِن أرضِ آمدَ آخراً * ثَورٌ كَبِيرٌ بَل حَقِير الشَّانِ

قَالَ الصَّوَابُ الوَقفُ فِي ذَا كُلِّهِ * وَالشَّكُّ فِيهِ ظَاهِرُ التِّبيَانِ

هَذَا قُصَارَى بَحثِهِ وَعُلُومِهِ * أن شَكَّ فِي الله العَظِيمِ الشَّانِ

أبو حامد الغزالي

قال ابن الجوزي في "المنتظم": «وذكر في كتاب "الإحياء" من الأحاديث الموضوعة وما لا يصح غير قليل. وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل. فليته عرض تلك الأحاديث على من يعرف. وإنما نقَل نقْل حاطب ليل»، وضرب أمثلة واضحة جداً. بل إن الغزالي نفسه قد حكم على نفسه بذلك، فقال في "قانون التأويل" (ص١٦): «وبضاعتي في الحديث مزجاة». وقد أحرقت كتبه لأجل تهمة الزندقة في الحادثة المشهورة وطرد من مصر لأجلها وألف من بعدها كتباً سرية يخفي فيها عقائده. راجع ترجمته في كتاب الدكتور سليمان دنيا من المتأخرين وهو باحث أكاديمي وإن شئت فعد لكتب السير كلها، تعرف حقيقة الغزالي.

قال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة –رحمه الله–: أما الغزالي: فهو الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، نسيجُ وحده في علوم الفقه والأصول والتصوف والكلام والفلسفة والمنطق وغيرها من العلوم، سوى علم الحديث الشريف فانه لم يتفرّغ له، وقد قال –رحمه الله تعالى– عن نفسه في كتابه: "قانون التأويل" (ص ١٦):{ وبضاعتي في علم الحديث مُزجاة } ولذلك تجد كتبه طافحة بالحديث الضعيف والموضوع، وبخاصة كتابه: "الاحياء" فقد شاع فيه الحديث الضعيف والموضوع في أكثر أبوابه، ولعل عذره في ذلك أنه اعتمد في على كتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وساق تلك الأحاديث التي ساقها! ومن أجل هذا نهض العلماء المحدْثون النُقَّاد بتخريج أحاديثه وبيانها، تحذيراً من الاغترار بما فيه من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة اعتماداً

على مكانة الشيخ أبي حامد مصنّفه -رحمه الله تعالى-. فألّف الإمام الحافظ العراقي كتابين في تخريج أحاديث "الاحياء"، وأفود الإمام ابن السُبْكي في -ترجمة الغزالي في طبقات الشافعية الكبرى- فصلاً كبيراً جداً في أحاديثه التي لم يجد لها إسناداً، واستكمل تلك الجهود المشكورة العلامة الشيخ مرتضى الزبيدي في كتابه شرح الاحياء: "إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدين" فكفوا -جزاهم الله الخير- المؤنة، ويسّروا الانتفاع بكتاب "الاحياء" للعالم والمتعلّم على سواء. ولولا تلك التخاريج لوقع أغلب قُرَّاء "الاحياء" في أمرٍ مريج! قال العلامة الشيخ مرتضى الزبيدي -رحمه الله تعالى- في مقدمة شرح الإحياء:"إتحاف السادة المتقين" في (الفصل التاسع عشر في ذكر مصنَّفاته):(١ | ٢٨): "قال ابن تيمة وتلميذه ابن القيم: بضاعةُ الغزالي في الحديث مُزجاة. وقال أبو الفرج بن الجوزي: قد جمعتُ أغلاط "الاحياء"، وأشرتُ إلى بعض ذلك في كتاب "تلبيس إبليس" قال سِبطُه أبو المظفر: وضعه (أي وضع الغزاليُّ كتابه الاحياء) على مذاهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه،، فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصحْ. قال المولى أبو الخير: وأما الأحاديث التي لم تصح فلا يُنكر عليه في إيرادها لجوازه في الترغيب والترهيب. قال صاحبُ "كشف الظنون": وليس ذلك على إطلاقه، بل بشرط أن لا يكون موضوعاً. قلتُ -القائل: الشارع الزبيدي-: والأمر كذلك، فإنَّ الأحاديث التي ذكرها المصنّف: ما بين متفَقٍ عليه من صحيحٍ وحسنٍ بأقسامهما، وفيه الضعيفُ، والشاذَّ، والمنكرُ والموضوع على قلَّة، كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى. قال عبد الفتاح: انظر على سبيل المثال ما قاله الشارح الزبيدي في (١ | ٩٩-١٠٠) عند حديث -حضور مجلس عالم أفضل من صلاة ألف ركعة....- الذي أقرَّ الحافظ العراقيُّ ابن الجوزي على الحكم بوضعه. ثم قال الشارح الزبيدي -رحمه الله تعالى- بعد كلام طويل في (الفصل التاسع عشر ١ | ٤٠): وإنما خرَّج أحاديثه الإمام الحافظ زين الدين أبو الفضل عبد ا لرحيم بن الحسين العراقي -رحمه الله تعالى- في كتابين: أحدهما كبيرُ الحجم في مجلدات، وهو الذي صنَّنفه في سنة ٧٥١. وقد تعذَّر -أي الحافظ العراقي- الوقوف فيه على بعض أحاديثه، ثم ظفر بكثير مما عزب عنه إلى سنة ٧٦٠ ثم اختصره في مجلد وسمّاه: "المغني عن حمل الأسفار" اقتصر فيه على ذكر طريق الحديث، وصَحابيّه، ومُخْرجه، وبيان صِحْته وضعف مَخْرَجه. وحيث كرَّر المصنَّفُ الحديث اكتفى بذكره في أول مرة،

وربما أعاد لغرض من الأغراض. ثم أتى تلميذه الحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلاني فاستدرك عليه ما فاته في مجلّد. وصّنف الشيخ قاسم بن قُطْلوبغا الحنفي كتاباً سماه "تحفة الأحياء فيما فات من تخريج أحاديث الإحياء". ولابن السبكي كلامٌ على بعض أحاديثه المتكلّم فيها، سرده على ترتيب الأبواب في آخر ترجمة الغزالي من "طبقاته الكبرى". قال عبد الفتاح: قال ابن السبكي-رحمه الله تعالى- في ترجمة الغزالي (٤|١٤٥): "هذا فصل جمعتُ فيه ما وقع في كتاب الإحياء من الأحاديث التي لم أجد لها إسناداً". ثم ساق تلك الأحاديث في صفحات كثيرة بلغت ٣٨ صفحة. ولقد أحسن الشارح الزبيدي صنُعاً في استيفائه كل ما قيل في تلك الأحاديث حتى أربي على الغاية فجزاه الله خيراً.

الجويني

عبد الملك بن أبي محمد الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) الملقب عند الشافعية بإمام الحرمين. يقول عنه ابن خلّكان في "وفيات الأعيان" (٣|١٦٧ #٣٧٨): «أعلم المتأخّرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق (يقصد أنه أعلم الأشاعرة الشافعية)، المجمع على إمامته (يعني عند الأشاعرة)، المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم من الأُصول والفروع والأدب». بل قال السبكي: «الأرض لم تخرج من لدن عهده أعرف منه بالله». ولنرى غزارة علم إمامهم الجويني هذا.

قال الإمام ابن تيمية دقائق التفسير (٢|١٦٨): عن الجويني: «لم يكن له بالصحيحين – البخاري ومسلم– وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن، علمٌ أصلاً! فكيف بالموطأ ونحوه؟! وكان –مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه– إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني. وأبو الحسن –مع تمام إمامته في الحديث– فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ويجمع طرقها (يعني أشبه بكتب العلل)، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله. فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما، فكان يستغني عنها في ذلك. فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الحديث، يورث جهلاً عظيماً

بأصول الإسلام. واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي –الذي هو نخبة عمره– "نهاية المطلب في دراية المذهب" ليس فيه حديثٌ واحدٌ معزوٌّ إلى صحيح البخاري، إلا حديث واحد في البسملة. وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره!».

ومثال آخر على جهل الجويني نجده في كتابه "الإرشاد" (ص١٥٢) يقول: «ومما تتمسك به الحشوية (!) مما روي عن النبي r أنه قال: "إن الله خلق آدم على صورته" وهذا الحديث غير مدون بالصحاح». مع العلم بأنه متفق عليه، قد أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما وهو صحيح بإجماع الأمة كلها! لذا صرح غير واحد من الحفاظ بقلة بضاعته في الحديث، منهم الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير. قال الحافظ (١ | ٢٥٦): «ونقل الرافعي عن إمام الحرمين في "النهاية" أنه قال: "في قلبي من الطمأنينة في الاعتدال شيء"... وهو من المواضع العجيبة التي تقضي على هذا الإمام (الجويني) بأنه كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها. فإن ذكر الطمأنينة في الجلوس بين السجدتين ثابت في الصحيحين... وهو أيضاً في بعض كتب السنن». وقال نحو هذه العبارة في موضع آخر (٢ | ٥٠): «ادعى إمام الحرمين في "النهاية" أن ذكر نفي المطر لم يرد في متن الحديث. وهو دال على عدم مراجعته لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها». أقول: إن إمامهم الجوني قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، غير مكترث بكلام رسول رب العالمين r، فكيف بمن هم دونه؟! إن هؤلاء لا يجوز أن يكونوا أئمة للمسلمين.

وقال ابن حجر في التلخيص (٢ | ١٩) عن الجويني والغزالي: «قال إمام الحرمين: "رأيت في كتاب معتمد: أن عائشة روت ذلك". وتبعه الغزالي فقال: "قيل: إن عائشة روت ذلك". وهذا دليل عدم اعتنائهما بالحديث. فكيف يقال ذلك في حديث في "سنن أبي داود" التي هي أم الأحكام؟!». وقال في موضع آخر: (١ | ٢٧٥): «وقع لإمام الحرمين في الغزالي في "الوسيط" وهمٌ عجيب. فإنه قال: "هذا الحديث مروي في الصحاح. وإنما لم يقل به الشافعي

لأنه مرسل ابن أبي مليكة لم يلق عائشة. ورواه إسماعيل بن عياش عن ابن أبي مليكة عن عروة عن عائشة، وإسماعيل سيئ الحفظ كثير الغلط فيما يرويه عن غير الشاميين، وابن أبي مليكة ليس من الشاميين". فاشتمل على أوهام عجيبة: أحدها قوله: إن ابن أبي مليكة لم يلق عائشة، وقد لقيها بلا خلاف. ثانيها: إن إسماعيل رواه عن ابن أبي مليكة، وإسماعيل إنما رواه عن ابن جريج عنه. ثالثها: إدخاله عروة بينه وبين عائشة، ولم يدخله أحد بينهما في هذا الحديث. رابعها: دعواه أنه مخرج في الصحاح، وليس هو فيها. فليته سكت». أقول: نعم، ليته سكت ولم يتكلم في فن لا يعقله.

وهذه أيضا شهادة الإمام الحافظ الذهبي –إمام أهل الجرح والتعديل في عصره– حيث قال في السير (١٨ | ٤٧١): «كان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته، لا يدري الحديث كما يليق به لا متناً ولا سنداً».

والمصيبة أن هذا الجويني –الذي كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهور، والذي لا يدري الحديث سنداً ولا متناً– ومع ذلك وصفه أصحابه الأشاعرة بأنه "لو ادعى اليوم النبوة، لاستغنى بكلامه هذا عن إظهار المعجزة"، على حد تعبير القشيري، كما نقله السبكي في طبقاته (٥ | ١٧٤). فانظروا إلى تشبيه كلام الجويني بكلام الله تعالى. إذ كأن بيان الجويني وكلامه، وصل إلى درجة الإعجاز التي تثبت به النبوة. وهذا لا ينبغي أن يوصف به إلا كلام الله عز وجل. فمن اعتنى بالحديث ورد على أهل البدع، قالوا مجسم كافر! ومن جهل وتجاهل و تمادى في الجهل بالحديث والسنن النبوية، ووافق الفلاسفة الضلال، يعتبر أفضل من النبي. لأن النبي عند الأشاعرة يحتاج للمعجزة لإثبات النبوة. لكن الجويني الأشعري لو ادعى النبوة لما احتاج إلى المعجزة !

قال الكوثري في "إحقاق الحق": «ومؤلف الكتاب –على جلاله قدره بين الشافعية، وكثرة مؤلفاته في الفقه وأصوله– لا خبرة له بالحديث مطلقاً. حتى تراه يقول في "البرهان" أن حديث معاذ في اجتهاد الرأي مخرج في الصحاح، وهذا خلاف الواقع لأنه لم يخرج في أحد من الصحاح، وإن كان الحديث صحيحاً عند الفقهاء... ثم هو لم يذكر في "نهاية المطلب.." التي هي أضخم مؤلفاته حديثاً واحداً ينسبه للبخاري، إلا حديث الجهر بالبسملة، وليس هو في البخاري. كما أشار إلى هذا وذاك ابن تيمية والذهبي تشهيراً له بجهله في الحديث. بل قال أبو شامة المقدسي في "المؤمل" عند ذكره استدلال أهل مذهبه بالأحاديث الضعيفة وتصرفهم في الأحاديث نقصاً وزيادة: "وما أكثره في كتب أبي المعالي وصاحبه أبي حامد (الغزالي)". وهما –كما ترى– مضرب مثل عند أبي شامة في الجهل بالحديث... فإذا كان حال ابن الجويني والغزالي هكذا، فماذا يكون حال الفخر الرازي؟!».

وقال الكوثري: «ثم لو سألناه عن الحجة في صحة الحديثين، لضاقت عليه الأرض بما رحبت بالنظر إلى حالته في معرفة الحديث». وقال: «ولولا جهل ابن الجويني بالتأريخ والآثار، لربأ بنفسه أن ينطق بمثل ذلك الكلام الساقط المسقط لقائله». ثم اتهمه الكوثري بالكذب الصريح فقال: «فالآن أسحب كلمتي فيما سبق "أني لا أظن به أن يتعمد الكذب". وأقول: لعل ابن الجويني هو الذي اصطنع هذه الأقصوصة، ثم تناقلتها عصبة التعصب».

قال الكوثري في كتابه "إحقاق الحق" (ص١٦-١٧) ما نصّه: «ولسنا ننكر أن لإمام الحرمين فضلاً جسيماً في مؤلفاته في علم أصول الدين. وهو إمام من أئمة هذا العلم (الأشعري). ومع ذلك له وهلة فظيعة أتعبت مدافعيه في الجواب عنها، وهي مسألة علم الله بالمحدثات المتجددة. وصيغته مما لا يصدر ممن يعرف الله سبحانه. وقد أطال التاج بن السبكي في الإجابة عنها بما لم يقتنع هو به، فضلاً عن أن يُقنع الآخرين. وعلى كل حال هي غلطة خطرة، نسأل الله الصون». ومع ذلك يصفه الأشعري ابن عساكر في "التبيين" (ص٢٧٨) بأنّه: «إمام الأئمّة

على الإطلاق، حبر الشريعة المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، المقر بفضله السراة والحراة، وعجماً وعرباً، من لم تر العيون مثله قبله ولا يرى بعده...». أعوذ بالله من هذا التعصب.

قال الجويني في كتاب البرهان: «إنّ الله يعلم الكليات لا الجزئيات». وهذا كفر بصريح القرآن.

وقال الجويني: «فإنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم بها بآحاد على التفصيل وذلك مستحيل (!!). فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بآنافهم وقالوا الباري تعالى عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفّهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات. وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلق بجواهر لا نهاية لها، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير تعرض لتفصيل الآحاد». نقل ذلك السبكي في "طبقات الشافعية" في ترجمة الجويني. ومعنى المقالة أن الجويني ينفي علم الله بالجزئيات المستقبلية، وهذه زندقة ظاهرة.

حتى أن المازري –أحد كبار أئمة الأشاعرة– قال: «وددت لو محوتها بدمي» كما ينقل الحافظ الذهبي. أو كما ينقل السبكي: «وددت لو محوت هذا من هذا الكتاب بماء بصري». وقال المازري أيضاً: «فإنما سهل عليه ركوب هذا المذهب، إدمانه النظر في مذهب أولئك (أي الفلاسفة)». وقال «ومن العظيمة في الدين أن يقول مسلم إن الله سبحانه تخفى عليه خافية... والمسلمون لو سمعوا أحدا يبوح بذلك لتبرءوا منه وأخرجوه من جملتهم». وكان يتمنى المازري لو استطاع تأويل هذا فقال في آخر كلامه: «لعل أبا المعالي لا يخالف في شيء من هذه الحقائق، وإنما يريد الإشارة إلى معنى آخر. وإن كان مما لا يحتمله قوله إلا على استكراه وتعنيف».

الآن ماذا يفعل الأشعري المتعصب (السبكي) أمام هذه المصيبة بأحد كبار أساطين هذا المذهب؟ بالطبع نفى ما ادعاه الحافظ الذهبي قوله (وَنُفِيَ بِسَبَبِهَا، فَجَاور وَتعبَّد، وَتَاب». فما هو الحل إذن؟ الجواب: مثل ما يفعل الأشعري حين يجد (كلام الله) ظاهره البطلان والكفر

–على إعتقاده–. فالحل هو إما التفويض أو التأويل! يقول السبكي: «إذا عُرض هذا الكلام، نقول: هذا مُشكلٌ نضرِبُ عنه صفحاً مع اعتقاد أن ما فُهِمَ منه من أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ليس بصحيح، ولكن هناك معنى غير ذلك لسنا مكلفين بالبحث عنه (!!!)». وقال: «وإذا دفعنا إلى هذا الزمان الذي شمخت الجهال فيه بأنوفها، وأرادوا الضعة من قدر هذا الإمام، وأشاعوا أن هذا الكلام منه دال على أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات، أحوجنا ذلك إلى الدفاع عنه وبيان سوء فهمهم، واندفعنا في تقرير كلامه وإيضاح معناه». ونقل السبكي نقولات عن الجويني تبين أنه يرى بأن علم الله محيط بالجزئيات. ولكن المفاجأة أن السبكي وضّح أن هذا لا ينافي كلامه هذا. فالجويني رغم أنه يرى أن علم الله محيط بالجزئيات، فهو أيضاً يرى بان الله لا يعلم ما لا يتناهى على التفصيل حال كونه معدوم. على سبيل المثال حركات أهل النار ليس لها نهاية، فالله لا يعلمها على التفصيل الآن لأنها معدومه!! تأمل يا مسلم! وعلل هذا بأن ما لا يتناهى ليس له تفصيل حال كونه معدوم! سبحان الله. هل يجوز أن نقول بأن الله لا يعلم تفصيل حركات أهل النار، لأن حركات أهل النار ليس له تفصيل حال كونها معدوماً؟! ملحوظة: السبكي نفى أنه يوافق الجويني على مذهبه الشنيع هذا، ولكن المصيبة أنه نقل عن أشاعرة آخرين يوافقون الجويني!

قال أبو جعفر الحافظ: سمعت أبا المعالي وسئل عن قوله: {الرَّحْمنُ عَلى الْعَرْشِ اسْتَوى} فقال: «كان الله ولا عرش». وجعل يتخبّط، فقلت: «هل عندك للضرورات من حيلة؟». قال: «ما معنى هذه الإشارة؟» قلت: «ما قال عارف قط "يا رباه" إلاّ قبل أن يتحرك لسانه قام من باطنه قصد لا يلتفت يمنة ولا يسرة ـ يقصد الفوق ـ، فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة فتنبئنا نتخلص من الفوق والتحت؟». وبكيت وبكى الخلق، فضرب بكمه على السرير وصاح بالحيرة، ومزق ما كان عليه، وصارت قيامة في المسجد، ونزل يقول: «يا حبيبي، الحيرة والحيرة، والدهشة الدهشة». و نقل الذهبي في ترجمته في سير أعلام النبلاء (١٨ | ٤٦٩): قال القاسم: «هل للعباد أعمال؟»، فقال أبو المعالي: «إن وجدت آية تقتضي ذا فالحجة لك»، فتلا: {وَلَهُمْ أَعْمالٌ مِنْ دُونِ ذلِكَ هُمْ لَها عامِلُونَ} ومدّ بها صوته وكرر {هم لها عاملون} و قوله:

{لَو اسْتَطَعْنا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ} أي كانوا مستطيعين. فأخذ أبو المعالي يستروح إلى التأويل. فقال: «والله إنّك بارد وتتأوّل صريح كلام الله لتصحح بتأويلك كلام الأشعري». وأكلّه (أي أعياه) ابن برهان بالحجة فبُهِتَ.

وكذلك في سير أعلام النبلاء (١٨ | ٤٧١): قرأت بخط أبي جعفر أيضاً: سمعت أبا المعالي يقول: «قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً، ثمّ خليت أهل الإسلام الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام، كلّ ذلك في طلب الحق. وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت إلى كلمة الحق. عليكم بدين العجائز. فإن لم يدركني الحق بلطيف بره، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على كلمة الإخلاص، لا إله إلاّ الله، فالويل لابن الجويني». أقول: ويلٌ لابن الجويني، فإن ابن آدم قد تأسف على قتله لأخيه {فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ}، فما نفعه الندم. بل كان على الجويني –وراء إبراز الندامة– أن يأمر بإحراق مسفوراته، (إلاّ ما كان منها مطابقاً للسنّة إن وجد)، وكان عليه البراءة ممّا كان يقول، كما تبرأ شيخه الأشعري على صهوات المنابر.

السبكي

السبكي الكبير والسبكي الصغير كلاهما من غلاة الأشاعرة ومن أشد الناس عداء للدعوة السلفية. ومن علامات التحيز والتعصب والغلو عند التاج السبكي قوله عن أبيه وهو يترجم له: «إعلم أن باب مباحثه بحر لا ساحل له، بحيث سمعت بعض الفضلاء يقول: أنا أعتقد أن كل بحث يقع اليوم على وجه الأرض فهو له! أو مستمد من كلامه وتقريراته التي طبقت الأرض! وكانت دعواته تخترق السماوات السبع الطباق! وتفترق بركاتها فتملأ الآفاق! وتسترق خبر السماء! أقسم بالله إنه لفوق ما وصفته!! وإني لناطق بهذا وغالب ظني أني ما أنصفته!». إلى أن قال: «وما ساقه الله حين قبضه، إلا إلى جنة عدن! أعدت لأمثاله من المتقين الأبرار! وما عانده أحد، إلا وأخذه الله بعقوبته سريعاً! وسافر إلى مصر، وكان يَذكر أنه لا يموت إلا في مصر! وكأن الله استثناه من الآية {وما تدري نفس بأي أرض تموت} فصارت إلا السبكي!

وزعم أن رجلاً رآه في المنام فسأله عما فعل الله به فقال: فتحت لي أبواب الجنة، وقال لي: ادخل، فقلت: وعزتك لا أدخل حتى يدخل كل من حضر الصلاة علي!».

ومع هذا الغلو الشديد والشطط المقيت، نجد أن السبكي الصغير معروف بالتعصب وعدم الإنصاف. وقد قال: «ومتى كانت الحنابلة؟ وهل ارتفع للحنابلة قط رأس؟». فقال الحافظ عبد الرحمن السخاوي –رَحِمَهُ اللَّهُ– (ت ٩٠٢هـ)، في "الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ" (٩٤-٩٥ ط الرسالة) عن جملة السبكي السابقة: «وهذا ما أعجب العجاب وأصحب التعصب». فهذا الحافظ السخاوي قد نص على تعصبه، مع أنه أشعري مثله. وقال قاضي عصره الحافظ عز الدين الكناني –رداً على قول السبكي–: «وكذلك والله ما ارتفع للمعطلة رأس». ثم وصف التاج السبكي بقوله: «هو رجل: قليل الأدب، عديم الإنصاف، جاهل بأهل السنة ورتبهم، يدلك على هذا كلامه».

ولقد عامل الله السبكي بما يستحق فقد ذكر العلامة خير الدين الآلوسي: «ونقل الشيخ عبد الوهاب الشعراني في كتابه "الأجوبة المرضية": أن أهل زمانه رموه (للسبكي) بالكفر واستحلال شرب الخمر والزنا، وأنه كان يلبس الغيار والزنار بالليل ويخلعهما بالنهار! وتحزبوا عليه، وأتوا به مقيداً مغلولاً من الشام إلى مصر. وجاء معه خلائق من الشام يشهدون عليه. ثم تداركه اللطف على يد الشيخ جمال الدين الإسنوي». نسأل الله السلامة. إنظر قلادة الجواهر (ص٢٠٦) وجلاء العينين (ص٢٤) و الأعلام للزركلي (٤|١٨٤). وقال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية (١٤|٣١٦): «وعقد مجلس لقاضي القضاة السبكي بسبب عظائم اتهموه بها ينبو السماع عن استماعها» وتكلم قاضي القضاة جمال الدين المالكي في السبكي بعظائم وأشياء منكرة جداً، على حد تعبير ابن كثير. قلت: ورجل متعصب جداً للأشعرية لا يمكن أن يُتهم في بيئة أشعرية متعصبة (من قاضٍ أشعريٍّ) بالكفر والأشياء المنكرة، بدون أدلة. ولولا علو مكانته لدى الأشاعرة لما تواسطوا له ولما تجاهلوا تلك الأشياء المنكرة.

قال السّبكي في "طبقاته" (٤ | ١٦٢): «قد استقريْتُ، فلم أجد مُؤَرِّخَاً ينتحل عقيدةً، ويخلو كتابه عن الغمْزِ، ممَّنْ يحيدُ عنها. سنةُ الله في المؤرِّخين، وعادتُه في النَّقَلة، ولا حول ولا قوة إلا بحبْله المتين». أقول: زعم السبكي هذا ليبرر لنفسه الغمز بعلماء أهل السنة والطعن بهم. وما يكاد ينجو منه أحد ممن صح اعتقاده من أهل السنة والجماعة، حتى شيخه الذهبي صاحب الفضل عليه. فقد ترجم في "طبقاته" (٩ | ١٠٣) لشيخه الذهبي، ومِمَّا قاله فيه: «كان شيخُنا —والحَقُّ أحَقُّ ما قِيل، والصِّدْقُ أولى مآثَره ذو السَّبيل— شديدَ الميْلِ إلى آراء الحَنابِلة (ويقصد أهل السنة والجماعة بمختلف مذاهبهم وليس فقط الحنابلة منهم)، كثيرَ الإِزراءِ بأهل السُّنّة (ويقصد الأشاعرة!)، الذين إذا حضروا كان أبو الحسن الأشعريّ فيهم مُقَدَّمَ القَافِلة. فلذلك لا يُنْصِفُهم في التَّراجم، ولا يَصِفُهم بخَير إلا وقد رَغِم منه أنْفُ الرَّاغِم».

قلنا: حاشا المؤرِّخ، النَّقَّاد، السني، السّلفي، الإمام الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ، أن يكون هذه منهجه في تورايخه: الكبيرة، والصغيرة. والسّبكي من تلاميذه، وينقل من كتابه: "سير أعلام النبلاء"، في "طبقاته"، وهو أعلم بمنهجه، فيكف يقول مثل هذا؟! نعوذ بالله من هذا الغلو في التعصب. إنَّ: "سير أعلام النبلاء" موسوعة فريدة في باب التراجم، لا يكاد يترك شيئاً من حياة المترجم —ولا سيّما الكبار— إلا وذكره. ونراه يتكلم على تراجم الرجال السّلفيين والخلفيين، وما غمز أحداً، ولا أزرا بأحدٍ، ممن خالفهم، ولو في العقيدة، وحاشاه. بل يتكلم على بدعة المبتدع، بما يليق بحاله، دون إفراطٍ، ولا تفريطٍ. قال الشوكاني في: "البدر الطالع" (ص ٦٢٧) عن مصنفات الذهبي: «جميع مصنفاته مقبولة، مرغوب فيها. رحل الناس لأجلها، وأخذوها عنه، وتداولوها، وقرؤوها، وكتبوها في حياته، وطارت في جميع بقاع الأرض. وله فيها تعبيرات رائقة، وألفاظ رشيقة غالباً لم يسلك مسلكه فيها أهل عصره، ولا من قبلهم، ولا من بعدهم. وبالجملة: فالناس في التاريخ من أهل عصره، فمن بعدهم، عيال عليه. ولم يجمع أحد في هذا الفن كجمعه، ولا حرره كتحريره».

يقول السبكي هذا في (٢ | ١٣) في وصف شيخه الذهبي: «له علم، وديانة، عنده على "أهل السنة" تحمّل مفرط، فلا يجوز أن يُعْتَمد عليه». وهذا صريح في أن السبكي لا يعتبر شيخه الذهبي من أهل السنة، بل يعتبره من أهل البدع المتحاملين على أهل السنة! فأي عقيدة فاسدة يحملها السبكي؟ وأي حقد جهمي أسود جعله يتفوه بهذا الافتراء؟ وقال في (٢ | ٢٤): «ولقد وقفت في "تاريخ" الذهبيّ على ترجمة الشيخ الموفَّق بن قُدامة الحنبليّ، والشيخ فخر الدين بن عساكر. وقد أطال تلك، وقصَّر هذه، وأتى بما لا يشك لبيب، أنَّه لم يحمله على ذلك، إلا أنَّ هذا أشعريّ وذاك حنبليّ!!». كذا زعم ولا حول ولا قوة إلا بالله. وقال في (٢ | ٢٥): «والذي أُفتي به: أنَّه لا يجوز الاعتماد على كلام شيخنا الذهبيّ، في ذم أشعريٍّ، ولا شكر حنبليٍّ، والله المستعان». فاقرأ كلام السّبكي على الحنابلة في: "طبقاته" (٨ | ٢١٨) وما بعدها، عندما ذكر الواقعة بين الحنابلة والشافعية في عصر الملك الأشرف، ثم راجع الواقعة في: "سير أعلام النبلاء" (٢٢ | ١٢٦)، لترى أي المنهجين أسلم، ومن الذي غمز مخالفه، واتهمه بـ: الابتداع، والحسد، والوشاية، والتجسيم، وتشبيه الله بخلقه.

بل غمز السبكي الإمام الذهبي في (٢ | ١٥) بأنَّه: «مطبوعٌ على قلبه، ويورِّي في يمينه، ويعتمد على هوى نفسه في تآليفه»! وهكذا فليكون أدب الأشعري مع شيخه وأستاذه. وقال في (٢ | ٢٢): «أما تاريخ شيخنا الذهبيّ –غفر الله له– فإنَّه على حسنه، وجمعه، مشحون بالتعصّب المفرط (!!)، لا واخذه الله. فلقد أكثر الوقيعة في أهل الدين، أعني الفقراء (يقصد القبوريين والخرافيين) الذين هم صفوة الخلق. واستطال بلسانه على كثير من أئمة الشافعيين، والحنفيين. ومال، فأفرط على "الأشاعرة". ومدح فزاد في "المجسِّمة". هذا وهو الحافظ المِدْرَه، والإمام المبجَّل. فما ظنك بعوام المؤرخين».

وانظر: كلام السّبكي في: "الطبقات" على الحنابلة في: (٢|١٦)، و (٣|٣٥٣)، و (٨|٢٣٧)، حيث يتهمهم ظلماً بأنهم مجسمة، ويحلون دم المخالف، والإمام أحمد منهم بريء! حتى تعلم من المتعصّب المفرط، جازاه الله بما يستحقه. وتأمَّل تحامله على شيخه الذهبي في: "طبقاته": (٢|١٣)، و (٢|٢٢)، و (٣|٣٥٢)، و (٨|٨٨)، ترى عجباً. فقد وصفه في (٣|٣٥٢): بـ"المسكين". وقال عنه: "فَوَيْحَه، ثم وَيْحَه" (لاحظ قلة الأدب). وخاطبه في (٣|٣٥٣) بكلامٍ طويل جاء فيه: «أقسم بالله يميناً بَرَّةً (لاحظ اليمين الغموس) ما بك إلا أنَّك لا تحب شيَاع اسمِه (أي: أبو الحسن الأشعري) بالخير... فسوف تقف معه بين يدي الله تعالى، يومَ يأتي وبين يديه طوائفُ العلماء من المذاهب الأربعة، والصالحين من الصوفية (!)، والجَهَابِذة الحفّاظ من المحدِّثين، وتأتي أنت تَتَكَسَّع في ظُلَم التجسيم، الذي تدَّعي أنَّك بريء منه، وأنت من أعظم الدعاة إليه. وتزعُم أنَّك تعرِف هذا الفن، وأنت لا تفهم فيه نَقِيراً، ولا قِطْمِيراً». أهكذا يخاطب التلميذ شيخه وأستاذه؟ رحم الله الأدب عند أئمة الأشاعرة.

ومع ذلك فهو لا ينكر أن الإمام الذهبي هو أستاذه. فيقول (٢|١٣): «وأنا قد قلت غير مرة: إنَّ الذهبيّ أستاذي، وبه تخرَّجت في علم الحديث». لكنه لا أتقن علم الحديث (كما فضحه الإمام الحافظ ابن عبد الهادي)، ولا تعلم الأدب من شيخه الحافظ الذهبي، ولا قدّر لأستاذه فضله عليه ومعروفه إليه. فنعوذ بالله من هذا الجحود والعقوق. ويبدوا أنَّ السبكي لم يكن هذا منهجه العاق مع أستاذه في: "طبقاته" فحسب، بل في غيرها. فتجده في كتابه: "مُعِيدُ النِّعَم ومُبِيدُ النِّقَم" (ص ٧٤، ٨٧)، يُسيء إلى شيخه أيضاً. وهو في نفس الوقت يكرر مقولته التي في: "الطبقات".

ولكن صنيع السّبكي لم يقابَل برضىً من أهل العلم، فقد تجاوز حد الأدب مع شيخه الذهبي. فقد أنكَر الحافظ السخاوي على السبكي هذا الصنيع مع شيخه، وانظر كتابه: "الإعلان بالتوبيخ" (ص ٧٦). وسأدعهما الآن أمام القاضي الشوكاني ليحكم بين الطرفين (الذهبي

والسّبكي): قال الإمام الشوكاني، في "بدره الطالع" (ص ٦٢٧) عن الإمام الحافظ الذهبي: «وقد أكثر التشنيع عليه تلميذه السّبكي، وذكر في مواضع من "طبقاته للشافعية". ولم يأت بطائل. بل غاية ما قاله: إنَّه كان إذا ترجم الظاهرية والحنابلة، أطال في تقريظهم، وإذا ترجم غيرهم من شافعي، أو حنفي لم يستوف ما يستحقه. وعندي أنَّ هذا كما قال الأول: "وتلك شكاية ظاهر عنك عارها". فإنَّ الرجل قد ملئ حبّاً للحديث، وغلب عليه، فصار الناس عنده هم أهله، وأكثر محققيهم وأكابرهم هم من كان يطيل الثناء عليه، إلا من غلب عليه التقليد، وقطع عمره في اشتغال بما لا يفيد.

ومن جملة ما قاله السّبكي في صاحب الترجمة (٢ | ١٤): "إنَّه كان إذا أخذ القلم غضب، حتى لا يدري ما يقول". وهذا باطل. فمصنفاته تشهد بخلاف هذه المقالة. وغالبها الإنصاف والذَّبّ عن الأفاضل. وإذا جرى قلمه بالوقيعة في أحد: فإنْ لم يكن من معاصريه، فهو إنَّما روى ذلك عن غيره، وإن كان من معاصريه فالغالب أنَّه لا يفعل ذلك إلا مع من يستحقّه. وإن وقع ما يخالف ذلك نادراً، فهذا شأن البشر. وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا المعصوم. والأَهْوِيَة تختلف، والمقاصد تتباين، وربك يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون».

انتهى حكم القاضي الشوكاني، بين الأستاذ وتلميذه. وكما رأينا، فكلامه نموذج من الإنصاف العلمي، الذي فقده السّبكي العاق، تجاه أستاذه. وكان الأولى بالسّبكي أنْ يكون هو قائل هذا الكلام، بِرَّاً بأستاذه، بدلاً من أن يَخرُج من غيره. وقد دافع د. بشّار عوّاد في: "الذهبي ومنهجه في تاريخ الإسلام" عن الذهبي بكلام علمي رصين. وعلق على قول السبكي السابق: "كان شديدَ المَيْلِ إلى آراء الحَنابِلة، كثيرَ الإِزراءِ بأهل السُّنّة" في (ص ٤٦٤): «ولم يكن الذهبي متعصباً للحنابلة، بالمعنى الذي صوّره السبكي. فالرجل كان "محَدِّثاً"، يُحب "أهل الحديث" ويحترمهم». وقال (ص ٤٦٢): «ولو قال السبكي: إنَّه كان يتعصب على "الأشاعرة" حسب، لوجد بعض الآذان الصاغية، ولبحث له المؤيدون عن بضعة نصوص، قد تؤيد رأيه. علماً أنيَّ

بحثت في: "تاريخ الإسلام" ولم استطع أنْ أحصل على مِثلٍ يَصْلُح أنْ يُسَمَّى انتقاداً لأشعري. نعم، قد نجد بعض تقصير في تراجم قسم من "الأشاعرة"، قد جاء من عدم قيام الذهبي بنقل آراء المخالفين بتوسع، حباً منه للعافية».

ومن باب الأمانة؛ ينبغي أنْ يُعلم: أنَّ السبكي أشعري متكلم، وشافعي متعصب، ومائل عن شيخ الإسلام، ومنهجه. وهو شديد العداء للسلفيين. وله ردود على شيخ الإسلام، فصرعه فيها تلاميذ شيخ الإسلام، كابن عبد الهادي، وغيره. والله غالب على أمره ولكن المنافقين لا يعلمون.

النظّام

قال ابن حزم في "طوق الحمامة" (ص١٠١): «وقد ذكر أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الرويدي في كتاب "اللفظ والإصلاح": أن إبراهيم بن سيار النظام رأس المعتزلة من علو طبقته في الكلام وتمكنه وتحكمه في المعرفة تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه بأن وضع له كتاباً في تفضيل التثليث على التوحيد. (قال ابن حزم): فيا غوثاه، عياذك يا رب من تولج الشيطان ووقوع الخذلان».

أقسام الخبر

لعل أول ما يطعن به الأشاعرة والفلاسفة في الحديث، قولهم هذا حديث آحاد ليس بمتواتر، فلا يفيد اليقين. وهذا التقسيم باطل لا نقبل به. بل إن أقسام الخبر:

١) خبر يقين. وهو يتفاوت: فكل خبر صحيح —ولو غريب— فهو يقين. واليقين يتفاوت كما قال —جَلَّ و عَلى— في سورة التكاثر: {كلا لو تَعلمون عِلْمَ اليقين * لَتَرَوُنَّ الجحيم * ثم لترؤنّها عين اليقين * ثم لَتُسْأَلُنَّ يومَئِذٍ عن النعيم}. وهذا هو الدين كله، ولا ندين الله إلا به.

٢) خبر ظني: وهو ليس من قسم الصحيح، بل يدخل في الضعيف والحسن. وليس هو الذي أراده الأصوليون ولا أهل الاصطلاح، بل هو متوقف فيه. واتباعه بلا تثبت، اتباعٌ للظن. والظن لا يغني من الحق شيئاً.

أنواع الأشاعرة

الباحث يجد أن المنسوبين إلى مذهب الأشاعرة أربعة أصناف:

١– صنف ظُلِمَ وافتروا عليه النسبة للأشاعرة، وهو منهم براء. وذلك من باب تكثير السواد وحشد الأسماء، على طريقة الرافضة في تكثير علماء الشيعة. مثل: الإمام القيرواني والخطيب البغدادي والحافظين الإسماعيلي و أبو نعيم الأصبهاني. وهؤلاء من الأئمة السلفيين.

٢– صنف عاش في بيئة طغى فيها الإعلامي الجهمي الأشعري، وقل من نجى من شرار سعيرها، إلا من ثبته الله. فتأثر بهم في مواضع، وخالفهم في مواضع أخرى. ومن هؤلاء الصنف: ابن حجر والنووي وغيرهما.

٣– صنف يعتبرون أساطين الضلالة ومؤسسي الباطل ومنظري الجهمية باسم "الأشعري"، وهو منهم براء. وهؤلاء هم من يتحمل وزر من تبعهم إلى يوم الدين. ومنهم: الغزالي (حجة الزنادقة) والرازي (مؤلف "عبادة الكواكب والنجوم") وأبو الحسن الآمدي (تارك الصلاة). وترى الجهمية يُقَدِّمون أمامهم أسماء مثل: ابن حجر والنووي وغيرهم، للتلبيس على الأغرار أن هذا هو مذهب هؤلاء الفضلاء. ثم إذا تورط، أخرجوا له الأسماء الخبيثة مثل: الغزالي والرازي وغيرهم.

٤- صنف انتسب للأشعري في مذهبه الذي استقر عليه في الفترة الأخيرة (وهو مذهب السلف الصالح) وسمى نفسه به. وتجده يقول أنه أشعري، لكن حين تبحث تجده ينقل لك من "الإبانة". ومثال ذلك محمد بن الموصلي الأصفهاني الشافعي الذي يصرّح بأنه أشعري، لكنه يثبت العلو ويثبت صفات الله على حقيقتها.

الحاجز الفاصل في المسجد

من الأمور المحدثات التي انتشرت هذه الأيام، وجود حاجز فاصل في المساجد بين الرجال والنساء. وقد انتشرت هذه العادة حتى أصبحت واجباً، وصار مخالفها مذموماً متهماً بأنه من الدعاة إلى الاختلاط! وغاب عن هؤلاء المتشددين –هداهم الله– أن هذا الحاجز ما كان على زمن رسول الله r، ولا في أيام السلف الصالح. أما حكم هذا الحاجز، فإن كان الحاجز لا يسد الرؤية –كأن يكون مشبّكاً أو من قماش رقيق– بمعنى أن صفوف الرجال ترى منه، فالأمر مشكل. لأنه قد يدخل في باب البدع، وقد يدخل في باب المصالح المرسلة. وإن كان الحاجز أو الفاصل عازلاً بحيث لا يرين النساء الرجال، فلا أشك في بدعيته، بل إني أشك في صحة صلاتهن مأمومات.

جاء في كتاب "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام" المشهور بفتاوى البرزلي (١|٣٩١): «وللنساء عادة أنهن يصلين في الجامع، وفي سقائفه، ويكثر الناس يوم الجمعة، فربما اتصلت صفوف الرجال بالنساء، وربما خالط بعض النساء الرجال. واتفق رأي القاضي وبعض الشيوخ على أن تجعل مقصورة في بعض السقائف منه للنساء، وتثبت للسترة بالآجر، ويصلي النساء فيها في أوقات الصلاة. فقام محتسب من طلبة العلم، وقال: لا يُحدَث في الجامع ما لم يكن فيه قديماً حتى يستشار أهل العلم... فأجاب أبو الحسن اللخمي رحمه الله:...وإذا كان الموضع الذي تصلي النساء فيه للرجال إليه حاجة –ولو لم يسبقه النساء– لصلى فيه الرجال لم يبن هناك شيء، ومنع النساء الإتيان، والرجال أحق به. ولو لم يضق على الرجال، ولم يحتاجوا لذلك الموضع، كان بناء سترةً بينهم وحاجزاً حسناً».

ويتبين من خلال الفتوى أن الحاجز وغيره لم يكن العادة، بل الاستثناء. أما اللخمي (ت٤٧٨هـ) فهو تقريباً آخر علماء القيروان قبل هجوم بني هلال الذي قضى على الحياة العلمية بالقيروان. واللخمي لا يحيل إلى الأقدمين في هذه المسألة، لأن تلك المسألة لم تكن موجودة عندهم. ولم نجد في القرون الثلاثة الأولى أي ذكر لهذا الحاجز، مما يؤكد أنه أمر مُحدّث.

حجج القائلين بوجوب فرض الحاجز:

١) المساجد تغيرت عما كان عليه الحال في زمن النبي r من حيث وجود الإضاءة الكثيرة الكاشفة، ومن حيث كثرة خروج النساء في هذا الزمن، ومن حيث قلة التزام كثير من الناس بأحكام الإسلام.

٢) كانت أم المؤمنين عائشة t إذا جاء إليها طلاب العلم ليسمعوا منها أمرت بالحجاب فضرب بينهم وبينها، وحدثتهم من وراء الحجاب.

٣) الحجاب بين الرجال والنساء معروف، وقد شرعه الله في القرآن، فقال في سورة الأحزاب (٥٣): {وإذا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ من وراء حجابٍ ذَلِكُمْ أطهرُ لقلوبكم وقلوبهن}.

ومع ذلك لم يجعل الرسول r هذا الحجاب في المسجد. فدل على أن المخالفة هنا مقصودة، وأن الحجاب المأمور به في القرآن لا يشمل المسجد. ويبقى أن نجعل للنساء باباً مستقلاً، وهو الوارد في السنة. لكن وضع الحاجز لم يأت به نص. فلا يجوز -أي في الأصل- منعه ولا يجوز

كذلك إيجابه. أما عن تغير أحوال الناس فقد كان في المدينة على عهد رسول الله r منافقين. وكان المسجد تأتيه الوفود من غير المسلمين، بل ومن النصارى كذلك. وكان في المدينة فُسّاق يؤذون النساء بالليل. وقد كانت الصحابيات رضوان الله عليهن يخصّهنّ الرسول r بدروس كذلك. فكن يأتين للمسجد لهذا الغرض، عدا الصلوات الخمسة والجمع. ومع ذلك لم يضع حاجزاً. وقد سيطر الفسقة على المدينة لفترة بعد أن قتلوا بعد حين.

فالقول بالإيجاب بدعة. وهذا يختلف عن القول بالجواز أو الاستحسان الشخصي. أما المصالح المرسلة فهي خلافية بين العلماء. ولا يكاد يقول بها بإطلاقها إلا المالكية. وقد شنع ابن حزم عليهم كثيراً بسببها. وعند الحنفية والحنابلة بعض الأمور يقال أنها شبيهة بالمصالح المرسلة، لكنهم لم يتوسعوا بها. وهذه النقطة هي من الخلافات المشهورة بين الشافعية والمالكية. نعم، هناك من حاول التوفيق بين المذهبين لكن في هذا بعض التكلف، والله أعلم. وإجمالاً فالخلاف على المصالح المرسلة لا ينكره أحد، وهي من المسائل الاجتهادية. ثم إن الإمام مالك (القائل بها) لم يقم بوضع حواجز في المساجد، فضلاً أن يوجب ذلك. وهذا غير مسألة المآذن ومكبرات الصوت، لأن هذه ليست إلزامية أصلاً. ولا نتعبد بها. ولا خلاف في صحة الصلاة في المسجد الذي ليس فيه مكبراً للصوت.

ومع ذلك فأنا لا أمنع الحاجز، بل أراه أحياناً حسناً لكني أمنع إيجابه. وهناك فرق بين الاستحسان الشخصي وبين التشريع أي جعله مستحباً أو واجباً. وقد نص الإمام الشافعي في كتابه "الأم" على أنه لا يجوز لأحد أن يشرّع بالاستحسان.

وبعض النسوة يعترضن عليه بأنهن لا يستطعن رؤية الخطيب وبالتالي يتسبب هذا بشرودهن أثناء الخطبة. هذا واشتراط رؤية المأموم للإمام أو آخر المأمومين قد قال به جمع من العلماء، فليراع هذا الخلاف. وهذا المطلب هو مقصدٌ شرعي، وهو من حكم مشروعية صلاة الجماعة، وهذا المقصد تحرم منه النساء بسبب هذا الحاجز. وعند انقطاع الصوت، تقع النساء في فوضى، فلا يعرفن ما الذي يفعلنه. وفي هذه الحالة يمكن مثلاً وضع تلفاز في مصلى النساء أو أن يتم

تخصيص الجزء الأيسر من المسجد للنساء، مع وضع حاجز في آخره وإزالة الحاجز من أوله (يعني من جهة الخطيب)، بحيث تتمكن النساء من رؤية الخطيب لو شئن. لكن هذا الأمور يندر مراعاتها.

ومن أدلة القائلين بوجوب الحاجز قولهم: «منع الاختلاط واجب، وما لا يتم الواجب به فهو واجب. والحاجز يمنع الاختلاط، ويؤدي نفس العمل الذي كان النبي r يحرص عليه». أقول: فهل غفل النبي r عن هذا الواجب؟ وهل غفل عنه الصحابة الكرام من بعده رغم سيطرة المنافقين على المدينة في وقت من الأوقات؟ ولِمَ لم يبين الله لنا هذا {وما كان ربك نسيا}؟ ثم ألا يسعنا ما وسِعَ رسول الله r وأصحابه؟ فالقاعدة التي ذكرها الإمام الشاطبي (مع التنبيه إلى أنه كان مالكياً يقول بالمصالح المرسلة) في "الاعتصام": إذا وجد المقتضي وعدم المانع ومع ذلك لم يفعله النبي r دل أن ذلك لا يشرع. أي أنه من البدع.

القراءة خلف الإمام

اختلف العلماء في القراءة خلف الإمام. فيرى بعض الكوفيين (منهم أبو حنيفة) إلى استحباب سكوت المؤتم سواء في صلاة الجهر أو السر، لكنهم لا يبطلون الصلاة بالقراءة. وقد نقل الترمذي عن عبد الله بن المبارك أنه قال: «أنا أقرأ خلف الإمام والناس يقرءون، إلا قوماً من الكوفيين». ويرى بعض العلماء مثل الشافعي في الجديد وابن حزم أن قراءة الفاتحة واجبة سواء في صلاة الجهر أو السر، وهو قول شاذ مخالف للإجماع لأن من كان قبلهم على هذا المذهب كالأوزاعي ومكحول يرون الاستحباب وليس الوجوب. ويرى جمهور العلماء أن ينصت المؤتم لقراءة الإمام في صلاة الجهر، وأن يقرأ الفاتحة في صلاة السر. وهو مذهب مالك وأحمد ومحمد بن الحسن والشافعي في القديم، وبذلك قال جمهور الصحابة والتابعين. قال الترمذي: «واختار أكثر أصحاب الحديث أن لا يقرأ الرجل إذا جهر الإمام بالقراءة».

وحجة الجمهور هو قوله تعالى: {وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} (٢٠٤) سورة الأعراف. وقد نقل الإمام أحمد (في رواية أبي داود) إجماع الناس على أنها نزلت في الصلاة (ولا يمنع هذا أن تشمل كذلك خطبة الجمعة)، ولم يخصصها شيء. فيكون معناها: وإذا قرأ الإمام القرآن جهراً فاستمعوا له وأنصتوا. والشافعية والظاهرية استثنوا من هذا سورة الفاتحة، كما سيأتي تفصيله. والمسألة فيها خلاف طويل، وقد ألف الناس فيها كتباً كثيرة، مع أن الأمر هين كما ستراه، على أني سأقتصر على أهم الأدلة للتخفيف.

أهم الأحاديث المرفوعة:

أخرج مالك في الموطأ –ومن طريقه أبو داود والترمذي والنسائي– عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن رسول الله r انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال: هل قرأ معي أحد منكم آنفاً؟ فقال رجل: نعم يا رسول الله. قال: «إني أقول مالي أُنازَعُ القرآن؟!».

قال (الزهري أو أبو هريرة): «فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله r فيما جهر فيه النبي r بالقراءة من الصلوات حين سمعوا ذلك من رسول الله r». وابن أكيمة ثقة، قال عنه أبو حاتم (على تعنته): «صحيح الحديث، حديثه مقبول». وهذا تصحيح لهذا الحديث، وحسبك بأبي حاتم. أما قول البيهقي والحميدي عنه: «مجهول»، فيقابله قول: يعقوب بن سفيان: «هو من مشاهير التابعين بالمدينة»، وذكره ابن حبان في "مشاهير علماء الأمصار". وقال عنه يحيى بن سعيد (على تشدده): «ثقة». وقال يحيى بن معين: «كفاك قول الزهري: "سمعت ابن أكيمة يحدث سعيد بن المسيب"». قال ابن عبد البر: «إصغاء سعيد بن المسيب إلى حديثه دليل على جلالته عندهم».

هذا لا يحمل إلا على قراءة السر. فإن جهر الرجل كان ذريعة لعلمه عليه الصلاة والسلام، ولم يكن مورد سؤاله عليه الصلاة والسلام، ولم يكن سؤاله عليه الصلاة والسلام إلا عن القراءة. وشيء آخر أنه روي أن القائل هو أبو هريرة نفسه، وأن الزهري أعاد قوله لمن لم يسمعه، فهو لا يناقض مذهب أبي هريرة. فقول أبي هريرة (في رواية أخرى): "اقرأ بها في نفسك يا فارسي"، أي اقرأ بها في السرية. قال شيخ الإسلام: «وقوله: "اقرأ بها في نفسك". مجمل. فإن أراد ما أراد غيره من القراءة في حال المخافتة أو سكوت الإمام، لم يكن ذلك مخالفاً لقول أولئك. يؤيد هذا أن أبا هريرة ممن روى قوله: "وإذا قرأ فأنصتوا" وروى قوله: "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"، وما زاد. وقال: "تجزئ فاتحة الكتاب، وإذا زاد فهو خير". ومعلوم أن هذا لم يتناول المأموم المستمع لقراءة الإمام، فإن هذا لا تكون الزيادة على الفاتحة خيراً له، بل الاستماع والإنصات خيراً له. فلا يجزم حينئذ بأنه أمره أن يقرأ حال استماعه لقراءة الإمام بلفظ مجمل». والثابت عن أبي هريرة قوله: «اقرأ خلف الإمام فيما يخافت به». فدل على أن مذهبه موافق للجمهور والحمد لله رب العالمين.

قال شيخ الإسلام تعليقاً على قول الزهري: «إن الزهري أعلم التابعين في زمنه بسنة رسول الله r. وهذه المسألة مما تتوفر الدواعي والهمم على نقل ما كان يفعل فيها خلف النبي r، ليس

ذلك مما ينفرد به الواحد والاثنان. فجزم الزهري بهذا، من أحسن الأدلة على أنهم تركوا القراءة خلفه حال الجهر بعدما كانوا يفعلونه. وهذا يؤيد ما تقدم ذكره ويوافق قوله: "وإذا قرأ فأنصتوا" ولم يستثن فاتحة ولا غيرها».

أخرج أحمد وغيره من طرق عن خالد الحذاء عن محمد بن أبي عائشة (ثقة) عن رجل من أصحاب النبي قال: قال النبي r: «لعلكم تقرءون والإمام يقرأ؟» مرتين أو ثلاثاً قالوا: يا رسول الله: إنا لنفعل. قال: «فلا تفعلوا إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب».

ورواه الحفاظ عن أيوب عن أبي قلابة مرسلاً. ورجح الدارقطني في العلل (٩ | ٦٥) هذه الرواية. وأخرجه أبو يعلى (٥ | ٨٧) من طريق عبيد الله بن عمرو الرقي عن أيوب عن أبي قلابة عن أنس. وهذا ضعفه البخاري في التاريخ (١ | ٢٠٧) وبين أبو حاتم في العلل (١ | ١٧٥) أنه وهم من عبيد. وكذلك ابن معين وأبو زرعة الدمشقي وابن عدي والدارقطني والبيهقي. أيوب وخالد ثقتان، لكن الثاني تغير حفظه بعدما قدم من الشام، والأول أحفظ منه، وهو الذي عهد إليه أبو قلابة بكتبه عندما مات. لكن روى أحمد في العلل ومعرفة الرجال (٢ | ٤١٨) والبخاري في التاريخ (١ | ٢٠٧) عن إسماعيل بن علية قال: قال خالد لأبي قلابة: من حدثك هذا الحديث؟ قال: «محمد بن أبي عائشة مولى لبني أمية، كان خرج مع آل مروان حيث أخرجوا من المدينة». قلت: نستنتج من هذا أن أبا قلابة كان يحدث بهذا الحديث مرسلاً فقط. فلما سأله خالد عمّن حدثه بهذا الحديث، أخبره بأنه محمد بن أبي عائشة، ولم يخبره ممن سمع ذلك محمد. فقدّر ذلك أنه سمعه من صحابي فروى ذلك على تلك الهيئة، وأبهم الصحابي لأنه تقدير فحسب. ولو صحت تلك الرواية لأخرجها البخاري في صحيحه، أو على الأقل علقها بصيغة الجزم. وهو الحريص على نصرة مذهبه في القراءة خلف الإمام، والرد على الأحناف. كيف لا وقد كتب كتاباً كاملاً عن هذا الموضوع؟ على أنه يمكن القول أن البخاري علم أن الرواية ليس فيها دلالة على القراءة خلف الإمام (كما أوضح ابن عبد البر) فتركها. وقد اختلف فيه عن خالد أيضاً فرواه بعض الرواة عنه مرسلاً مثل أيوب (راجع رواية هشيم عند ابن أبي شيبة)، ورجح هذا الدارقطني في المجلد الرابع (٣٧- أ) قال والمرسل أصح.

قال ابن عبد البر: «وأما حديث محمد بن عائشة، فإنما فيه إلا أن يقرأ أحدكم بأم القرآن في نفسه. ومعلوم أن القراءة في النفس ما لم يحرك بها اللسان، فليست بقراءة. وإنما هي حديث النفس بالذكر. وحديث النفس متجاوز عنه، لأنه ليس بعمل يؤاخذ عليه فيما نهى أن يعمله أو يؤدى عنه فرضا فيما أمر بعمله. وقال إسماعيل بن إسحاق القاضي: إن كانت قراءة الإمام بغير أم القرآن قراءة لمن خلفه، فينبغي أن تكون أم القرآن كذلك. وإن كانت لا تكون قراءة لمن خلفه، فقد نقصَ من خلف الإمام عما سنّ من القراءة للمصلين، وحُرِمَ من ثواب القراءة بغير أم الكتاب، ما لا يعلم مبلغه إلا الله عز وجل». والاستثناء في قوله "لا تفعلوا إلا بأم القرآن" أقصى ما يفيد إباحة القراءة لا وجوبها لأنه استثناء من النهي لا أمرٌ بالفعل.

أخرج أحمد وأبو داود والترمذي عن مكحول، عن محمود بن الربيع، عن عبادة بن الصامت t قال: صلى بنا رسول الله r صلاة الغداة، فثقلت عليه القراءة، فلما انصرف قال: «إني لأراكم تقرؤون وراء إمامكم»، قلنا: نعم والله يا رسول الله، إنا لنفعل هَذًّا، قال: «فلا تفعلوا إلا بأم القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها». وقد اختلف في هذا الحديث خلافاً كبيراً:

١- رواه محمد بن إسحاق (جيد) عن مكحول مرسلاً عن محمود بن الربيع (صحابي) عن عبادة بن الصامت به مرفوعاً. وهذا منقطع، ومراسيل مكحول ضعيفة.

٢- ورواه الوليد بن مسلم (من أحفظ الشاميين) عن مكحول عن محمود بن الربيع عن أبي نعيم عن عبادة بن الصامت به مرفوعاً. وهذا غلط كما بين الدارقطني والبيهقي.

٣- ورواه زيد بن واقد (من كبار أصحاب مكحول) عن مكحول وحرام بن حكيم عن نافع بن محمود بن الربيع (مجهول كما في التمهيد١١ | ٤٦) عن عبادة بن الصامت به مرفوعاً. نافع ليس له إلا هذا الحديث وقد أخطأ به، وقد بحثنا حاله بالتفصيل فراجعه.

٤- ورواه محمد بن الوليد الزبيدي (ثبت) والنعمان بن المنذر عن مكحول مرسلاً عن عبادة بن الصامت مرفوعاً. وهذا ظاهر الانقطاع.

٥- ورواه محمد بن راشد المكحولي عن مكحول به مقطوعاً عليه.

٦- ورواه رجاء بن حيوة عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت به موقوفاً عليه.

٧- وروى قوله: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» فقط: الزهريُّ عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت به مرفوعاً.

فالواضح أن مكحول قد اضطرب كثيراً في هذا الحديث ولم يحفظه، وليس هو ممن يقبل تعدد الأسانيد. وقد خالفه رجاء (وهو أحفظ منه باعترافه، وممن يروي باللفظ لا بالمعنى) فرواه موقوفاً على عبادة. كما خالفه جبل الحفظ الزهري فلم يذكر تلك القصة. واقتصر البخاري ومسلم على رواية الزهري، وليس فيها ذكرٌ لكون ذلك خلف الإمام. وبهذه العلل ضعفه عدد من المتقدمين مثل أحمد بن حنبل (في رواية الأثرم) والترمذي (في سننه) وابن معين (كما في إعلاء السنن ٤ | ١١٢) والطحاوي (كما في أحكام القرآن ١ | ٢٥١). قال الترمذي عقب إخراجه الحديث: «وروى هذا الحديث الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت عن النبي r قال: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"، وهذا أصح». قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٣ | ٢٨٦): «وهذا الحديث معلل عند أئمة الحديث بأمور كثيرة، ضعفه أحمد وغيره من الأئمة. وقد بسط الكلام على ضعفه في غير هذا الموضع، وبين أن الحديث الصحيح قول النبي r: "لا صلاة إلا بأم القرآن"، فهذا هو الذي أخرجاه في الصحيحين، ورواه الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة. وأما هذا الحديث فغلط فيه بعض الشاميين (يقصد مكحولاً)، وأصله أن عبادة كان يؤم ببيت المقدس، فقال هذا، فاشتبه عليهم المرفوع بالموقوف على عبادة».

آثار الصحابة الصحيحة المؤيدة لمذهب الجمهور:

أخرج مسلم في صحيحه (#٩٠٣) عن عطاء بن يسار أنه سأل زيد بن ثابت عن القراءة مع الإمام فقال: «لا قراءة مع الإمام في شيء». قال شيخ الإسلام: «ومعلوم أن زيد بن ثابت من أعلم الصحابة بالسنة، وهو عالم أهل المدينة. فلو كانت القراءة بالفاتحة أو غيرها حال الجهر مشروعة، لم يقل لا قراءة مع الإمام في شيء».

أخرج مالك في موطأه –ومن طريقه الترمذي، وصححه– عن وهب بن كيسان قال : سمعت جابر بن عبد الله يقول: «من صلى ركعة فلم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل، إلا أن يكون وراء الإمام». قال ابن تيمية: «وجابر آخر من مات من الصحابة بالمدينة، وهو من أعيان تلك الطبقة».

أخرج عبد الرزاق (٢|١٣٨) وابن أبي شيبة (١|٣٧٦) عن منصور عن أبي وائل (شقيق بن سلمة) قال: جاء رجل إلى عبد الله بن مسعود فقال: يا أبا عبد الرحمن، أقرأ خلف الإمام؟ قال: «أنصت للقرآن فإن في الصلاة شغلاً، ويكفيك ذاك الإمام». قال ابن تيمية: «فقول ابن مسعود هذا يبين أنه إنما نهاه عن القراءة خلف الإمام، لأجل الإنصات والاشتغال به، لم ينهه إذا لم يكن مستمعاً كما في صلاة السر وحال السكتات. فإن المأموم حينئذ لا يكون منصتا ولا مشتغلا بشيء. وهذا حجة على من خالف ابن مسعود من الكوفيين».

أخرج ابن أبي شيبة (١|٣٧٣) عن عبد الأعلى عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن أبي رافع أن: «علياً كان يقرأ في الظهر والعصر خلف الإمام في كل ركعة بأم القرآن وسورة». قلت: ذكر صلاتي السر ولم يذكر باقي الصلوات مما يدل على أنه لم يكن يقرأ فيهن.

أخرج ابن أبي شيبة (١ | ٣٧٣) عن أبي بشر (جعفر بن إياس اليشكري، وسماعه من مجاهد صحيفة) عن مجاهد قال: «سمعت عبد الله بن عمرو يقرأ خلف الإمام في صلاة الظهر من سورة مريم».

أخرج ابن أبي شيبة (١ | ٣٧٣) عن وكيع عن سفيان عن ابن ذكوان (سهيل، جيد) عن أبي صالح (ذكوان، أبو سهيل) عن أبي هريرة وعائشة قالا: «اقرأ خلف الإمام فيما يخافت به».

أخرج عبد الرزاق (٢ | ١٣٩) عن ابن جريج ثنا ابن شهاب عن سالم أن ابن عمر كان يقول: «ينصت للإمام فيما يجهر به في الصلاة، ولا يقرأ معه». وأخرج عن هشام بن حسان عن أنس بن سيرين قال: سألت ابن عمر أقرأ مع الإمام؟ فقال: «إنك لضخم البطن، تكفيك قراءة الإمام».

وأخرج مالك في موطأه عن نافع أن عبد الله بن عمر كان إذا سئل: هل يقرأ أحد خلف الإمام؟ قال: «إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام، وإذا صلى وحده فليقرأ». قال ابن تيمية: «وابن عمر من أعلم الناس بالسنة وأتبعهم لها. ولو كانت القراءة واجبة على المأموم، لكان هذا من العلم العام الذي بيّنه النبي r بياناً عاماً. ولو بين ذلك لهم، لكانوا يعملون به عملاً عاماً، ولكان ذلك في الصحابة لم يخف مثل هذا الواجب على ابن عمر حتى يتركه مع كونه واجبا عام الوجوب على عامة المصلين قد بين بياناً عاماً، بخلاف ما يكون مستحباً فإن هذا قد يخفى».

روى ابن وهب وابن مهدي وحماد بن خالد عن معاوية بن صالح قال: حدثني أبو الزاهرية قال: حدثني كثير بن مرة الحضرمي، عن أبي الدرداء (فقيه الشام) سمعه يقول: سئل رسول الله (r): أفي كل صلاة قراءة؟ قال: «نعم». قال رجل من الأنصار: «وَجَبَتْ هذه». قال كثير: فالتفت إلي أبو الدرداء وقال: «ما أرى الإمام إذا أم القوم إلا قد كفاهم». وهذا إسناد جيد. وفي الباب قول علي: «من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة»، وفي تصحيحه خلاف.

آثار الصحابة الصحيحة التي احتجوا بها على مذهب الجمهور:

أخرج ابن أبي شيبة (١ | ٣٧٥) عن وكيع عن إسماعيل بن أبي خالد عن العَيْزار بن حُرَيث العبدي (كوفي) عن ابن عباس قال: «اقرأ خلف الإمام بفاتحة الكتاب». قلت: قد يكون هذا في صلاة السر.

أخرج ابن أبي شيبة (١ | ٣٧٥) عن وكيع عن ابن عون عن رجاء بن حيوة عن محمود بن الربيع قال: صليت صلاة وإلى جنبي عبادة بن الصامت، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له: «يا أبا الوليد، ألم أسمعك تقرأ بفاتحة الكتاب؟». قال: «أجل، إنه لا صلاة إلا بها». قلت: وهذا الأثر ليس فيه ذكر صلاة الجهر.

أما الأثر عن عمر فلا يصح لأن جواب التيمي ضعيف تكلم فيه إمام الكوفة ابن نمير. ولو صح لما قال ابن عمر لمن يقرأ خلف الإمام: إنك لضخم البطن! وأما الأثر عن أُبي فهو محمول كذلك على قراءة السر لو صح، ولا يصح: أبو جعفر الرازي ضعيف.

نقاش الجمهور للمخالفين

قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (١٨|٢٠) بعد ذكر الخلاف بين البخاري ومسلم: «وقد يكون الصواب مع مسلم. وهذا أكثر مثل قوله في حديث أبي موسى: "إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا" فإن هذه الزيادة صححها مسلم وقبله أحمد بن حنبل وغيره وضعفها البخاري. وهذه الزيادة مطابقة للقرآن فلو لم يرد بها حديث صحيح لوجب العمل بالقرآن فإن في قوله: {وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون} أجمع الناس على أنها نزلت في الصلاة، وأن القراءة في الصلاة مرادة من هذا النص (وقد سبقه أحمد بنقل هذا الإجماع). ولهذا كان أعدل الأقوال في القراءة خلف الإمام أن المأموم إذا سمع قراءة الإمام يستمع لها وينصت لا يقرأ بالفاتحة ولا غيرها. وإذا لم يسمع قراءته بها يقرأ الفاتحة وما زاد. وهذا قول جمهور السلف والخلف. وهو مذهب مالك وأصحابه وأحمد بن حنبل وجمهور أصحابه. وهو أحد قولي الشافعي. واختاره طائفة من محققي أصحابه. وهو قول محمد بن الحسن وغيره من أصحاب أبي حنيفة. وأما قول طائفة من أهل العلم كأبي حنيفة وأبي يوسف: أنه لا يقرأ خلف الإمام لا بالفاتحة ولا غيرها لا في السر ولا في الجهر، فهذا يقابله قول من أوجب قراءة الفاتحة ولو كان يسمع قراءة الإمام كالقول الآخر للشافعي وهو الجديد. وهو قول البخاري وابن حزم وغيرهما. وفيها قول ثالث: أنه يستحب القراءة بالفاتحة إذا سمع قراءة الإمام وهذا مروي عن الليث والأوزاعي وهو اختيار جدي أبي البركات. ولكن أظهر الأقوال قول الجمهور، لأن الكتاب والسنة يدلان على وجوب الإنصات على المأموم إذا سمع قراءة الإمام. وقد تنازعوا فيما إذا قرأ المأموم وهو يسمع قراءة الإمام: هل تبطل صلاته؟ على قولين، وقد ذكرهما أبو عبد الله بن حامد على وجهين في مذهب أحمد. وقد أجمعوا على أنه فيما زاد على الفاتحة كونه مستمعا لقراءة إمامه، خير من أن يقرأ معه. فعُلِمَ أن المستمع يحصل له أفضل مما يحصل للقارئ مع الإمام. وعلى هذا فاستماعه لقراءة إمامه بالفاتحة يحصل له به مقصود القراءة وزيادة تغني عن القراءة معه التي نهي عنها. وهذا خلاف إذا لم يسمع، فإن كونه تالياً لكتاب الله يثاب بكل حرف عشر حسنات خيراً من كونه ساكتاً بلا فائدة، بل يكون عرضة للوسواس وحديث النفس الذي لا ثواب فيه. فقراءة يثاب عليها خيراً من حديث نفس لا ثواب عليه. وبسط هذا له موضع آخر».

أي احتج ابن تيمية على أبي حنيفة بعدم وجود مسوغ للإنصات في السرية، فالآية ليست حجة لهم. وأن يقرأ في صلاة السر خير له من أن يبقى صامتاً. أما مذهب ابن حزم وبعض الشافعية في إبطال صلاة من لا يقرأ الفاتحة خلف الإمام في صلاة الجهر، فيرد عليهم بأن هذا قول محدث خلاف الإجماع الذي حكاه إسحاق بن راهويه وغيره من العلماء. قال أحمد بن حنبل (وهو من هو في سعة اطلاعه وتشدده في الإجماع): «ما سمعنا أحداً من أهل الإسلام يقول: إن الإمام إذا جهر بالقراءة لا تجزئ صلاة من خلفه إذا لم يقرأ». وقال: «هذا النبي r وأصحابه والتابعون، وهذا مالك في أهل الحجاز، وهذا الثوري في أهل العراق، وهذا الأوزاعي في أهل الشام، وهذا الليث في أهل مصر، ما قالوا لرجل صلى خلف الإمام وقرأ إمامه ولم يقرأ هو: صلاته باطلة». وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الإمام أحمد ذكر إجماع الناس على أنها لا تجب في صلاة الجهر».

وأول من خالف هذا الإ جماع هو ابن المديني (وهو ليس من الفقهاء) ثم لحقه البخاري وبعض الظاهرية مثل ابن خزيمة وابن حزم وبعض غلاة الشافعية المتأخرين. قال الحافظ ابن رجب في فتح الباري، ما مختصره: «من أدرك الركوع مع الإمام فقد أدرك الركعة، وإن فاته معه القيام وقراءة الفاتحة. وهذا قول جمهور العلماء، وقد حكاه إسحاق بن راهويه وغيره إجماعاً من العلماء. وذكر الإمام أحمد في رواية أبي طالب أنه لم يخالف في ذلك أحد من أهل الإسلام. هذا مع كثرة اطلاعه وشدة ورعه في العلم وتحريه... وذهبت طائفة إلى أنه لا يدرك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام، لأنه فاته مع الإمام القيام وقراءة الفاتحة. وإلى هذا المذهب ذهب البخاري في "كتاب القراءة خلف الإمام"، وذكر فيه عن شيخه علي بن المديني... وقد وافقه على قوله هذا، وأن من أدرك الركوع لا يدرك به الركعة، قليل من المتأخرين من أهل الحديث، منهم: ابن خزيمة وغيره من الظاهرية وغيرهم... وهذا شذوذٌ عن أهل العلم ومخالفةٌ لجماعتهم... فتبين أن قول هؤلاء مُحدَثٌ لا سلف لهم به... فقول القائل: "لم يصرحوا بالاعتداد بتلك الركعة"

هو من التعنت والتشكيك في الواضحات، ومثل هذا إنما يحمل عليه الشذوذ عن جماعة العلماء، والانفراد عنهم بالمقالات المنكرة عندهم». إلى أن قال بعد بحث طويل: «وكان الحامل للبخاري على ما فعله: شدة إنكاره على فقهاء الكوفيين أن سورة الفاتحة تصح الصلاة بدونها في حق كل أحدٍ. فبالغ في الرد عليهم ومخالفتهم، حتى التزم ما التزمه مما شذ فيه عن العلماء، واتبع فيه شيخه ابن المديني. ولم يكن ابن المديني من فقهاء أهل الحديث، وإنما كان بارعا في العلل والأسانيد».

واحتج الجمهور بأن جمهور العلماء متفقون على أن الإمام إذا لم يقرأ وقرأ من خلفه، لم ينفعهم قراءتهم. فدل على أن قراءة الإمام هي التي تراعى، وأن قراءته: قراءة لمن خلفه. قال ابن عبد البر في الاستذكار (٤ | ٢٤٣): «وجمهور العلماء مجمعون على أن الإمام إذا لم يقرأ، وقرأ مَن خلفه لم تنفعهم قراءتهم». واحتجوا كثيراً باتفاق العلماء على أن المؤتم إذا أدرك الصلاة والإمام راكع، أن صلاته صحيحة وأنه أدرك الركعة، مع أنه لم يقرأ بها. فدل على أن قراءة الإمام تكون قراءة له. وفي الاستذكار (٥ | ٦٧): «وأجمعوا أن إدراك الركعة بإدراك الركوع مع الإمام». وقال الطحاوي (١ | ٢١٨): «رأيناهم جميعا لا يختلفون في الرَّجُلِ، يأتي الإمامَ، وهو راكعٌ أنه يُكَبِّرُ ويركع معه، ويَعتدُّ تلك الركعة، وإن لم يقرأ فيها شيئاً».

واحتج الجمهور بأن الإمام يجهر ليُسمع المأمومين —ولذلك يؤمنون على قراءته—، فإذا انشغل المأمومون بالفاتحة فما الفائدة من جهر الإمام؟ فيكون الإمام كأنه مأمور بأن يقرأ على قوم لا يستمعون إليه. ثم لو كانت القراءة في الجهر واجبة على المأموم لَلَزِمَ أحد أمرين: إما أن يقرأ مع الإمام، أو أنه يجب على الإمام السكوت حتى يقرأ المأموم الفاتحة. والأول منهي عنه بنص القرآن، والثاني لم يقل به أحد، وحديث "السكتتين" في الصلاة لا يصح. فإن قيل: أن وجوب القراءة قد استفيد بحديث "لا صلاة لمن يقرأ بفاتحة الكتاب" فيخصص الآية، قيل عمومه مخصوص بمن أدرك الإمام راكعا لحديث أبي بكرة، و الآية عامة في وجوب الإنصات في الصلاة

و عمومها محفوظ. ولا شك أن العموم المحفوظ مقدم على العام الذي دخله التخصيص، كما هو مقرر في أصول الفقه. قال الألباني في ضعيفته (٢|٤١٩): «وليس هناك حديث صريح صحيح لم يدخله التخصيص يوجب القراءة في الجهرية».

قال شيخ الإسلام: «وهذا قول الجمهور: كمالك وأحمد وغيرهم من فقهاء الأمصار وفقهاء الآثار. وعليه يدل عمل أكثر الصحابة وتتفق عليه أكثر الأحاديث». فقد أثبت أن هذا قول جمهور الفقهاء من أتباع التابعين من طبقة مالك فما بعده، وأنه قول أكثر الصحابة. وكل ذلك لا يعارض قول البخاري «وقال الحسن وسعيد بن جبير وميمون بن مهران وما لا أحصى من التابعين وأهل العلم: "إنه يقرأ خلف الإمام وإن جهر". حدثنا صدقة، قال: أخبرنا عبد الله بن رجاء، عن عبد الله بن عثمان بن خيثم، قال: قلت لسعيد بن جبير: أقرأ خلف الإمام؟ قال: نعم، وإن سمعت قراءته. إنهم قد أحدثوا ما لم يكونوا يصنعونه. إن السلف كان إذا أم أحدهم الناس كبر ثم أنصت حتى يظن أن من خلفه قد قرأ فاتحة الكتاب ثم قرأ وأنصتوا» فإن غاية ما يقال من هذا أن عددا كبيراً من التابعين قد قال بهذا المذهب، وليس فيه أنه قول جمهورهم. لكن كلام تلميذه الترمذي كان صريحاً جداً: «واختار أكثر أصحاب الحديث أن لا يقرأ الرجل إذا جهر الإمام بالقراءة». وفي مصنف ابن أبي شيبة: حدثنا هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير قال: سألته عن القراءة خلف الإمام قال: «ليس خلف الإمام قراءة». وهذا يعارض ما تقدم عن سعيد. مع أن هؤلاء الذين ينقل عنهم البخاري من التابعين لا يقولون بإبطال صلاة من لم يقرأ خلف الإمام في صلاة الجهر.

فالخلاصة أن الذي يقتضيه القرآن والحديث والأثر والقياس والنظر أن المؤتم يقرأ الفاتحة وما تيسر من القرآن في صلاة السر، ولا يقرأ إذا جهر الإمام لا الفاتحة ولا غيرها. وهو قول جماهير السلف والخلف.

حوار هادئ بين هزاع وأحمد حول إثبات رؤية الهلال

قال هزاع: كيف ومتى تراقب هلال رمضان؟

قال أحمد: الهلال يراقب مباشرة بعد غروب الشمس. وفي أول يوم من الشهر الجديد يبقى الهلال إلى ٤٠ دقيقة ثم يغرب. فإن لم تره إلى ٤٠ دقيقة، فلا داعي للبقاء أكثر. الهلال إن كان عن يمين الشمس فهو هلال آخر الشهر. وإذا كان الهلال عن يسار الشمس فهو هلال الشهر الجديد. الهلال دائماً يكون ظهره إلى الشمس. بالنسبة لعلو الهلال عن الأفق: تخيل بيدك رمح طوله يساوي طولك + شبر أو شبرين، فإذا مددت يدك ممسكا بالرمح، فيكون علو الهلال علو رأس الرمح الذي أمامك. بعد الهلال عن الشمس: تقريبا ثلاثة أشبار على يسار الشمس. نعم يبدو الهلال دقيقاً رفيعاً، لكنك إن رأيت الهلال حقيقة تجزم أنه الهلال، وإن رأيت شيئاً فشككت به، فليس ذلك بهلال. وهذه معلومات تقريبية مساعدة، ذكرت فيها المسافة بالأشبار وما شابه ذلك تبسيطاً، وإلا فالأصل أن يذكر كل ذلك بالدرجة.

هزاع: هل هناك تفاصيل أخرى؟

أحمد: توجد بعض الحقائق المتفق عليها مثل:

لكي يمكن رؤية الهلال لا بد أن يتجاوز نقطة الاقتران ليصنع زاوية مع الشمس تكفي لرؤيته أي أن عمره لا بد أن يصل إلى مقدار معين وكذلك مكثه لا بد أن يستغرق فترة معينة بعد غروب الشمس. وعمر الهلال اللازم ومكثه يختلفان باختلاف المعيار المستخدم.

تبدأ رؤية الهلال من المكان الذي تتحقق فيه شروط الرؤية على سطح الأرض. وهذا المكان يختلف من شهر لآخر. والأماكن التي تقع غرب ذلك المكان مباشرة، تكون رؤية الهلال فيها أوضح في نفس الظروف الجوية، لأن الغروب يحل بها لاحقاً، فيتحرك القمر، فتزداد الزاوية بين الشمس والقمر، مما يجعل الهلال يتكون بشكل أكبر، فتصبح رؤيته أسهل.

عندما يرى هلال آخر الشهر من الشرق عند شروق الشمس، فإنه من شبه المستحيل أن يرى هلال أول الشهر الذي يليه في نفس اليوم من جهة الغرب، لأنه لا بد أن يغيب يوم على الأقل.

يمكن رؤيته عندما يتجاوز القمر نقطة اقترانه بالشمس بزاوية تكفي لرؤيته. ومقدار هذه الزاوية ليست قيمة محددة بشكل مطلق لكل الشهور. ولكن يمكن القول أن هناك زاوية يمكن اعتبارها حد أدنى لإمكانية رؤيته. لم يسجل أن الهلال قد شوهد وهو على زاوية أقل منها وهي حد دانجون (٧ درجات).

هزاع: أنتم تخالفون أمر النبي r «صوموا لرؤيته»، وتثبتون الرؤية بالحساب.

أحمد: لا يا أخي، نحن لا نثبت الرؤية بالحساب بل بالرؤية بالعين المجردة، وإنما إذا كانت الحسابات الفلكية العلمية تثبت بشكل قطعي استحالة رؤية الهلال، كان ذلك دليلاً على خطأ مدعي الرؤية. وقد علّل هذا الفقيه الشافعي تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ) فقال: «لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان. والظني لا يعارض القطعي، فضلاً عن أن يقدم عليه». فهذا من باب قبول الشهادة فحسب. فذكر هذا الحديث أجنبي عن المسألة، لأننا موافقون على أن الصيام للرؤية لا للحساب. لكن الرؤية هنا هي الرؤية الصحيحة الصادقة. فاعتراضنا هو الشهادة لا على أصل أن الصيام للرؤية لا بالحساب.

هزاع: هل يجوز للقاضي أن يرد شهادة رجل مسلم؟

أحمد: نعم، من شأن القاضي أن ينظر في شهادة الشاهد عنده، في أي قضية من القضايا. فإن رأي الحس أو العيان يكذبها، ردها ولا كرامة. وقد تعرض فقهاء السلف لهذه القضية. ففي تبصرة الحكام لابن فرحون اليعمري: «قال أصحابنا: إذا شهد شاهدان في الصَّحْوِ في المِصر الكبير على هلال رمضان ولم يَرَهُ غيرُهما، قال سَحْنونٌ: هما شاهِدا سوءٍ، فإذا قُبِلا فعُدّ ثلاثون يوماً ولم يُرَ الهلالُ والسّماء مُصْحِيَةٌ، قال مالكٌ: هما شاهِدا سوءٍ، لأنّ ذلك قرينةٌ ظاهرةٌ في كذِبهما». قال السبكي في فتاواه (١ | ٢١٩): «والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكنا حساً وعقلاً وشرعاً. فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الإمكان، استحال القول شرعاً، لاستحالة المشهود به. والشرع لا يأتي بالمستحيلات. أما شهادة الشهود، فتُحمل على الوهم أو الغلط أو الكذب».

هزاع: فهلا أعطيتني ولو مثالاً واحداً في التاريخ على رد قاضي مسلم لشهادة من رأى الهلال؟

أحمد: جاء في رحلة ابن جبير: أنه لما كان ليلة التاسع والعشرين من ذي القعدة (سنة ٥٧٨هـ)، حيث انتظار هلال ذي الحجة، فكان طائفة من الحجاج المغاربة والمصريين يريدون أن يكون الوقوف على جبل عرفات يوم جمعة، لما لهذا اليوم من بركة واسعة، فادعوا أنهم شاهدوا هلال ذي الحجة في التاسع والعشرين من ذي القعدة، غير أن قاضي مكة ردهم قائلا: «يا للعجب! لو أن أحدهم يشهد برؤيته الشمس تحت الغيم الكثيف لما قبلته. فكيف برؤية هلال هو ابن تسع وعشرين ليلة؟!». وهذه الحادثة حدثت أيام صلاح الدين الأيوبي.

هزاع: وهل من الممكن أصلاً حساب وقت ظهور الهلال؟

أحمد: نعم، وبنص القرآن. قال الله تعالى: {وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٩) لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} (٤٠) سورة يس. ويعني التقدير والمنازل الدقةَ الفائقة التي لا تتخلف. وإذا كانت المنازل مقدرة

بدقة فمن الممكن أن يتتبعها الإنسان ويحسبها بقدر ما يستطيع من الدقة. فهذا دليلٌ على أن القمر يمشي في مسار ثابت. وهو ممكن حسابه بدليل قوله عز وجل: {فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ} (٩٦) سورة الأنعام. وقوله كذلك: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} (٥) سورة يونس. ثم جعل القمر دليلاً على المواقيت: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ...} (١٨٩) سورة البقرة.

هزاع: لا ينبغ أن يختلف مسلمان على أن القمر يسبح في فلك ثابت لا يحيد عنه، وأن هذا يمكن حسابه. لكن أين الدليل على أن حسابات الفلكيين صحيحة ونحن نجد بينهم اختلافات؟

أحمد: من كان عنده شك في صحة حسابات الفلكيين فليسأل أهل المراصد كلهم —المسلمين قبل الكفار—، فإنهم متوافقون على ساعة ولادة الهلال وعمره، وكذلك متفقون على أن الهلال لسويعات قليلة تستحيل رؤيته. لكن قد يختلفوا في تحديد أقل عمر يرى معه الهلال الجديد. فإذا اتفقوا على استحالة رؤيته كان ذلك حجة قاطعة ترد بها شهادة مدعي الرؤية، لأن اليقين مقدمٌ على الظن. فإن كان بينهم خلاف معتبر على إمكانية رؤية الهلال، أخذنا بالرؤية.

هزاع: ما معنى ولادة القمر فلكياً؟

أحمد: أشكرك يا أخي على سؤالك. فإن أكثر الخلاف يأتي ممن يتكلم في المسألة وهو لا يفهمها ويستكبر أن يسأل عما يشكل عليه. وصدق من قال: لو سكت من لا يعلم، لذهب الخِلاف. هناك الولادة الحسابية وتعريفها خروج الهلال ولو بلحظة عن خط تتابع الأرض–القمر–الشمس. والكل مجمعون بأنه من المستحيل العملي والعلمي رؤية الهلال في هذه اللحظة. هذا لا خلاف فيه البتة. وهناك الولادة بمعنى (الوجود والمشاهدة) فيمكن باستخدام المعدات المتطورة رؤية الهلال قبل ظهوره بساعات حسب تطور العلم والآلات. ويجب أن تمضي فترة

تقدر بالساعات حتى يمكن للهلال أن يُرى. طبعاً ليست إمكانية الرؤية متعلقة بعمر الهلال فحسب، بل بعوامل كثيرة أخرى مثل زاوية الهلال عن الأفق وعوامل الجو.

هزاع: ما هي تلك العوامل؟

أحمد: بعض هذه العوامل قد يختلف العلماء في تفاصيلها. وأهمها:

١- عمر الهلال (لا يمكن رؤيته بالعين المجردة لأقل من ١٥,٥ ساعات، وغالباً ١٨ ساعة).

٢- البعد الزاوي بين القمر و الشمس عند غروبها (على الأقل ٨ درجات).

٣- ارتفاع القمر عن الأفق الغربي وقت غروب الشمس (لا يمكن رؤيته لأقل من ٥ درجات). وإذا كان قد غرب قبل غروب الشمس، فحتماً لن تتمكن من رؤيته.

انظر هذا الموقع: http://aa.usno.navy.mil/faq/docs/islamic.html

هزاع: ومتى يبدأ اليوم الشرعي؟

أحمد: اليوم الشرعي يبدأ من غروب الشمس ولكن الفيصل هو إدراك جزء من الليل قبل حلول الفجر. أما الشهر القمري فيبدأ عندما يبدأ القمر بتخلفه عن الشمس. فإذا بدأ القمر تأخره عن الشمس في ساعات النهار لا يلاحظ ولا يشاهد، وفي هذه الحالة سيظهر القمر بعد الغروب أكثر وضوحاً. والشرع لا يعتبر أجزاء اليوم.

هزاع: ما الفرق بين ولادة الهلال وإمكانية الرؤية؟

أحمد: الفلكيون الخلص قد اتفقوا على أن الاقتران: هو اجتماع وتراصف الأرض والشمس والقمر في خط واحد، بحيث يكون القمر بين الشمس والأرض. مما يحجب ضوء الشمس عن القمر كلية، مسبباً اختفاءه. والبعض يسمي هذه بالولادة. ويدقق البعض منهم فيقول: إن ميلاد الهلال هو خروج القمر من الاقتران، أو خروجه من المحاق. أي بحيث تكون الشمس أمامه من جهة الغرب، والقمر خلفها من جهة الشرق، فيظهر بالولادة نور الشمس على جزء من القمر. ولا يخفى عليك أن زمن الاقتران لا يتجاوز الدقيقتين.

وأما إمكان الرؤية : هو حصولها بالقدرة البصرية على رؤية الهلال بعد ولادته. وهذا يتحقق بعد ساعات عديدة من ولادة الهلال.

هزاع: هل العلماء متفقون على حساب هذه الأمور بدقة؟

أحمد: أجمع علماء الفلك على أن ولادة الهلال تتم في وقت محدد بالدقيقة إن لم يكن بالثانية. وعلماء الفلك قاطبة لا يختلفون في ذلك التحديد إلا إذا اختلف علماء الرياضيات في نتيجة جمع عشرين مع خمسة عشر أو نحو ذلك من النتائج القطعية. وإنما الاختلاف بين الفلكيين في مسألة إمكان رؤية الهلال بعد اتفاقهم على وقت ولادته.

هزاع: لكن سمعت من بعض الفقهاء أنه حتى ولادة الهلال ظنية؟

أحمد: إذا كان المنازع لا يزال في منازعته في أن ولادة الهلال ظنية لا قطعية فعليه أن يأتي بقول واحد من علماء الفلك يقول بظنية الولادة لا قطعيتها. أما أن تُحشر لنا نصوص من أقوال فقهائنا من المذاهب الأربعة فهم علماء شريعة وليسوا علماء فلك. فهل يصح أن ننتقد مسألة طبية في الجراحة مثلا أو مسألة هندسية من النظريات الهندسية ثم نأتي بأقوال الفقهاء على انتقاد هذه المسائل العلمية من طب أو هندسة أو فلك أو نحو ذلك؟

هزاع: لكننا نلاحظ اختلاف التقاويم عن بعضها البعض، مما يدل على تناقض الفلكيين. ومن المعروف أن هذه التقاويم تختلف بين بعضها وبعض، فمنها ما يجعل شعبان (٢٩) يومًا، ومنها ما يجعله (٣٠)، وكذلك رمضان، وذو القعدة وغيرها. فهذا دليلٌ على أنها لا تقوم على علم يقيني. لأن اليقين لا يعارض بعضه بعضاً.

أحمد: هذا صحيحٌ بلا ريب، ولكن ليس هذا هو الحساب العلمي الفلكي الذي نعنيه. علم الفلك الحديث يقوم على المشاهدة بوساطة الأجهزة وعلى الحساب الرياضي القطعي. ومن الخطأ الشائع لدى كثير من علماء الدين في هذا العصر، اعتقاد أن الحساب الفلكي هو حساب أصحاب التقاويم، أو النتائج، التي تطبعُ وتوزع على الناس، وفيها مواقيت الصلاة، وبدايات الشهور القمرية ونهايتها. وينسب هذا التقويم إلى زيد، وذاك إلى عَمْرٍو من الناس، الذين يعتمد معظمهم على كتب قديمة ينقلون منها تلك المواقيت، ويصفونها في تقويماتهم.

إن الذي نعنيه هو ما يقرره علم الفلك الحديث، القائم على المشاهدة والتجربة، والذي غدا يملك من الإمكانات العلمية والعملية "التكنولوجية" ما جعله يصل بالإنسان إلى سطح القمر، ويبعث بمراكز فضائية إلى الكواكب الأكثر بعدًا، وغدت نسبة احتمال الخطأ في واحداً إلى مئة ألف في الثانية. وأصبح من أسهل الأمور عليه أن يخبرنا عن ميلاد الهلال فلكياً بالدقيقة والثانية، لو أردنا.

هزاع: هل يمكن أن تعطينا دليلاً حسياً يثبت قطعية هذه الحسابات؟

أحمد: خذ الحسابات الفلكية للكسوف والخسوف، منذ خمسين سنة حتى هذا اليوم. هل تجد مرة خالفت الواقع؟

هزاع: ما بلغني أنهم أخطؤا في حسابات الكسوف والخسوف أبداً. ولو حصل ذلك لاشتهر. لكن ما علاقة هذا برؤية الهلال؟

أحمد: حسابات الكسوف والخسوف دقيقة للغاية، ويتم حسابها بالثانية. وفي النهاية تطابق الواقع بدقة مذهلة. وخسوف الشمس يحصل تماماً عند لحظة الاقتران. فهذا يدل بالضرورة أن حسابات الفلكيين لولادة الهلال هي غاية في الدقة. وأنت بالتأكيد تعتمد في أوقات صلاتك على الحسابات الفلكية. وهي قائمة على نفس المعادلات التي تستعمل لحساب حركة الشمس والقمر من أجل معرفة رؤية الهلال. فأي تناقض أكبر من أن تأخذ بها هنا، وترفضها هناك؟

هزاع: لو قال الفلكيون لم يولد القمر، ورآه العدول الثقات، فهل نكذب الحس —وهو الرؤية— ؟

أحمد: نعم تعبدنا الله تعالى برؤية الهلال، ونحن نبحث عمن رآه حقيقة. فالحساب آلة للتثبت من صحة الرؤية، وليس بديلاً عنها. فكلام الفلكيين مُقدَّمٌ على رؤية منفرد عامي ليس من أهل الاختصاص ما دام الحساب يقضي بالاستحالة، والمراصد تنفي وجود الهلال، وأهل الاختصاص خرجوا و لم يروا شيئاً. إذا جاءك رجل وقال لك لقد رأيت الشمس تغرب الساعة ٣ بعد الظهر (وأنت تعلم أن وقت الغروب الرابعة والنصف)، فهل تصدقه حتى لو كان ثقة؟ أم تبحث عن سبب الخطأ في توهمه الرؤية، وتكون على يقين بأنك ستكشف الخطأ؟

هزاع: بل أحمله على الخطأ متعمداً أم غير متعمد.

أحمد: فإن كنت تقر بمبدأ رد شهادة العدل في الرؤية إن خالفت المعقول، فلم لا تقبل برد الشهادة إن خالفت الحساب الفلكي القطعي؟

هزاع: لأن النبي r قال: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ: لا نكتب ولا نحسب».

أحمد: فلماذا تكتب طالما أنت من أمة أميّة لا تكتب؟!

هزاع: لأن الكتابة حلالٌ بالإجماع.

أحمد: بالضبط. والحديث إما أن يكون خبراً أو إنشاءً. أما كونه خبراً فبيّنٌ لا خلاف فيه، وهو الظاهر من قوله r. وأما كونه إنشاءً، فهو خروج عن الظاهر، فلم هو؟ ثم إن الأوجه المختلفة لإعراب جملة "لا نكتب ولا نحسب" لا تساعد على هذا، وهي كلها لا تصلح للإنشاء، وأعني بها الخبرية والصفة والحالية. فإن من شرط هذه الثلاثة أن تكون خبرية لفظا ومعنى، كما هو معروف في كتب النحو.

ولا يقبل الحديث إلا معنيين: إما أن يكون الحديث إنشاءً ونهياً عن الكتابة والحساب (فينبغي بذلك ذكر الحديث في باب فضائل الأميّة!!)، وإما أن يكون الحديث إخباراً عن واقع في الزمن الذي قيل به الحديث. ولا ثالث بينهما.

فليزم على التفسير الأول: القول بتحريم الكتابة والحساب، وهما عمدة العلوم العقلية اليوم. وما علمت أحداً من العلماء أصلاً فهمه كذلك. وهل سمعت في أحد الكتب "باب فضل الجهل والأميّة"؟ أو "باب تحريم الكتابة والحساب"؟!

فإن لم يكن نهياً فهو إذاً إخبار عن واقع في ذلك العصر. فإن اليهود يعملون بالتقويم القمري كذلك وليس الشمسي. وكانت لهم طريقة في الحساب الفلكي تعتمد على حساب المطلع الفلكي للقمر. وكان العرب آنذاك أمةٌ أمية لا يعرفون الكتابة ولا الحساب. فمن الطبيعي أن

يرفض رسول الله r عرض اليهود بحساب مطالع الشهور. هذا عدا أن تلك الحسابات لم تكن صحيحة أصلاً.

هزاع: وما دخل اليهود في المسألة؟

أحمد: قد فرض الصيام في السنة الثانية للهجرة، وكان من بين سكان المدينة آنذاك ثلاث قبائل يهودية. وكان أولئك اليهود يعملون بالتقويم العبري، وهو يقوم على التقويم القمري لكنه يخضع لعمليات دقيقة من التعديل والزيادة والنقص حتى يتوافق مع التقويم الشمسي. وهذه العمليات تعلمها كهنة المعبد أيام السبي البابلي. وبما أن اليهود كانوا يسمون غيرهم بـ"الأميين" فيجوز أن نفهم قوله r: "نحن أمة أمية..." بأنه يعني أننا لسنا يهودا، لهذا لا نتبع تقويمهم لعدم ارتباطه بالتقويم القمري بشكل خالص. أما قوله "لا نحسب" فيعني أن الحساب القمري الخالص لا يقوم على تلك الوسائل الحسابية المعقدة لتثبيت عدد أيام الأشهر بحسب السنوات، بل يقوم على الولادة المجردة للهلال. وهذا ما تبينه إشارته r بأصابع يديه الشريفتين إلى أن الشهر يمكن أن يكون ثلاثين يوما ويمكن أن يكون تسعة وعشرين يوما، لا بحسب التثبيت المسبق بحسب السنة، بل بحسب هذه الظاهرة الفلكية وحسب.

هزاع: فأي شرف في أن تخطو الأمة خطو غيرها وتترك ميراث نبيها r والشرف الذي أعطاها؟

أحمد: ليست الأمية صفة تشريف لسائر الأمة (بل هي تشريف خاص بالنبي r)، ولا هي صفة ملازمة للأمة إلى يوم القيامة. وقد جاء النبي الأمي r ليخرج الأمة من الأمية، وهذا ما حصل فعلا. قال الله تعالى: {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ} (٢) سورة الجمعة. والواقع يشهد أن هذه الأمة خرجت من الجهل إلى العلم بفضل توجيه هذا الدين، وإن الإسلام دخلت فيه أمم ليست أمية. وإن هذا الوصف قد ارتفع قطعاً بعد ذلك، يوم أصبح العالم الإسلامي قائد الحضارة.

ثم إن أخذ الأمة بأسباب العلم في هذا الأمر ليس فيه ترك لميراثه r، بل ليس أحد أولى من هذه الأمة في هذا. كيف لا وقد امتلأ كتابها بدعوتها للنظر لما في السماوات والأرض. وأخبر سبحانه أنه سخر لنا الشمس والقمر دائبين، وأنه سبحانه: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ} (٥) سورة يونس.

هزاع: فلماذا تريدنا أن نعتمد الحسابات الفلكية هذا اليوم؟

أحمد: إن اعتماد الرؤية كان لأمية الأمة، التي لم تكن تكتب ولا تحسب، فإذا تغير وضع الأمة، وأصبحت تكتب وتحسب، وغدت قادرة على الاعتماد على نفسها —لا على غير المسلمين— في إثبات الشهور بالحساب العلمي الدقيق، كان عليها أن تعتمد الحساب مع الرؤية، لأنها وسيلة أدق وأضبط وأقرب إلى توحيد كلمة المسلمين، بدل هذا الاختلاف الشاسع الذي نراه في كل صيام وفطر، بين أقطار الإسلام بعضها وبعض، إلى حد يصوم بعضهم الخميس وبعضهم الجمعة، وبعضهم السبت مثلاً (كما حدث في بدء رمضان هذا العام –١٤٠٩ هـ).

فكان قوله "إنا أمة أمية..." من قبيل مسلك الإيماء إلى علة قياس الفلكيين المضبوط، على رؤية الهلال بالبصر. أي سبب عدم اعتماد الحساب هو عدم معرفتنا به (آنذاك) لأننا أميون. والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإذا انتفت العلة (ولقد انتفت) انتفى السبب الذي دَعا لعدم اعتماد الحساب.

هزاع: لكن علينا اتباع النصوص كما جاءت، لأن الإسلام قد جاء لكل زمان.

أحمد: بتأمل واقع الحال وتنزيل النص عليه يتبين أن الرؤية البصرية كانت الوسيلة الوحيدة لإثبات الأهلة في القرون الهجرية الأولى. والاتِباع مفروض في النصوص التي تلقى إلينا مطلقة غير معللة. فإذا ورد النص نفسه معللا فإن الأمر حينئذ يختلف، ويكون للعلة تأثيرها في فهم النص وارتباط الحكم بها وجودا وعدما في التطبيق، ولو كان الموضوع من صميم العبادات.

هزاع: بدا لي أن حسابات الفلكيين اليقينية في حساب الاقتران —وإن كانت دقيقة جداً— إلا أن الفيزياء الفلكية لها رأي آخر. وما يبدو للعيان قد يكون خداعا للنظر.

أحمد: هذا الكلام إلى السفسطة هو أقرب منه للعلم. فالقوم اليوم لا يتكلمون عن رصد ومشاهدة بالعين الباصرة، بل ولا على رصد وتتبع بالآلات المكبرة العتيقة. لا هم اليوم يتكلمون عن أجرام قد حطوا عليها رحالهم، ووطئتها أقدامهم، ولمسوها بأيديهم. فضلاً عن تتبعها بأدوات قد بلغت من الدقة العجيبة شيئاً مذهلاً. وقد رصدوا لها أقمارا صناعية تتبعها على مدار الساعة ثانية بثانية ولا أقول دقيقة، فهل بعد هذا وما هو أكثر مما لم أذكر و لا أعلمه يأتي من يقول: ولكن ما يبدو للعيان قد يكون خداعا للبصر؟! والحمد لله أن قد مع الفعل المضارع عند أهل العلم سور جزئي، فهي في قوة المهملة.

هزاع: فلماذا لا نفترض أن حسابات العلماء للاقتران هي من حيث العدد يقينية، أما من حيث واقع الأمر فلا يستطيع أحد منهم أن يجزم أن الظواهر والمرئيات لها وضع آخر في الكون؟

أحمد: لا نستطيع أن نفترض ذلك، وما ينبغي لنا. ذلك لأن حساباتهم خضعت وتخضع لمراجعة دقيقة مع الواقع الملموس المحسوس، فالقوم اليوم يشاهدون عملية الاقتران عياناً، فلا مجال للخطأ إلا بقدر جزءٍ في الثانية. ونحن في حديثنا هذا إنما نتحدث عن القمر من حيث حركته، وما يتبع ذلك من مهمات تفيدنا في أمر آخرتنا. وهذا أمر قد وافق فيه الخبر الخبر كما يقولون، وليس عند أهله شك ولو قيد أنملة في صحته. وأما غير ذلك من بعض الظواهر التي لم يصل

إليها علم أهل الفلك –وهو كثير– (أي من أمثال النجوم والمجرات التي تبعد عنا ملايين السنين الضوئية) فإن بعض قولك صحيح.

هزاع: أليس في اعتماد الحساب تعسير على الأمة؟

أحمد: إن هذا الأمر صحيح في الزمان الأول، حيث لم يكن في الإمكان أفضل من ذلك، فلم يكن من المناسب تكليف الناس ما لا يطيقون. أما اليوم بعد أن أصبحت مبادئ هذا العلم ومقدماته تدرس في المراحل الأولى بالمدارس، وخصصت لعلوم الفلك كليات ومعاهد، وأصبح الحصول على نتائج دراساتهم يتم بأسرع من لمح البصر، فأين العسر والتشديد في هذا؟! نعم لو أننا كلفنا كل شخص بهذا، لكان في الأمر حرج شديد قد انتفى عن شريعتنا السمحة. بل إن هذه الوسيلة لمعرفة بداية الشهر القمري ونهايته قد غدت أسهل وأقرب من الرؤية البصرية، وذلك لما يعرض للرؤية من وهم وخطأ، زيادة على التلوث البيئي الذي أضحي يزداد يوما بعد يوم مما يسبب عائقا كبيرا في بعض مناطق الرؤية البصرية، إلى غير ذلك من أمور استجدت في هذا الكون. هذا مقابل التقدم الكبير الذي حدث في مباحث الحاسبين في مسألة إمكانية الرؤية، خاصة في السنوات الأخيرة. بل إن الحسابات تلك صارت متوفرة كبرنامج حاسب سهل الاستعمال.

إذاً فالعسر المدعى في الحساب أمر نسبي كما هو في الرؤية في أول الشهر. فهل كل الناس يرونه وقد أمسي كالفتيل؟ لا شك أنه لن يتمكن من رؤيته إلا من كان حاد البصر العارف بموقعه. وأما الذي يتيه بصره في السماء، فيدعي ما لا يوجد وما لا يكون.

هزاع: هذه المسألة ليس لها أي نظير في فروع الشريعة ، فكيف يمكن أن تجعلوا هذا الشاذ أصلا مكينا تصححون عليه عبادات الناس؟

أحمد: من الممكن أن نورد ما ذكره الشاطبي، وهو ما طلب من العلماء الذين ينظرون في مواقع الأحكام، من شرائط الاجتهاد التي يتطلب الحصول عليها مشقة غير معهودة أيضا في مجاري الشريعة، وبها يتميز العلماء عن سائر الناس. وكذلك يقال في أغلب فروض الكفاية مما يتعلق ببعض المهن العمرانية وغيرها كالطب والهندسة. أي مثلاً يقال: نظير هذا القول أن يقال للقرية التي ليس فيها طبيب واحد، لا تجوز المعالجة عنده ولا يجوز له التطبيب لأن الأمر إذا ضاق اتسع، أي رجع إلى العلاج التقليدي للعجائز.

هزاع: هل يمكن أن تعطي مثالاً أوضح عن عبادة كانت مرتبطة أيام السلف بالرؤية البصرية، ثم صارت اليوم مرتبطة بالحسابات الفلكية؟

أحمد: حدد الرسول r أوقات الصلوات الخمس بظواهر مرئية كزوال الشمس، وحين يكون ظل كل شيء مثله، وغروب الشمس وغروب الشفق، وطلوع الفجر. لكن المسلمين الآن، ومنذ زمن بعيد، لم يعودوا يحددون صلواتهم بهذه الظواهر التي ورد النص عليها، بل استبدلوا بها الاعتماد على الساعة. فلا يكاد يَخرج مؤذن في أي من البلاد الإسلامية عند الفجر ليرقب ظهور الفجر، أو عند الظهيرة ليرقب زوال الشمس. بل أصبح هؤلاء المؤذنون والمسلمون جميعاً يعتمدون على التوقيت الذي يحدَّد عن طريق الحساب الفلكي ليتلاءم مع هذه الظواهر. وكذلك الأمر بالنسبة للصيام، رغم وجود نص قرآني صريح: "وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر". بمعنى أن المسلمون اعتمدوا على الحسابات الفلكية بشكل كلي في فرض الصلاة، وبشكل جزئي في فرض الصيام. وصار الحساب وسيلة كافية لإثبات دخول الوقت وتبين ذلك.

هزاع: لكن الصيام هو عبادة بصرية، بمعنى أنه لا يمكن ابتداءه حتى نتمكن من رؤية الهلال بأعيننا لقوله r "صوموا لرؤيته".

أحمد: أما قولك أن الرؤية لا تكون إلا بالعين، فهذا يرد عليه بأن الرؤية تتحقق في أيامنا هذه بالحساب الدقيق. والرؤية في اللغة العربية تحتمل كل ذلك بل أكثر. فالله سبحانه وتعالى يقول: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ}. ويقول كذلك: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ}. ومعلوم أن الرسول r لم ير الحادثة "بعينه" بل بالإخبار، فتأمل. فإذا كان الإخبار بمرتبة اليقين، صح لك أن تقول أنك رأيت الأمر. ومثال ذلك قول الله في سورة التكاثر: {كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ}. فالمراد بالمرة الأولى رؤيتها قبل يوم القيامة رؤية البصيرة، و هي رؤية القلب التي هي من آثار اليقين. والرؤية الثانية هي الرؤية البصرية التي تكون في يوم القيامة.

هزاع: لكن الأخذ بالحسابات الفلكية مخالف للإجماع. والحساب للأهلة قول مبتدع في الإسلام لم يقل به مسلم قط. ومن عمل به فقد ضل واتبع غير سبيل المؤمنين.

أحمد: على مهلك يا أخي. فالمشهور جداً بين العلماء أن في المسألة خلاف منذ القدم. وقد عمل بالحساب (على اختلاف في التفصيل) بعض الفقهاء. وأقدمهم مطرف بن عبد الله بن الشخير (ت ٩٥هـ، أو ٧٨هـ) وهو ثقة عابد فاضل من كبار التابعين ولد في حياة النبي r.

وقد قال محمد بن سيرين: «خرجت في اليوم الذي شُكّ فيه، فلم أدخل على أحدٍ يؤخذ عنه العلم إلا وجدته يأكل، إلا رجُلاً كان يحسب ويأخذ بالحساب». فهذا عالمٌ من السلف أثبت الشهر بالحساب، مع أننا لا نقول بذلك، إنما نثبته بالرؤية إذا لم يثبت بالحساب استحالتها. ولكن المقصود هو تبيين أن المسألة خلافية قديمة. وقد قال ابن رشد في بداية المجتهد (١|٢٠٧): «وروي عن بعض السلف أنه إذا أغمي الهلال رجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس».

وجاء في تفسير القرطبي (٢|٢٩٣): «وقد ذهب مُطَرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير –وهو من كبار التابعين– وابن قتيبة –من اللغويّين– فقالا: يُعَوَّل على الحساب عند الغيم بتقدير المنازل

واعتبار حسابها في صوم رمضان، حتى إنه لو كان صحوا لرُئي لقوله عليه السلام: "فإن أغمِيَ عليكم فاقدروا له" أي استدلوا عليه بمنازله وقدروا إتمام الشهر بحسابه». وابن قتيبة (ت ٣٧٦هـ) من أئمة السلف المشهورين، وكان يُسمى بخطيب أهل السنة، وهو حجة في اللغة. والمقصود بذكره بيان أن معنى الحديث في العربية يحتمل هذا المعنى.

وقد ذهب العلامة أبو العباس بن سريج (ت ٣٠١هـ أو ٣٠٦هـ) من أئمة الشافعية (الذي اعتبر مجدد القرن الثالث)، إلى أن الرجل الذي يعرف الحساب، ومنازل القمر، إذا عرف بالحساب أن غداً من رمضان فإن الصوم يلزمه. لأنه عرف الشهر بدليل، فأشْبَهَ ما إذا عرف بالبينة. وتبعه في ذلك تلميذه القفال الكبير الشاشي الشافعي. واختاره القاضي أبو الطيب، لأنه سبب حصل له به غلبة ظن، فأشبه ما لَوْ أخبره ثقة عن مشاهدة. وقال غيره: يجزئهُ الصوم ولا يلزمه. وبعضهم أجاز تقليده لمن يثق به. انظر: المجموع (٦| ٢٧٠–٢٨٠). وقد نسبوا هذا القول كذلك لمحمد بن مقاتل (ت ٢٤٨هـ) وهو فقيه حنفي صاحب الإمام محمد بن الحسن. وحكي القول عن قومٍ آخرين. وهو قول الإمام ابن دقيق العيد (في حال الغيم)، ثم من بعده السبكي الشافعي (٧٥٦هـ) الذي ألف بحثًا مستقلاً سمّاه: "العلم المنشور في إثبات الشهور"، دافع فيه بقوة عن رأيه في رد الشهادة بالرؤية إذا خالفت مقتضى الحساب الصحيح. وقد أجاز هذا القول كثير من الشافعية (مثل الروياني، والقفال، والقاضي الطبري، والقليوبي، والعمادي) وهو قول عند المالكية (كالقرافي وغيره).

هزاع: ماذا يقول ابن دقيق العيد و تقي الدين السبكي عن هذا الموضوع؟

أحمد: يقول ابن دقيق العيد: والذي أقول به : إن الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه في الصوم لمفارقة القمر الشمس على ما يراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين، فإن ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله. وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد

طلع من الأفق على وجه يرى لولا وجود المانع –كالغيم مثلا –، فهذا يقتضي الوجوب لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرؤية شرطا في اللزوم. لأن الاتفاق على أن المحبوس في المطمورة إذا علم بإكمال العدة أو بالاجتهاد بالأمارات أن اليوم من رمضان، وجب عليه الصوم وإن لم ير الهلال ولا أخبره من رآه.

ويقول السبكي: إن دل الحساب على عدم إمكان الرؤية، ويعرف ذلك بمقدمات قطعية ويكون القمر في هذه الحالة قريبا جداً من الشمس. ففي هذه الحالة لا تمكن رؤيته لأنها مستحيلة. فلو أخبر به شخص أو أكثر –وهذا خبر يحتمل الصدق والكذب والغلط– فلا يجوز تقديمه على الحساب القطعي أو معارضته به. وهناك كثير من الناس يغلطون أو يخطئون في رؤية الهلال. وقد روي عن أنس بن مالك أنه حضر مع جماعة لرؤية الهلال وكان معهم إياس بن معاوية فلم يره أحد منهم غير أنس بن مالك الذي قال إنه رآه مع أنه كبير السن. وأشار أنس الى الجهة التي قال عنها إنه رأى الهلال فيها فتطلعوا جميعا إلى تلك الناحية فلم يروا شيئا. ومنهم من هو أقوى نظراً من أنس. وهنا التفت إياس –وكان ذكيا حاضر البديهة– ونظر إلى عيني أنس فرأى على أحداهما شعرة وقد تدلت من حاجبه، فمسح إياس حاجب أنس بيده حتى سواه وقال له: أرني الهلال الآن، فقال أنس: لا أنظره الآن.

وقال السبكي كذلك: إعلم أنه ليس مرادنا بالقطع ها هنا الذي يحصل بالبرهان الذي مقدماته كلها عقلية، فإن الحال هنا ليس كذلك. وإنما هو مبني على أرصاد وتجارب طويلة.

هزاع: فهل قال أحد من العلماء المعاصرين باعتماد الحساب الفلكي العلمي؟

أحمد: قال بذلك الكثير جداً، ونسبه البعض لأكثرهم. وكتب في ذلك المحدث الكبير العلامة أحمد محمد شاكر –رحمه الله– رسالته، في "أوائل الشهور العربية: هل يجوز إثباتها شرعًا بالحساب

الفلكي؟". وفتواه فيها نقول قيمة وأفكار نيرة. كما نقل هذا المذهب عن الشيخ محمد مصطفى المراغي، شيخ الأزهر الشهير في وقته. ومن المنادين بذلك الفقيه الكبير العلامة مصطفى الزرقا —رحمه الله—، وله في ذلك فتوى في غاية الروعة ناقش بها جميع الأقوال. وقال بذلك أيضاً المفكر المعروف الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار، وفي تفسيره لآيات الصيام. ودعا إلى ذلك كذلك الشيخ المربي علي الطنطاوي رحمه الله. وهو قول الشيخ طنطاوي جوهري صاحب التفسير.

ومن القائلين بذلك محدث الشام الشيخ السلفي عبد القادر الأرناؤوط —رحمه الله—. وذهب الشيخ ابن عثيمين —رحمه الله— في شرحه لزاد المستقنع (نهاية الشريط الأول) إلى رد شهادة رؤية الهلال، بقول أهل المرصد من الفلكيين —العاملين بالحساب— إذا قرروا عدم إمكانية رؤيته. وإلى ذلك ذهب الشيخ محمد بن عبد الرازق المراكشي صاحب "العذب الزلال"، وهو من الكبار في تخصصه الفلكي. وقال الشيخ عبد الله المنيع (عضو هيئة كبار العلماء وعضو لجنة تقويم أم القرى): «وأما حكم العمل بالحساب الفلكي من حيث النفي، فيجب الأخذ بذلك... لأن الرؤية شهادة، ومن أسباب رد الشهادة أن تكون مرتبطة بما يكذبها». والقائمة طويلة.

هزاع: فلم تبرر قول جمهور الفقهاء القدامى، بعدم اعتماد الحسابات؟

أحمد: لأن تلك الحسابات كانت تعوزها الدقة كثيراً. وغاية ما كان يمكن حسابه، هو موعد ولادة القمر فلكياً. ومعروفٌ أن ولادة القمر الفلكية لا تفيد بالضرورة رؤيته بالعين المجردة، بل لا بد من أن تمضي على ولادته ١٥ ساعة على أقل تقدير حتى يمكن رؤيته. وغالباً أن هذا لا يمكن قبل ١٨ ساعة. لأن القمر يجب أن يكون بحجم يمكن رؤيته بالعين المجردة. مع الملاحظة أن عمر القمر ليس العامل الوحيد بالرؤية، بل يدخل به أمور أخرى معقدة مثل زاوية الرؤية

وساعة الغروب وغير ذلك. وحسب علمي فإن تلك الحسابات المعقدة لم يتوصل العلماء إليها إلا بهذا العصر. وقد وضع علماء الفلك المسلمون حسابات دقيقة لحساب الهلال، منذ مطلع ثمانينات القرن العشرين. وقد أثبتت صحتها بدقة كبيرة.

هزاع: لكني لا أعرف شيئاً عن علم الفلك، فلذلك أرفضه.

أحمد: هذه هي المشكلة الحقيقية: الإنسان عدو ما يجهل. أخي الكريم، ما الداعي للطعن في علم لا تعرفه؟ الله سبحانه وتعالى يقول {... فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ} (٤٣) سورة النحل.

هزاع: فماذا نفعل بأقوال العلماء القدامى في منع اعتماد الحساب؟

أحمد: السلف لم يكن بإمكانهم حساب وقت رؤية الهلال بشكل يقيني. وهذا لم يتحقق إلا منذ فترة قريبة في هذا العصر. فنحن نتكلم عن مسألة حادثة. ونقل نصوص لعلماء قدماء، هو حياد عن المسألة وإتيان بنصوص أجنبية عنها.

هزاع: ألم يكن علم الفلك عند السلف هو نفسه علم التنجيم؟ وقد كان علم الفلك يسمّى بالتنجيم، اشتقاقًا من النجم، ويتعلمون معه التنجيم بمعنى الكهانة.

أحمد: نعم، هكذا كان عند السلف الأوائل، قبل أن يطلع العرب على علوم الفلك عند الشعوب الأخرى كاليونان والهنود وغيرهم. لكن مع ذلك كان كثير ممن يدعون ممارسة علم الفلك، يمارسون في الحقيقة الدجل المسمى بالتنجيم. وقد وصفه ابن بزيزة بأنه: «مذهب باطل. فقد نهت الشريعة عن الخوض في علم النجوم لأنه حَدس وتخمين، وليس فيه قطع ولا ظن غالب». ويبدو من كلام شيخ الإسلام أن كثيرًا من أهل حساب النجوم كانوا أيضًا يشتغلون

بتلك الأمور الباطلة، التي نهت عنها الشريعة أشد النهي. قال: «فالقول بالأحكام النجومية (أي التنجيم) باطلٌ عقلاً ومحرماً شرعاً. وذلك أن حركة الفلك —وإن كان لها أثراً— ليست مستقلة، بل تأثير الأرواح وغيرها من الملائكة أشد من تأثيره، وكذلك تأثير الأجسام الطبيعية التي في الأرض». وهذا واضح أنه عن فلسفات التنجيم ولا علاقة له بعلم الفلك الحديث.

هزاع: فهل تدعي أن سبب رفض العلماء القدامى للحساب الفلكي القديم بسبب عدم دقته وارتباطه بالتنجيم آنذاك؟

أحمد: بالضبط. فهي لم تكن أبداً بالحسابات الدقيقة، بل كان أغلبها حدسٌ وتخمين. فقد نقل الزرقاني في شرحه على الموطأ عن النووي قوله: «إن عدم البناء على حساب المنجمين لأنه حدس وتخمين، وإنما يعتبر منه ما يعرفه به القبلة والوقت». أي: إن مواقيت الصلاة فقط يعتبر فيها الحساب، والسبب إمكانية حسابها بدقة في ذلك الوقت. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض احتجاجه لعدم جواز اعتماد الحساب: «إن الله سبحانه لم يجعل لمطلع الهلال حساباً مستقيماً.. ولم يضبطوا سيره إلا بالتعديل الذي يتفق الحساب على أنه غير مطرد، وإنما هو تقريب». والمتأمل لكلام شيخ الإسلام يجد أنه أنكر على طريقة حساب معينة، وهي بدائية جداً ويكثر الخطأ فيها. و من أمعن النظر في كلامه رحمه الله، يجد أنه يقر كثيراً من أمور الحساب المشتهر في وقته.

هزاع: هات الدليل على أن إنكار ابن تيمية كان لطريقة الحساب البدائية فقط.

أحمد: هناك أمران مختلفان واضحان في كلام ابن تيمية عن هذه القضية: فيتعلق الأول بولادة الهلال فلكيا، والثاني برؤية الهلال بالعين المجردة.

أما عن الأمر الأول فمن البيّن أن ابن تيمية لا يجادل في إمكان معرفة ولادة الهلال فلكيا عن طريق الحساب، فهو يقول: «فنقول: الحاسبُ غايةُ ما يُمكِنه إذا صح حسابُه أن يَعرف مثلا أن القرصين (الشمس والقمر) اجتمعا في الساعة الفلانية وأنه عند غروب الشمس يكون قد فارقها القمرُ إما بعشر درجات مثلا أو أقل أو أكثر. وهذا غاية معرفته وهي بتحديد كَمْ بينهما من البُعد في وقت معين في مكان معين. هذا الذي يضبطه الحساب». فهو يعترف بأن من الممكن أن يعرف الحاسب وقت خروج القمر من ظل الأرض ليقع عليه ضوء الشمس، وهو ما يمثِّل ولادة الهلال الجديد. وقد كرر هذا القول في عدد من فتاويه وكتبه.

أما ما يَعترض عليه فهو تحديد بعض المشتغلين بالحساب (كما يقول) الدرجةَ التي يمكن رؤية الهلال الوليد عندها بالعين المجردة، لأنه لا يمكن بنظره تحديد درجة معيارية يمكن عندها أن يرى الهلال بالعين المجردة في الظروف كلها. يقول: «أما كونه (الهلال) يُرى أو لا يرى، فهذا أمر حسي طبيعي ليس هو أمرا حسابيا رياضيا. وإنما غايته (الحاسب) أن يقول: استَقرأْنا أنه إذا كان على كذا وكذا درجة يُرى قطعا أو لا يرى قطعا. فهذا جهل وغلط؛ فإن هذا لا يجري على قانون واحد لا يزيد ولا ينقص في النفي والإثبات».

هزاع: وماذا تقول عن نظرية الشواش؟ أليست تنقض نظريات الفلكيين في أن الشمس والقمر يسيران بحسبان؟

أحمد: قضية الشواش لا علاقة لها بما نحن فيها. ومثالها التقريبي أن الساعة التي بيدي مضبوطة جداً، ولا أكاد أضبطها إلا عندما تنتهي بطاريتها كل سنتين تقريباً. ولكن دقتها ليست مطلقة، فلو وضعت فيها بطارية تدوم عشر سنين، فلا بد ان يحصل فيها شيء من عدم الدقة. وحركة الشمس والقمر أضبط من حركة هذه الساعة بكثير، ولكن قد يحصل فرق صغير في جزء من الثانية زيادة أو نقصاً في كل بضع سنين. وهذا الفرق الصغير يعني شيئاً عظيماً لعلماء الرياضيات

النظرية من أمثال الفرنسي بوانكاريه، لأنهم لا يستطيعون وضع نظرية كونية شاملة مع وجود عوامل مجهولة أو لا يمكن ضبطها.

وهذا كله لا علاقة له بما نحن فيه. وإن شككت في ذلك فانظر إلى موعد شروق الشمس وزوالها وغروبها، أو إلى مواعيد الكسوف والخسوف، أو إلى مواضع القمر في الليالي العادية. فإن وجدت خللاً بليغاً في شيء من ذلك، فعلم الفلك باطل! وأنا أعجب من مقولتك تلك، لأن رب العالمين يقول {الشمس والقمر بحسبان}، وأنت ترتاح لمن يصفهما بالفوضى والشواش من أجل تصحيح رؤية أنت تعترف بأن القاضي قد يصححها وهي خاطئة.

هزاع: وهل تكلم الأصوليون في مسألة رد شهادة العدل بإثبات علمي قطعي؟

أحمد: بالتأكيد تكلموا كثيراً في هذه المسألة. والتحقق من هذه المسائل والتأكد من شهادة الشاهد ليست من باب الصوم، ولكنها من باب الشهادة. قال القشيري: «إذا دلَّ الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يُرى، لولا وجود المانع —كالغيم مثلاً—، فهذا يقتضي الوجوب: لوجود السبب الشرعي، وأن حقيقة الرؤية ليست مشروطة في اللزوم. فقد اتفقوا على أنَّ المحبوس في المطمورة إذا علم بإتمام العدة، أو بطريق الاجتهاد أن اليوم من رمضان وجب عليه الصوم». وقال: الإمام شهاب الدين القرافي المالكي —صاحب كتاب الفروق— في الفرق الثاني والمئة ما نصه: «وإذا حصل القطع بالحساب ينبغي أن يعتمد عليه، كأوقات الصلوات، فإنه لا غاية بعد حصول القطع». ونقل القليوبي من الشافعية عن العبادي قوله: «إذا دل الحساب القطعي على عدم رؤية الهلال، لم يُقبل قول العدول برؤيته، وترد شهادتهم». ثم قال القليوبي: «هذا ظاهِرٌ جليّ، ولا يجوز الصوم حينئذ. وإن مخالفة ذلك معاندة ومكابرة».

هزاع: هل يصح اعتبار الحقائق العلمية —التي تبلغ مبلغ الحس السليم— في ردّ شهادة العدول في أي مسألة من مسائل الشرع؟ وهل لك أن تمثل لهذه القضية الأصولية في غير مجال الهلال؟

أحمد: لا شك في ذلك لأن شهادة هؤلاء الشهود تكون مقرونة بما يكذبها. فلو أن أربعة شهدوا على جريمة الزنا (أعاذنا الله وإياكم منها) ثم وجدنا حقيقة علمية تبلغ مبلغ الحس السليم تنفي إمكانية حصول الزنا (كأن ثبت أن الرجل مجبوب، أو أن المرأة بدون فرج، أو شهد الشهود العدول بوجود الرجل أو المرأة في مكان آخر في اللحظة المدعى حصول الزنا فيها) ماذا نفعل؟

هزاع: هذا لا شك أنه يدرأ الحد وتسقط به شهادة المثبتين.

أحمد: هذه الحقيقة اليقينية التي لم يتعبدنا الله بمعرفتها، درأت حد الزنا لأنها أسقطت شهادة الشهود، بالرغم من وجود الحقيقة الشرعية في البداية. والحقيقة اليقينية التي تقتضي استحالة رؤية الهلال، والتي لم يتعبدنا الله بمعرفتها، تبطل شهادة من زعم رؤية الهلال وتردّها، بالرغم من وجود الحقيقة الشرعية في البداية.

هزاع: الشرع لم يأت بالحساب وإنما اعتد بشهادة الشهود في رؤية الهلال.

أحمد: وكذلك الشرع لم يأت في مسألة الزنا بغير شهادة الشهود. فالتفريق محض تحكم. وعليه فإن الحقيقة العلمية التي تنفي إمكانية رؤية الهلال تسقط شهادة الشاهد، ومن ثمّ تزيل الحقيقة الشرعية وكأنها لم توجد أصلاً. ونقضي بخطأ الشاهد ووهمه. ولعل ممّا يشبه ذلك: ما لو شهد عدل برؤية الهلال، ثم جاء بعد ساعة وصرح جازماً بأنه كان واهماً في رؤيته، فهل تبقى الحقيقة الشرعية أم تزول؟

هزاع: ما هي أسباب الخطأ في الرؤية؟

أحمد: يمكن تعليل رؤية الهلال قبل ولادته ممن يدعيها بما يلي:

(١) يحتمل أن يكون المرئي نجما أو كوكباً قريباً من الشمس في حجم نقطة تُظن هلالاً. وأذكر أن أخوين من جماعتي من أسرة الهدلق تقدما إلى قاضي البلد بدعوى رؤية هلال شوال، وحينما ناقشهما القاضي عن الهلال وصفته قال: لعلكما رأيتما نجمةً؟ فقالا: نعم لعلها نجمة، فسميت نجمة الهدلق. وقد حدث مرة أن اشتبه الناس بكوكب الزهرة الذي كان ظاهراً في المغرب.

(٢) يحتمل أن تكون الرؤية لطائرة أو مركبة فضائية أو قمرٍ صناعي أرى جسم في الفضاء قريب أو بعيد. ومن ذلك ما روي عن إياس بن معاوية وقصته مع أنس بن مالك.

(٣) يحتمل أن تكون حالة جوية كعاصفة أو سحابة أو سراب.

(٤) يحتمل أن تكون حالة نفسية حيث إن المتحري يُخَيَّل إليه شيء فيعتقده حقيقة .

(٥) يحتمل أن يكون السبب هو ضعف البصر.

(٦) يحتمل الكذب في ذلك وهذا أبعد الاحتمالات إلا أنه قد يقع.

هزاع: ما هي أسباب كثرة الخطأ في هذا العصر؟

أحمد: الخطأ وارد على الإنسان خاصة في أمر دقيق كهذا. وهو موجود في كل العصور، لكنه في هذا العصر أكثر. فالسماء في وقتنا المعاصر ليست كالسماء قبل ألف سنة. فبسبب منتجات الحضارة المعاصرة، صار هناك سحب غازية من غازات متنوعة، بعضها له من الكثافة و الطبيعة

الكيميائية ما يعكس بعض الضوء على شكل ريشة فيخل للرائي أنه يرى الهلال. و كذا وجود أجرام جوية من أقمار صناعية، و طائرات بأنواعها.

هزاع: هل يمكن إعطائي مثالاً عن يوم حصل فيه الوهم في الرؤية؟

أحمد: هذا يحدث كل عام. وفي عام (١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م) نقلت وكالة قدس برس ما يلي: أكد الاتحاد العربي لعلوم الفضاء والفلك، أن كل الحسابات الفلكية العلمية المؤكدة، أشارت إلي أنه لا يمكن رؤية هلال شهر رمضان يوم السبت الماضي (٢٥ تشرين أول | أكتوبر). وأبدي الاتحاد استغرابه الشديد من إعلان عدد من الدول العربية بدأ شهر الصيام يوم الأحد الماضي. وقال بيان صدر عن الاتحاد، الذي يعتبر أحد مؤسسات جامعة الدول العربية، ويتخذ من الأردن مقرا له، إن إعلان كل من مصر والأردن وليبيا واليمن والسودان، بدء شهر الصيام يوم الأحد الماضي أمر يستدعي وقفة وتأملا. وكانت الدول المذكورة قد أعلنت يوم الأحد الماضي بداية لشهر رمضان المبارك، فيما أعلن ما تبقي من الدول العربية والإسلامية اليوم الذي يليه موعدا لبدء الصيام.

وقال البيان، إنه في مساء يوم السبت الماضي غاب القمر في عمان والقاهرة بعد غروب الشمس بخمسة دقائق فقط، وبالطبع تستحيل رؤية الهلال في مثل هذه الظروف، حتى باستخدام أكبر المراقب البصرية، وفق تعبير البيان. وأضاف أنه ولتأكيد هذه الحقيقة فقد قامت الجمعية الفلكية الأردنية بتحري الهلال يوم السبت باستخدام الطائرة وكان فريق التحري مزودا بمنظار فلكي. وعلى ارتفاع ٤ كيلومترات عن سطح البحر يكون الغلاف الجوي نقيا جدا وخاليا من الأتربة والملوثات. وبالطبع لم يتمكن الراصدون من رؤية الهلال. وقال البيان بهذا الصدد: فإذا لم يتمكن الفلكيون العارفون بموقع القمر تماما من رؤية الهلال حتى باستخدام المنظار، ومن على هذا الارتفاع الشاهق، فإنه مدعاة للسخرية أن يُرى الهلال من قبل شخص عادي علي سطح

الأرض بعينه المجردة. وأكد البيان، أن الجمعية الفلكية الأردنية تلقت نتائج رصد الهلال من قبل راصدي الأهلة المنتشرين في حوالي ستين دولة في مختلف أنحاء العالم من إندونيسيا شرقا، إلى الولايات المتحدة غربا، وأكدوا جميعهم عدم ثبوت رؤية الهلال يوم السبت، حتى باستخدام المراقب الفلكية.

هزاع: وما دخل المراقبين في الولايات الأميركية المتحدة بظهور الهلال في الشرق الأوسط؟

أحمد: أحياناً تأتي الشهادة برؤية الهلال في المشرق، ثم في أميركا الشمالية لا يرى أي أثر للهلال مع توفر الظروف المناسبة، وهذا مستحيل. وأمريكا قارة فيها آلاف المدن وآلاف المؤسسات الإسلامية و الجمعيات. إنه إن ظهر هلال في الجزيرة العربية، فعندما يحين وقت الغروب في أميركا الشمالية (أي بعد ١١ ساعة) يكون زاد عمر الهلال أكثر من نصف يوم مما يجعله سهل الرؤية حتى لغير الخبراء. مما يؤكد قطعاً أن هذه المشاهدات التي في المشرق غير صحيحة.

هزاع: فمن المسؤول عن تحديد دخول رمضان، إن كانت المسألة متعلقة بالشهادة؟

أحمد: المسؤول الأخير هو القاضي الشرعي الذي ينظر في الشهود، ويقبل شهادتهم إن لم تتعارض مع الحسابات اليقينية. أما تحديد إمكانية رؤية الهلال و القول بصحة بداية الشهر من الناحية الفلكية فهو من اختصاص عالم الفلك العدل المسلم. إن مسؤولية القاضي الشرعي هي تحديد بداية الشهر وفقاً لما جاءه من شهادات. لكنه –غالباً– ليست لدية المعرفة الفلكية الكافية لمعرفة صحة الشهادة علمياً. و في المقابل فإنه لا يجوز للفلكي التصريح بوجوب قضاء اليوم أو عدمه لعدم اختصاصه في الفقه. لذلك فإنه لا يجوز لعامة الناس و الفقهاء ممن ليست لديهم معرفة فلكية كافية الإدلاء بتصريحات و فتاوى مثيرة للضحك و الخجل. و لو صمت من لا يفقه في الهلال شيئاً و ترك الأمر لعلماء الفلك المسلمين، لصام و أفطر المسلمون معاً.

لكن للأسف ما يحصل اليوم يخالف ذلك. فشهادة شخص مخمور —كما حصل مرة في سوريا— كافية لإهمال جميع الحقائق الفلكية.

هزاع: فهل تريد أن تكون الكلمة للفلكيين في تحديد إمكانية الرؤية أم استحالتها؟

أحمد: ألا تُصلي حسب المواعيد التي تجدها في التقويم؟ و ألا تفطر في رمضان حسب الموعد الذي حسبه الفلكيون؟ فلم تصدقهم في هذه و تكذبهم في أخرى؟ أم أن علم الفلك توقف عندما أصبح الموضوع متعلقا بالهلال !

هزاع: هناك مقالة بعنوان "ملاحظات على أسباب الاختلاف بين الرؤية الشرعية والحساب الفلكي لهلال الشهر الإسلامي"، للدكتور محمد بخيت المالكي. قال فيها: «أغلب الأساليب والتعاريف الفلكية لبداية الشهر الإسلامي لا تتفق مع التعريفات الشرعية».

أحمد: لقد تعمد الدكتور سرد تعاريف وأساليب مهجورة لا يستعملها أحد. وقد اعترف ببعض ذلك. ويعترف أيضاً أن بعضها يتفق مع التعريف الشرعي (وهو ما يعتمده الفلكيون المسلمون الثقات). فالجواب على تعقيبه أننا نعتمد تعاريف لبداية الشهر الإسلامي تتفق مع التعريفات الشرعية، وكفى الله المؤمنين القتال.

هزاع: قال ابن بخيت: «تلك الطرق التي تحاول أن تتقرب من التعريف الشرعي لبداية الشهر الإسلامي، لا زالت تواجه بعضاً من النواقص في تعريفات متغيراتها الأولية مثل:

أ) أثر الانكسار الجوي بدقة عالية (وهذا من الأمور الصعبة جداً).

ب) أثر ظاهرة السراب (وهو من الأمور الصعبة جداً).

ج) الموقع الحقيقي للراصد وارتفاعه عن مستوى سطح البحر (وهذا ممكن لكن كل راصد سيُحسب له وحده)».

أحمد: كلامه صحيح. والنتيجة هو أننا نستطيع الجزم بعدم رؤية الهلال في بعض الحالات (مثلاً: إذا لم يولد الهلال بعد أو كان عمره صغيراً). ولكننا في بعض الحالات لا يمكننا أن نجزم بإمكانية رؤيته، ولكن من الممكن حساب مكان ووقت ظهوره (بدقة تقريبية لا بأس بها) ليساعدنا هذا بالحكم على شهادة من ادعى الرؤية. وهذا لا يخالف منهجنا في شيء. فنحن لا ندعو لإبدال الرؤية البصرية بالحساب الفلكي، وإنما ندعو لرد شهادة من ادعى الرؤية فيما أثبتت الأدلة القطعية الحسابية استحالة ذلك.

هزاع: المرصد الفلكي البصري لا يمكنه أن يكون بديلا منافسا للعين البشرية، بل قد يصبح وبالا عليها في حالة محاولة رؤية الهلال. وهو قريب من الشمس، حيث أنه لن يمكن رؤية الهلال هنا، لكن الراصد قد يفقد بصره خلال ثوان.

أحمد: نحن لم ندعُ أصلاً لاستعمال المرصد الفلكي البصري. أما أن الراصد يفقد بصره، فهذا إذا لم يكن التلسكوب مجهّزاً لهذا الغرض. وإلا فمن الممكن (بإضافة بعض التجهيزات) رؤية الشمس نفسها! وقد استطاع العلماء رصد حتى العواصف التي تحدث على سطح الشمس.

هزاع: ما رأيك بما يسمى بالتقويم الأبدي الذي اخترعه أحد المعاصرين؟

أحمد: هذا التقويم مجرد دجل وتنجيم. وهو شبيه بحسابات اليهود للأشهر. فلا هو قائم على الحسابات العلمية، ولا هو قائم على الرؤية البصرية. وإنما قواعد كاذبة مثل لا يجوز أن يكون هناك ثلاثة أشهر ٣٠ يوماً، وأمثال ذلك. وتقويمه يتعارض مع الحسابات الفلكية القطعية، ويتعارض مع شهادات الرؤية البصرية. ثم إنه يزعم أن شهر رمضان دوماً يكون ٣٠ يوماً، مع

أنه قد ثبت في الصحيح وغيره أن رسول الله r وأصحابه قد صاموا رمضان لـ٢٩ يوماً فقد عدة مرات.

هزاع: لكنه يزعم أن تقويمه يتطابق دوماً مع الرؤية البصرية، وأنه لم يحصل أن تعارض مع الرؤية البصرية؟

أعلنت المملكة العربية السعودية وسائر دول الخليج أن الثلاثاء ٢٥-١١-٢٠٠٣ هو أول أيام عيد الفطر المبارك، وكانت هيئة علماء المسلمين السنية في العراق قد أعلنت من جانبها الأحد ٢٣-١١-٢٠٠٣ أن الإثنين ٢٤-١١-٢٠٠٣ هو أول أيام عيد الفطر. وذكرت أن ١٥ شاهداً قد شاهدوا الهلال. كما احتفلت ليبيا أيضا بعيد الفطر الإثنين. لكن التقويم الفلسفي المزعوم يعلن أن الثلاثاء هو يوم العيد.

هزاع: في المثال السابق، يظهر أن السعودية قد خالفت الرؤية البصرية في خارجها، فهل يمكن أن تعطي مثالاً آخر على ذلك؟

أحمد: نعم، فقد أعلنت عدة دول إسلامية بدء أول أيام رمضان اليوم الأحد ٢٦-١٠-٢٠٠٣، ومنها مصر وفلسطين والأردن ونيجيريا واليمن، وجيبوتي وطاجيكستان وقيرغزستان والسودان. مع أنه وفق الحساب الفلكي، يجب أن يبدأ الاثنين وليس الأحد. وقد زعم الكثير رؤيته قبل ذلك، وزعموا رؤيته في مدينة الحديدة القريبة جداً من السعودية. ومع ذلك لم تقبل السعودية بشهادتهم، ولم تعلن بدء الصيام إلا يوم الاثنين.

هزاع: هل يمكن أن تعطي مثالاً على إثبات الشهر بسبب خطأ الرؤية؟

أحمد: هناك أمثلة تكرر كل سنة. فمثلاً ثارت مشكلة بمناسبة إثبات دخول شهر ذي الحجة لسنة ١٤٢٥هـ. والسبب، كما هي العادة، اعتماد مجلس القضاء السعودي على شهادة أناس

يشهدون بأنهم رأوا الهلال رؤية بصرية مباشرة، على النقيض من الواقع. حيث ادعى أعرابيّان رؤية الهلال ليلة الثلاثاء مع أن رؤية الهلال مستحيلة بعد غروب شمس ذلك اليوم، لسبب بسيط هو: عدم وجوده فوق الأفق! وقد ذكر الشيخ اللحيدان (في مقابلة صحفية) أن هذين الشاهدين: «لا يخفى عليهم حال القمر لأنهم أهل رعي وإبل»، على حد تعبيره. وهذا من العجائب، فما دخل الرعي والبداوة في معرفة القمر؟ وهل معاشرة الإبل تقوي حال الشاهد؟ وكيف أن العالم الإسلامي بأكمله لا يرى الهلال، ثم يراه عجوزان بدويان؟ هذا مع إجماع الفلكيين على استحالة رؤية الهلال في ذلك اليوم لأنه لم يكن قد ولد أصلاً.

وقد ذهب مراسل "صحيفة الحياة" إلى "الرين" وحاول الاتصال بهما، لكنه أبلغ بأنهما لا يريدان لقاء أحد «لخوفهما من الحسد، وأنهما يتهيآن للحج». وهناك سبب ثالث وهو أنهما مُنِعا من مقابلة أحد إلا بشروط معينة. وأشار المراسل إلى وصف بعض الناس لهما ببعض الأوصاف التي لا تدل على أنهما يتميزان بشيء خارق للعادة. كما ذهب وفد من المتخصصين بعلم الفلك من مدينة عبد العزيز للعلوم والتقنية إلى تلك المنطقة ونجح في مقابلة الشاهدين. وقد وجدهما كبيرين في السن يتجاوز عمر كل واحد منهما الثمانين!

ومن المؤسف أن تلك الشهادات الباطلة لا تأتي عادة إلا من أصحاب النظارات السوداء. فإن الذي يعيش عمره في الصحراء القاحلة، يتأثر بصره بانعكاس الشمس القوية على الرمال الصفراء، مما يؤدي إلى ضعف البصر عند الكبر. ولذلك يكثر بينهم من يلبس النظارات السوداء. والعجيب أن يقوم البعض باعتبار هذه ميزة! بل ويزعم المستحيل بأن لهم قدرة على رؤية الهلال والنجوم في الظهيرة. مع أنه حتى العوام يعرفون استحالة ذلك، حتى أنهم يقولون في المثل: سأريك نجوم الظهر، لأن هذا لا يمكن أن يكون إلا في حالة مرض الرائي. لكن يقول الشيخ صالح اللحيدان في مقابلة مع جريدة الرياض (العدد ١٢٦٤٤، بتاريخ ٤ ذي الحجة ١٤٢٣هـ): «والذين يرون الهلال من القدم (عشرات السنين مضت) يخبرون أنه احتمال أن القمر يهل قبل صلاة العصر أو بعدها، لأنهم يرون الهلال حتى مع بقاء الشمس، كالذين يرون عددا من النجوم في الضحى فأبصار الناس تختلف».

هزاع: ما رأيك بمقولة: لا كسوف إلا في استسرار؟

أحمد: هي مقولة صحيحة لكن البعض يستخدمها استخداماً خاطئاً، حيث يعتبر ولادة الهلال هو نهاية الاستسرار. وسأعطيك مثالاً على هذا الخلل: الفلكيون جميعا قالوا إن هلال شوال يولد يوم الأحد ٢٣ تشرين الثاني (نوفمبر) عام ٢٠٠٣ الساعة الحادية عشرة مساءً بتوقيت غرينتش. والفلكيون جميعا قالوا إن الكسوف الكلي سيبدأ في نفس وقت ولادة الهلال (وهذا بديهي)، يعني الساعة الحادية عشرة مساء وينتهي في ذروته الساعة الثانية صباحاً تقريباً بتوقيت غرينتش. وهو ما حصل بالضبط. ومعنى هذا أن الكسوف لم يحصل في حالة الاستسرار، بل في حالة ولادة شهر جديد. إذ أن الاستسرار هو محاق نهاية الشهر، ولكن الكسوف حصل بعد المحاق. إلا إن قلنا بأن الاستسرار يعتبر لحد رؤية الهلال الجديد، فالمقولة لا شك في صحتها.

هزاع: هل يعني ذلك أن الكسوف يمكن أن يكون بداية للشهر الجديد؟

أحمد: قطعاً لا، بل معنى ذلك ولادة الهلال فحسب. وأما إمكانية رؤيته فلا بد أن يمض عليه مدة من الزمن غالباً ما تكون ١٨ ساعة. فإذا شوهد الكسوف نهار السبت مثلاً، كان الاثنين بداية الشهر الذي بعده، على الأرجح.

هزاع: هل معنى هذا أن جميع من رأوا الهلال كانوا واهمين في رؤيتهم؟

أحمد: هذا قطعي، لأن الهلال لم يكن قد ولد بعد. فمن المسلمات أن الكسوف هو لحظة اقتران القمر بالشمس. فهو الحد الفاصل بين شهرين –أي لحظة ولادة الهلال، و ولادة الهلال ليست معتبرة شرعاً في بدء الشهر إلا أننا نتكلم هنا عن إمكانية الرؤية–. فلا بد من رد شهادة من ادعى رؤية الهلال قبل كسوف الشمس، فإنما هو خيل إليه (إن أحسنا الظن). ولو فرضنا جدلاً أنهم رأوا الهلال فعلاً، لكان هذا هلال رمضان وليس هلال شوال، لأن الاقتران لم يحدث بعد. فهؤلاء ينطبق عليهم قول الشاعر:

و إنّي بشهرِ الصومِ إذ بانَ شامتٌ * و إنكَ يا شوّالُ لي لصديقُ

هزاع: لكن قيل أنه في اليوم الثاني (وهو الأول في الحساب الفلكي) ظهر الهلال كبيراً نوعاً ما وكأن عمره يومين.

أحمد: هذا الكلام مخالف للشرع الله عز وجل. فقد روى الإمام مسلم في صحيحه في باب "بيان أنه لا اعتبار بكبر الهلال وصغره" عن أبي البختري قال: خرجنا للعمرة. فلما نزلنا ببطن نخلة قال: تراءينا الهلال. فقال بعض القوم: هو ابن ثلاث. وقال بعض القوم: هو ابن ليلتين. قال: فلقينا ابن عباس،. فقلنا: إنا رأينا الهلال. فقال بعض القوم: هو ابن ثلاث. وقال بعض القوم: هو ابن ليلتين. فقال: أي ليلة رأيتموه؟ قال فقلنا: ليلة كذا وكذا. فقال: إن رسول الله r قال "إن الله مده للرؤية. فهو لليلة رأيتموه".

هزاع: وما هو التعليل العلمي لهذه الظاهرة؟

أحمد: هذا راجع لعمر الهلال. فلنفرض أنه كان عمره عند الغروب ١٦ ساعة، وهذا لا يمكن رؤيته بالعين المجردة عادة. ففي اليوم الثاني سيكون عمره ٤٠ ساعة، أي سيكون كبيراً كأنه ابن ليلتين. أما لو كان عمره عند الغروب ١٨ ساعة، فسيظهر باهتاً نحيلاً للغاية.

هزاع: ماذا تقول في وحدة المطالع؟

أحمد: ثبت في صحيح مسلم (#١٠٨٧) عن ابن عباس t أنه صام في المدينة السبت ولم يصم بصيام الشام الجمعة (رغم أن كلاهما دولة واحدة تابعة لمعاوية t)، وأثبت اختلاف المطالع. ثم قال: «هكذا أمرنا رسول الله r». والحديث في باب «بيان أن لكل بلد رؤيتهم وأنهم إذا رأوا الهلال ببلد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم». وقد نقل الترمذي اتفاق علماء السلف على العمل

به، إذ قال بعد أن صحح الحديث (٣ | ٧٦): «والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم: أن لكل أهل بلد رؤيتهم»، ولم يحك سواه.

والحق أن هذا إجماع صحيح نقله الحافظ الأندلسي ابن عبد البر في كتابه "الاستذكار" (١ | ٢٨٣): «قد أجمعوا أنه لا تراعى الرؤية فيما أخر من البلدان كالأندلس من خراسان. وكذلك كل بلد له رؤيته، إلا ما كان كالمِصرِ الكبير، وما تقاربت أقطاره من بلاد المسلمين». وبذلك قال ابن رشد في بداية المجتهد (١ | ٢١٠): «وأجمعوا أنه لا يراعى ذلك في البلدان النائية كالأندلس والحجاز».

هزاع: ما هو النص الكامل للحديث؟

أحمد: روى الإمام مسلم: عن جماعة عن إسماعيل بن جعفر عن محمد بن أبي حرملة عن كريب: «أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس t ثم ذكر الهلال، فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: رأيناه ليلة الجمعة. فقال: أنت رأيته؟ فقلت: نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية. فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه. فقلت: أو لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا. هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم». و هذا النص الصحيح و ذاك الإجماع الصريح: أدل دليل و أوضح سبيل على عدم اعتبار الشرع ما سمي ب"الاشتراك في جزء من الليل" في العمل بوحدة رؤية الهلال فيما تباعد من البلاد.

هزاع: هذا رأي لابن عباس وحده.

أحمد: ليس هذا رأي ابن عباس وحده، بل هو رأي سائر الصحابة في المدينة، على كثرتهم آنذاك. ثم لا يعرف عن أحد من الصحابة أنكر ذلك عليهم، لا معاوية ولا غيره.

هزاع: فهو إذاً اجتهاد من ابن عباس وليس حديثاً مرفوعاً.

أحمد: قول ابن عباس في آخر الحديث: «لا، هكذا أمرنا رسول الله r": كلمة بتصريح رفع ذلك إلى النبي r –كما ذكر القرطبي و ابن حجر– و ليس اجتهاداً منه رضي الله عنه كما يدعي بعض المتأخرين. و محل قول ابن عباس هذا: هو سؤال كريب له: «أو لا تكتفي برؤية معاوية و صيامه» بالشام.

هزاع: ابن عبد البر يتساهل أحياناً في نقل الإجماع. وقد نفى الشوكاني انعقاد ذلك الإجماع بسبب الخلاف المنقول بين العلماء في اعتبار رؤية أهل بلد الهلال رؤية لغيره من البلاد و عدمه.

أحمد: لا يصح نفي ذلك الإجماع المذكور بدعوى ضعف إجماعات ابن عبد البر، فقد ذكره الإمام القرطبي وابن حجر وغيرهما، ولم يضعّفاه، و قبلاه وأقراه. واعتراض الشوكاني غير صحيح، لتغاير محل الخلاف و الإجماع. إذ محل الإجماع هو: ما تباعد من البلاد، على نحو ما ذكرنا. ومحل الخلاف: بلاد المصر (القطر الكبير) و ما تقارب من البلدان، على ما ذكره الإمام أبو العباس القرطبي في كتابه "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم" قال: «و هذا الإجماع الذي حكاه أبو عمر (ابن عبد البر): يدل على أن الخلاف الواقع في هذه المسألة: إنما هو فيما تقارب من البلاد، و لم يكن في حكم القطر الواحد». فلا تعارض. ولي أن أسأل: منذ ألف وأربعمئة سنة، هل اعتمدت الأمة الإسلامية وحدة المطالع؟

هزاع: لا، لعدم إمكانية تحقيق ذلك. أما اليوم فوسائل الاتصالات متوافرة بعد التقدم العلمي.

أحمد: إذا لم نكن نستطيع توحيد الصيام في البلد الإسلامي الواحد، فما بالك بالعالم الإسلامي كله؟ إن السعي إلى وحدة المسلمين في صيامهم وفطرهم، وسائر شعائرهم وشرائعهم، أمرٌ مطلوب دائماً، ولا ينبغي اليأس من الوصول إليه، ولا من إزالة العوائق دونه. ولكن الذي يجب تأكيده وعدم التفريط فيه بحال، هو: أننا إذا لم نصل إلى الوحدة الكلية العامة بين أقطار

المسلمين في أنحاء العالم، فعلى الأقل يجب أن نحرص على الوحدة الجزئية الخاصة بين أبناء الإسلام في القطر الواحد. فلا يجوز أن نقبل بأن ينقسم أبناء البلد الواحد، أو المدينة الواحدة، فيصوم فريقٌ اليوم على أنه من رمضان، ويفطر آخرون على أنه من شعبان، وفي آخر الشهر تصومُ جماعة، وتُعَيِّد أخرى. فهذا وضع غير مقبول.

و من المثير للعجب استمرار تلك الدعوة بعد أن انقلبت إلى عكس الغرض المقصود منها. إذ أدت إلى تفرق أهل الوطن الواحد و اختلافهم في يوم بدء صومهم. فالبعض يصوم يوم ثبوت رؤية هلال بلده، بينما البعض الآخر في نفس القطر يصوم في يوم آخر تبعا لرؤية هلال قطر آخر! فكأننا نفترق في البلد الواحد لنجتمع مع البلد الآخر! تناقض ما بعده تناقض، حيث يفترق المتفق و يختلف المؤتلف في الوطن الواحد. فأيهما أولى بالوحدة؟ {أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير}؟ —و الباء تدخل على المتروك— {ما لكم كيف تحكمون}؟!

هزاع: هل يعني هذا أنك مؤيد لوحدة المطالع على المستوى السياسي على الأقل؟

أحمد: توحيد المطالع هو شيء خيالي لم يحدث البتة (اللهم إلا احتمال بمحض الصدفة) منذ وفاة النبي t إلى يومنا هذا. ومع إمكانية تحقيق توحيد المطالع في السابق، فإن هذا مستحيل اليوم بسبب اتساع رقعة البلاد التي يسكنها المسلمون. فإن الهلال أول ما يظهر في الغرب. فإذا فرضنا أن هلال رمضان لم يُرَ إلا في القارة الأمريكية ليلة الأحد، فلا يمكن لمسلمي إندونيسيا أن يبدؤوا صيامهم لأن الوقت عندهم يكون في ظهر يوم الاثنين. ويبدو الخلل أوضح عند عيد الفطر. وما يحدث حاليا في صيام الدول الإسلامية كل دولة بمفردها لا بأس به بسبب صغر مساحة تلك الدول. فإذا شوهد الهلال في القاهرة، فيصوم أهل الإسكندرية معهم. فالدول الإسلامية صغيرة محدودة المساحة. ولعل إندونيسيا هي الدولة الوحيدة التي تمتد لمسافة طويلة من الشرق إلى الغرب.

ثم المسألة فيها تعقيد. فلو قلنا بوحدة المطالع فهل معنى ذلك أنه عند حدوث خسوف للقمر في المشرق، يجوز لأهل المغرب أداء صلاة الخسوف؟! وها هم المسلمين لا يصلون في نفس الوقت، فهل هذه فرقة؟

هزاع: هناك إشكال في مناطق شمالية متطرفة لا يظهر فيها الهلال إلا نادراً، فمن المستحيل الاعتماد على الرؤية المحلية. فنحن بحاجة إلى وحدة المطالع، على الأقل بالنسبة للأقاليم التي على نفس خط الطول. ولحل هذه مشكلة اقترح الدكتور الماليزي محمد إلياس أن يقسم الأرض إلى ثلاثة أقسام: القارات الأمريكية، أوربا أفريقيا و غرب آسيا، و شرق آسيا و معها أستراليا و جزر البحر الهادي. فإذا رئي في منطقة، بدأ الصوم بها، ثم تليها المناطق التي في غربها بالتوالي.

أحمد: ربما الأحسن من هذا أن يُنظر لأول نقطة يُرى فيها الهلال، فكل ما في غربها يُثبتون الهلال وكل ما في شرقها لا تثبت لهم رؤية الهلال.

هزاع: إذا كان الكلام كما تقول فمعنى ذلك: أن ينظر إلى مسلمي الصين فإن صاموا صمنا وإن أفطروا أفطرنا. وليس من حاجة إلى أن يخرج المسلمون في جميع أنحاء العالم ليروا الهلال.

أحمد: كلا، إن شوهد في الصين صمنا معهم، وإن لم يشاهد عندهم فقد يشاهد عندنا، فيجب علينا ترقبه.

ملحقات

فتوى ندوة الأهلة والمواقيت في الاعتماد على الحساب الفلكي

عُقدت ندوة الأهلَّة والمواقيت والتقنيات الفلكية في الكويت خلال الفترة بين ٢١ إلى ٢٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢|٢٧ – ١٩٨٩|٣|١م بتنظيم النادي العلمي الكويتي ومؤسسة الكويت للتقدم العلمي، وشارك فيها عدد من فقهاء الشريعة وعلماء الفلك في الدول العربية

التالية: الأردن – الإمارات – الجزائر – السعودية – السودان – عُمان – فلسطين – قطر – الكويت – مصر – المغرب – اليمن. كما حضرها مندوبون عن مجمع الفقه الإسلامي بجدة، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، والاتحاد العربي لنوادي العلوم، وقد أصدرت الندوة التوصيات العلمية التالية:

(١) إذا ثبت رؤية الهلال في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة باختلاف المطالع لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

(٢) يؤخذ بالحسابات المعتمدة في حالة النفي (أي القطع باستحالة رؤية الهلال) وتكون الحسابات الفلكية معتمدة إذا قامت على التحقيق الدقيق (لا التقريب) وكانت مبنية على قواعد فلكية مسلمة وصدرت عن جمع من الفلكيين الحاسبين الثقات بحيث يؤمن وقوع الخلل فيها. فإذا شهد الشهود برؤية الهلال في الحالات التي يتعذر فلكيًا رؤيته فيها ترد الشهادة لمناقضتها للواقع ودخول الريبة فيها.

ومن هذه الحالات التي تستحيل فيها الرؤية:

(أ) إذا شهد الشهود برؤية الهلال قبل الوقت المقدر له بالحساب الفلكي، وهو وجوده في الأفق بعد غروب الشمس، فلا عبرة بالشهادة على رؤية الهلال قبل حصول الاقتران أو إذا تزامنت الشهادة مع الاقتران، سواء أكان الاقتران مرئيًا كالكسوف، أم غير مرئي مما تحدده الحسابات الفلكية المعتمدة. وهذه الحالة نص عليها عدد من فقهاء المسلمين كابن تيمية والقرافي وابن القيم وابن رشد.

(ب) إذا شهد الشهود برؤية الهلال بعد الغروب في اليوم الذي رئي فيه القمر صباحًا قبل شروق الشمس. فلا عبرة بالشهادة على هذه الرؤية.

(٣) رؤية الهلال هي الأصل في إثبات دخول الشهر، ويُستعان بالحساب الفلكي في إثبات الأَهِلَّة بالرؤية، وذلك بتحديد ظروف الرؤية في اليوم والساعة والجهة وهيئة الهلال، ولكن لا يكتفى بالحساب للإثبات بل لا بُدَّ من الشهادة المعتبرة على رؤيته. فإن دلَّ الحساب على إمكانية الرؤية وعدم الموانع الفلكية ولم يُرَ الهلال وجب إكمال عدة الشهر ثلاثين.

(٤) في البلاد التي لا تتمايز فيها بعض الأوقات، كالعشاء والفجر، لعدم غيبوبة الشفق، أو عدم غروب الشمس، أو عدم طلوع الفجر يؤخذ لتحديد أوقات الصلوات التي اختفت علاماتها، بمبدأ (التقدير المطابق) بأن يجرى على تلك البلاد توقيت أقرب بلد تتمايز فيه تلك الأوقات، مع مراعاة كون البلد الأقرب على نفس خط الطول. وهذا المبدأ مُستمد من مذهب المالكية وهو يُحقق اليسر ورفع الحرج. وتقترح الندوة اهتمام الفلكيين بتحديد أوقات الصلوات لهذه المناطق طبقًا لمبدأ (التقدير النسبي) وهو مذهب الشافعية، وذلك بحساب النسبة بين الوقت وبين الليل وفي البلد الأقرب على خط الطول نفسه ومراعاة ذلك بالنسبة أيضًا في البلد الآخر.

(٥) الاعتماد بصفة أساسية على التقويم الهجري وربط المعاملات والميزانيات والمرتبات به، لأنه المعمول عليه في العبادات والأحكام وكذلك في الحقوق الشرعية عند الإطلاق.

فتوى اللجنة الدائمة في بطلان توحيد المطالع

السؤال: نحن الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا يصادفنا في كل بداية لشهر رمضان مشكلة تسبب انقسام المسلمين إلى ثلاث فرق:

١- فرقة تصوم بتحري الهلال في البلدة التي يسكنون فيها.

٢- فرقة تصوم مع بداية الصيام في السعودية.

٣- فرقة تصوم عند وصول خبر من اتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا وكندا الذي يتحرى الهلال في أماكن متعددة في أمريكا، وفور رؤيته في إحدى البلاد يعمم على المراكز المختلفة برؤيته فيصوم مسلموا أميركا كلهم في يوم واحد على الرغم من المسافات الشاسعة التي بين المدن المختلفة.

فأي الجهات أولى بالاتباع والصيام برؤيتها وخبرها؟ أفتونا مأجوين أثابكم الله.

الجواب: الحمد لله.

أولاً: اختلاف مطالع الأهلة من الأمور التي علمت بالضرورة حساً وعقلاً، ولم يختلف فيها أحد من العلماء وإنما وقع الاختلاف بين علماء المسلمين في اعتبار اختلاف المطالع وعدم اعتباره.

ثانياً: مسألة اختلاف المطالع وعدم اعتباره من المسائل النظرية التي للاجتهاد فيها مجال، والاختلاف فيها واقع ممن لهم الشأن في العلم والدين وهو من الخلاف السائغ الذي يؤجر فيه المصيب أجرين أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، ويؤجر فيه المخطئ أجر الاجتهاد. وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين: فمنهم من رأى اعتبار اختلاف المطالع، ومنهم من لم ير اعتباره واستدل كل فريق منهما بأدلة من الكتاب والسنة، وربما استدل الفريقان بالنص الواحد،

كاشتراكهما في الاستدلال بقوله تعالى: (يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) سورة البقرة | ١٨٩ وبقوله r: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) الحديث، وذلك لاختلاف الفهم في النص وسلوك كل منهما طريقاً في الاستدلال به..

ثالثاً: نظر مجلس الهيئة في مسألة ثبوت الأهلة بالحساب وما ورد في ذلك من أدلة في الكتاب والسنة واطلعوا على كلام أهل العلم في ذلك فقرروا بإجماع: عدم اعتبار حساب النجوم في ثبوت الأهلة في المسائل الشرعية لقول r: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته) الحديث، وقوله r: (لا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه) الحديث، وما في معنى ذلك من الأدلة.

وترى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء أن اتحاد الطلبة المسلمين (أو غيره ممن يمثّل الجالية الإسلامية) في الدول التي حكوماتها غير إسلامية يقوم مقام حكومة إسلامية في مسألة إثبات الهلال بالنسبة لمن يعيش في تلك الدول من المسلمين. وبناء على ما سبق ذكره يكون لهذا الاتحاد حق اختيار أحد القولين: إما اعتبار اختلاف المطالع وإما عدم اعتبار ذلك، ثم يعمّم ما رآه على المسلمين في الدولة التي هو فيها، وعليهم أن يلتزموا بما رآه وعمّمه عليهم، توحيداً للكلمة ولبدء الصيام وخروجاً من الخلاف والاضطراب وعلى كل من يعيش في تلك الدول أن يتراءوا الهلال في البلاد التي يقومون فيها، فإذا رآه ثقة منهم أو أكثر صاموا بذلك وبلغوا الاتحاد ليعمم ذلك، وهذا في دخول الشهر، أما في خروجه فلا بد من شهادة عدلين برؤية هلال شوال أو إكمال رمضان ثلاثين يوماً، لقول رسول الله r: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين يوماً) والله أعلم.

فتاوى اللجنة الدائمة (١٠ | ١٠٩).

فتوى ابن عثيمين في بطلان توحيد المطالع

وقد سئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله عمن ينادي بتوحيد الأمة في الصيام، وربط المطالع كلها بمطالع مكة، فقال:

هذا من الناحية الفلكية مستحيل؛ لأن مطالع الهلال كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تختلف باتفاق أهل المعرفة بهذا العلم. وإذا كانت تختلف، فإن مقتضى الدليل الأثري والنظري أن يجعل لكل بلد حكمه.

أما الدليل الأثري فقال الله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) البقرة| ١٨٥. فإذا قُدِّرَ أن أناسا في أقصى الأرض ما شهدوا الشهر -أي: الهلال- وأهل مكة شهدوا الهلال، فكيف يتوجه الخطاب في هذه الآية إلى من لم يشهدوا الشهر؟! وقال النبي r: (صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ، وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ) متفق عليه، فإذا رآه أهل مكة مثلاً فكيف نلزم أهل باكستان ومن وراءهم من الشرقيين بأن يصوموا، مع أننا نعلم أن الهلال لم يطلع في أفقهم، والنبي r علق ذلك بالرؤية.

أما الدليل النظري فهو القياس الصحيح الذي لا تمكن معارضته، فنحن نعلم أن الفجر يطلع في الجهة الشرقية من الأرض قبل الجهة الغربية، فإذا طلع الفجر على الجهة الشرقية، فهل يلزمنا أن نمسك ونحن في ليل؟ الجواب: لا. وإذا غربت الشمس في الجهة الشرقية، ولكننا نحن في النهار فهل يجوز لنا أن نفطر؟ الجواب: لا. إذاً الهلال كالشمس تماما، فالهلال توقيته توقيت شهري، والشمس توقيتها توقيت يومي، والذي قال: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) البقرة| ١٨٧. هو الذي قال: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) فمقتضى الدليل الأثري والنظري أن نجعل لكل مكانٍ حكماً خاصًّا به فيما يتعلق بالصوم والفطر، ويربط ذلك بالعلامة الحسية التي جعلها الله في كتابه، وجعلها نبيه محمد r في سنته ألا وهي شهود القمر، وشهود الشمس، أو الفجر. انتهى من فتاوى أركان الإسلام ص ٤٥١.

http://63.175.194.25/index.php?ln=ara&ds=qa&lv=browse&QR=50487&dgn=4

أولها: أن الشهر يثبت بالإكمال في حال الغيم بنص الأحاديث المعروفة التي ستأتي في أدلة أصحاب الرأي الثاني، ولذلك لا تشترط رؤية الهلال بعد غروب شمس اليوم الثلاثين لإثبات دخول الشهر باتفاق، لأن وجوده في هذه الحالة لا شك فيه، فالعبرة إذن بتيقن وجوده مع إمكان رؤيته لو لم يحل دون ذلك غمام .

قياساً على مواقيت الصلاة

حكم نكاح الدبر

ملاحظة هامة: هذا البحث المنشور هو جزء من بحث طويل، لكن بسبب استفادة الرافضة منه، رأيت أن أحذف منه مقاطع، مع التنبيه لمواضع الحذف.

الأحاديث المرفوعة

قال الحافظ: «جميع الأحاديث المرفوعة في هذا الباب –وعِدتها نحو عشرين حديثاً– كلها ضعيفة لا يصح منها شيء. والموقوف منها هو الصحيح». وقال ابن حجر: «ذهب جماعة من أئمة الحديث –كالبخاري والذهلي والبزار والنسائي وأبي علي النيسابوري– إلى أنه لا يثبت فيه شيء». وقال الشافعي: «لم يصح عن رسول الله r في تحريمه ولا في تحليله شيء». (حذف).

وقد أشار ابن حجر في تلخيص الحبير (٣|١٨٠) إلى ضعف كل هذه الأحاديث. ولكن هناك رغبة شديدة بتصحيحه عند الكثيرين. فنقول لهم: حتى لو صح، فهو لا يدل على المطلوب، أي في الزوج. وهذا يقال في أكثر هذه الأحاديث التي يحاولون تصحيحها. والثابت أن إتيان الزوجة في دبرها، لم تشرّع له عقوبة، ولا عُرف عن رسول الله r أنه عاقب أحداً عليه.

تفسير الآية

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ * نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة البقرة ٢: ٢٢٢-٢٢٣).

اختلف المفسرون في معنى]فأتوهن من حيث أمركم الله[. فقد ثبت عن ابن عباس t وتلميذه عكرمة قوله بما معناه: «أُمِروا أن يأتوهن من حيث نهوا عنه، أي من حيث جاء الدم». ورُوي عن غيرهما أن معناه: فأتوهن من الوجه الذي أمركم الله فيه أن تأتوهن منه، وذلك الوجه هو الطهر دون الحيض. قال إمام المفسرين الطبري: «وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك عندي قول من قال: معنى ذلك: فأتوهن من قبل طهرهن. وذلك أن كل أمر بمعنى فنهي عن خلافه وضده، وكذلك النهي عن الشيء أمر بضده وخلافه. فلو كان معنى قوله: {فأتوهن من حيث أمركم الله} فأتوهن من قبل مخرج الدم الذي نهيتكم أن تأتوهن من قبله في حال حيضهن، لوجب أن يكون قوله: {ولا تقربوهن حتى يطهرن} تأويله: ولا تقربوهن في مخرج الدم دون ما عدا ذلك من أماكن جسدها، فيكون مطلقا في حال حيضها إتيانهن في أدبارهن. وفي إجماع الجميع على أن الله تعالى ذكره لم يطلق في حال الحيض من إتيانهن في أدبارهن شيئا حرمه في حال الطهر ولا حرم من ذلك في حال الطهر شيئا أحله في حال الحيض، ما يعلم به فساد هذا القول»، ثم أطال في الانتصار لهذا التفسير.

أما الحرث فهو إلقاء البذر في الأرض، وأما الزرع فهو عملية إنبات هذا البذر، وهو من اختصاص الله سبحانه وتعالى كما قال:]أفرأيتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون؟[. والمقصود بالحرث هنا هو موضعه وهو فرج المرأة. قال القرطبي في تفسيره (٣ | ٩٣): «فرج المرأة كالأرض، والنطفة كالبذر، والولد كالنبات، فالحرث بمعنى المحترث»، فعلينا الحرث أي الإلقاء فيها وعلى الله الإنبات.

واختلف في معنى "أنى". فقيل كيف، وقيل حيث، وقيل متى، وبحسب هذا الاختلاف جاء الاختلاف في تأويل الآية. فإن "أين" إنما هي حرف استفهام عن الأماكن. و "متى" هي حرف استفهام عن الوقت. وإذا فسرناها بمعنى "أين" لكان معنى ذلك إجازة وطء الدبر. وإن فسرناها بمعنى "متى" لكان معنى ذلك إجازة وطء الحائض! وكل ذلك باطلٌ لا حجة لهم فيه، لأن أنى

في لغة العرب التي نزل بها القرآن إنما هي بمعنى "من أين" لا بمعنى "أين". فإذ ذلك كذلك فإنما معناه من أين شئتم. قال الله عز وجل في سورة آل عمران:]يا مريم أنى لك هذا[أي بمعنى من أين لك هذا. وكذلك فسرها النحوي سيبويه بـ "كيف" و "من أين" باجتماعهما.وقال القرطبي «معناه عند الجمهور من الصحابة والتابعين وأئمة الفتوى: من أي وجه شئتم مقبلة ومدبرة». قال الآلوسي في تفسيره روح المعاني (٢ | ١٢٤): «فيصير المعنى من أي مكان، لا في أي مكان. فيجوز أن يكون المستفاد حينئذ تعميم الجهات من القدام والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال لا تعميم مواضع الإتيان. فلا دليل في الآية لمن جوز إتيان المرأة في دبرها».

سبب نزول الآية

أخرج البخاري عن جابر t قال: «كانت اليهود تقول إذا جامعها من ورائها جاء الولد أحول. فنزلت نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم». وأخرجه مسلم بفظ آخر: «كانت اليهود تقول إذا أتى الرجل امرأته من دبرها في قبلها كان الولد أحول. فنزلت نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم».

أخرج البخاري (كما في الفتح ٨ | ١٩٠) وإسحاق ابن راهُوْيَه في مسنده وتفسيره وابن جرير الطبري في تفسيره (٢ | ٣٩١) عن نافع قال: قرأت ذات يوم {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}. قال: ابن عمر أتدري فيم أنزلت هذه الآية؟ قلت: لا. قال: نزلت في إتيان النساء في أدبارهن.

وأخرج البخاري وابن جرير عن ابن عمر {فأتوا حرثكم أنى شئتم} قال: في الدبر.

وأخرج النسائي وابن جرير عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (ثقة) عن أبي بكر بن أبي أويس (عبد الحميد بن عبد الله، ثقة) عن سليمان بن بلال (ثقة) عن زيد بن أسلم (ثقة) عن ابن عمر t: أن رجلاً أتى امرأته في دبرها، فوجد في نفسه من ذلك وجداً شديداً، فأنزل الله {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}.

وأخرج الدارقطني ودعلج كلاهما في غرائب مالك من طريق أبي مصعب واسحق بن محمد القروي كلاهما عن نافع عن ابن عمر أنه قال: «يا نافع أمسك على المصحف». فقرأ حتى بلغ {نساؤكم حرث لكم...} الآية. فقال: «يا نافع أتدري فيم أنزلت هذه الآية؟». قلت: «لا». قال: «نزلت في رجل من الأنصار، أصاب امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك، فسأل النبي r، فأنزل الله الآية». قال الدارقطني: «هذا ثابت عن مالك». وقال ابن عبد البر: «الرواية عن ابن عمر بهذا المعنى صحيحة معروفة عنه مشهورة».

فعندنا إذا سببين للنزول، الأول يرويه جابر t والثاني يرويه ابن عمر t. ولفظ البخاري لحديث جابر يحتمل الوجهين، أي نكاح الدبر أو نكاح الفرج من جهة الدبر. وأما لفظ مسلم فصريحٌ بأن الآية خاصة بنكاح الفرج من جهة الدبر. وأما رواية عمر فهي صريحة في جواز إتيان النساء في أدبارهن. على أن الجمع بين الروايتين ممكن، فإن جابراً كان يتحدث عما كان يقوله اليهود، وابن عمر يتحدث عن حادثةٍ معينة حدثت لرجل من الأنصار، لم يسمِّه طبعاً للسبب الواضح. وإلا فإن إصراره على هذا التفسير وكثرة تحديثه للمقربين منه بذلك، هو دليل تيقنه مما يعرف، والمثبت مقدَّمٌ على النافي.

فنحن نثبت ما قاله ابن عمر t في سبب النزول، وقول الصحابي في سبب النزول حجة قاطعة بحكم الحديث المرفوع. لكن قد يخطئ بالاستنتاج (أي في الأمر الفقهي)، إذ يبدو —والله

أعلم– أن النتيجة أتت بالتحريم وليس بالإجازة كما فهمه رضي الله عنه. فقد فهم مما حدث –كما أخرج البخاري– أن الآية رخصة في إتيان النساء في أدبارهن. ولكن لو تأملنا القصة كما أخرجها الدارقطني، وكما أخرجها النسائي وابن جرير، لوجدنا أن الآية نزلت بعدما أتى الأنصاري امرأته في دبرها، فتأسف، فسأل رسول الله r عن ذلك فنزلت الآية. ففهم ابن عمر t أن معنى الآية الجواز لقوله تعالى]أنى شئتم[. والذي يبدو لي أنه ليس فيها جواز، بل لعله إرشاد للرجل أن يؤتي امرأته من موضع الحرث (وهو الفرج) من أي جهة كانت، ولم تتكلم عن الدبر. فدل ذلك على تحريمه، أو كراهته في أقل تقدير.

ويستدل البعض لهذا بما أخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار: حدثنا يونس قال: ثنا ابن وهب، قال: أخبرني ابن جريج أن محمد بن المنكدر حدثه، عن جابر بن عبد الله t: أن اليهود قالوا للمسلمين: «من أتى امرأته وهي مدبرة، جاء ولدها أحول». فأنزل الله عز وجل {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم} فقال رسول الله r: «مقبلة ومدبرة، ما كان في الفرج». قال الطحاوي: «ففي توقيف النبي r إياهم في ذلك على الفرج، إعلامٌ منه إياهم أن الدبر بخلاف ذلك». أقول: «ولو صحت هذه الزيادة لأخرجها البخاري ومسلم وأصحاب السنن، إذ أن الإسناد صحيح على شرط الشيخين. ولكن هذه الزيادة مدرجة من كلام ابن جريج ولا تصح مرفوعة.

فقد أخرج أبو عوانة في مسنده (٣|٨٤): حدثنا أبو عمر الإمام ثنا مخلد عن ابن جريج ح وحدثنا يونس بن عبد الأعلى ثنا ابن وهب قال حدثني مالك وابن جريج وسفيان الثوري أن ابن المنكدر حدثهم عن جابر بن عبد الله: «إن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول. فأنزل الله عز وجل نساؤكم حرث لكم». قال ابن جريج في حديثه: «مقبلة ومدبرة إذا كان ذلك في القبل». أقول: ولذلك أخرج البخاري ومسلم قول جابر t دون زيادة ابن جريجٍ لأنها مدرجة من كلامه، ولا تصح مرفوعة. وهناك زيادةٌ مدرجة أخرى

من طريق الزهري أنه قال: «إن شاء مجبية وإن شاء غير مجبية غير إن ذلك في صمام واحد»، وهي من كلام الزهري لا من كلام جابر. وعلى أية حال فقد أصحاب الزهري وابن جريج المعنى الذي دلت عليه الآية كما سنرى في تفسيرها.

وأخرج ابن جرير الطبري وأبو داود (٢|٢٤٩) والطبراني (١١|٧٧) والحاكم (٢|٢١٣) والبيهقي في سننه (٧|١٩٥)، كلهم من طريق محمد بن إسحاق (مدلّس حسن الحديث) عن أبان بن صالح عن مجاهد عن ابن عباس قال: إن ابن عمر —والله يغفر له— أوهم إنما كان هذا الحي من الأنصار، وهم أهل وثن مع هذا الحي من اليهود، وهم أهل كتاب كانوا يرون لهم فضلا عليهم في العلم، فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم. فكان من أمر أهل الكتاب لا يأتون النساء إلا على حرف وذلك استر ما تكون المرأة. فكان هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك من فعلهم. وكان هذا الحي من قريش يشرحون النساء شرحاً (أي ينزعون عنهن الثياب) ويتلذذون منهن مقبلات مدبرات ومستلقيات. فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج رجل منهم (أي من المهاجرين، بعكس قصة ابن عمر) امرأة من الأنصار. فذهب يصنع بها ذلك، فأنكرته عليه. وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف واحد فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني. فسرى أمرهما فبلغ رسول الله r، فأنزل الله {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}. يقول: مقبلات ومدبرات بعد أن يكون في الفرج، وإنما كانت من قبل دبرها في قبلها. زاد الطبراني قال ابن عباس: «قال ابن عمر: في دبرها. فأوهم ابن عمر، والله يغفر له. وإنما كان الحديث على هذا».

أقول: هذا إسنادٌ ضعيفٌ —ليس بالحسن— بسبب عنعنة محمد بن إسحاق. وما زعمه البيهقي من أن عبد الرحمن بن محمد المحاربي رواه عن ابن إسحاق بالتحديث فلا يصح. فإن المحاربي هذا مدلّسٌ وقد عنعن. وقد رواه الطبراني عنه بالعنعنة أيضاً عن ابن إسحاق وليس بالتحديث! أما المتن الذي أخرجه الحاكم (٢|٣٠٧) فليس فيه ذكر ابن عمر أصلاً. ولذلك ذكر البيهقي الإسناد ولم يذكر المتن، لأنه يعلم أنه حجة عليه وليس له.

وقد روى أبو يعلى وابن مردويه في تفسيره، وابن جرير الطبري (٢ | ٣٩٥) والطحاوي (٣ | ٤٠) من طرق، عن هشام بن سعد (حسن الحديث)، عن زيد بن أسلم (ثقة)، عن عطاء بن يسار (ثقة)، عن أبي سعيد الخدري: «أن رجلا أصاب امرأة في دبرها، فأنكر الناس ذلك عليه، وقالوا: أثفرها. فأنزل الله عز وجل {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}». مع اختلاف يسيرٍ في اللفظ دون المعنى.

أقول: هذا حديث حسن من رواية هشام بن سعد، وهو أحسن حالاً من محمد بن إسحاق صاحب الحديث الذي وهّم به ابن عباس ابن عمر. ونحن لا نحتج أصلاً بالحديث الحسن ولا بالضعيف، فلا نقبل لا هذا ولا ذاك. ولكن من كان يقبل بالحديث الحسن فيلزمه الاحتجاج بهذا الحديث من بابٍ أولى من الحديث الأول، لأنه ليس فيه مدلّس كما حال الأول. قال ابن حجر: «وهذا السبب في نزول هذه الآية مشهور. وكأن حديث أبي سعيد لم يبلغ ابن عباس، وبلغه حديث ابن عمر فوهَّمه فيه».

وهذا التوهيم يُشَكُّ في صدوره من ابن عباس. إذ هو يعلم أنه ليس من حقه النفي ما لم يعلم يقيناً بالواقعة، والأمر مشكوك فيه بالنسبة لابن عباس لصغر سنه. فقد مات رسول الله r وابن عباس عمره ثلاث عشرة سنوات كما في الإصابة (٤ | ١٤١)، فكان عمره أصغر عند نزول الآية. وهذا عمرٌ لا يساعد على حضور الواقعة، فلا بد من وجود واسطة لشهود الحدث وهو لم يذكر تلك الواسطة. لكن معنى الآية في اللغة يشهد لابن عباس t.

الآثار المبيحة

(حذف بأكمله)

الآثار المحرمة

وأخرج النسائي والطحاوي وابن جرير والدارقطني من طريق عبد الرحمن بن القاسم عن مالك بن أنس. أنه قيل له: يا أبا عبد الله إن الناس يروون عن سالم بن عبد الله أنه قال: كذب العبد أو العلج على أبي. فقال مالك: أشهد على يزيد بن رومان أنه أخبرني عن سالم بن عبد الله عن ابن عمر مثل ما قال لنافع. فقيل له: فإن الحارث بن يعقوب يروي عن أبي الحباب سعيد بن يسار أنه سأل ابن عمر فقال: يا أبا عبد الرحمن إنا نشتري الجواري أفنحمض لهن؟ قال: وما التحميض؟ فذكر له الدبر. فقال ابن عمر: أف أف، وهل يفعل ذلك أحدٌ من المسلمين؟ فقال مالك: أشهد على ربيعة أخبرني عن أبي الحباب عن ابن عمر مثل ما قال نافع. قال الدارقطني: «هذا محفوظ عن مالك صحيح». قال ابن كثير: «هذا إسنادٌ صحيح». وأخرج طرف القصة الدارمي أيضاً بإسنادٍ صحيح.

وليس في هذه القصة ما يثبت عدم صحة مذهب ابن عمر t. فإن الحارث بن يعقوب وأبو الحباب الّذان رويا قصة تأفأف ابن عمر، قد رويا عنه إباحة إتيان النساء من أدبارهن، وهما ثقتان. فلا مجال للطعن في الرواة أصلاً. وليس في تأفأف ابن عمر تحريمٌ أصلاً. فإنه كان يفتي بإتيان النساء في أدبارهن، ولم يكن الناس يوافقونه. ويبدو أيضاً أنه لم يكن يفت بذلك إلا للمقربين منه أمثال ولده ومولاه. فمن هنا استغرب أن يعلم أن كثيراً من المسلمين يفعلون ذلك. وهذا واضحٌ لمن تأمل الرواية بغير تعصب. وأما تكذيبهم لنافع –مع ما هو عليه من قوة الحفظ– فبعيد. ولم يتفرد نافع بذلك بل سبق وقلنا أن الرواية متواترة لا ينقضها خبر الآحاد على التسليم بمعارضته.

وأخرج وابن أبي حاتم بإسنادٍ جيدٍ، وكذلك ابن جرير قال: حدثني يونس بن عبد الأعلى (ثقة فقيه)، قال: أخبرنا ابن وهب (ثقة فقيه)، قال: ثنا أبو صخر (حميد بن زياد المدني، جيد الحديث)، عن أبي معاوية البجلي وهو عمار الدهني (ثقة)، عن سعيد بن جبير أنه قال: بينا أنا ومجاهد جالسان عند ابن عباس، أتاه رجل فوقف على رأسه، فقال: يا أبا العباس –أو يا

أبا الفضل- ألا تشفيني عن آية المحيض؟ فقال: بلى! فقرأ: {ويسألونك عن المحيض} حتى بلغ آخر الآية. فقال ابن عباس: «من حيث جاء الدم من ثم أمرت أن تأتي». فقال له الرجل: «يا أبا الفضل. كيف بالآية التي تتبعها {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}؟». فقال: «إي ويحك. وفي الدبر من حرث؟ لو كان ما تقول حقا لكان المحيض منسوخاً. إذا اشتغل من هاهنا جئت من هاهنا! ولكن أنى شئتم من الليل والنهار».

وأخرج ابن جرير والبيهقي في سننه عن ابن عباس {فأتوا حرثكم أنى شئتم} يعني بالحرث الفرج. يقول: «تأتيه كيف شئت مستقبلة، ومستدبرة، وعلى أي ذلك أردت بعد أن لا تجاوز الفرج إلى غيره، وهو قوله {من حيث أمركم الله}». وهذا إسناده فيه ضعف يسير لأنه من صحيفة علي بن أبي طلحة، وقد سبق الكلام عنها.

وأخرج ابن جرير بإسنادٍ ضعيفٍ من طريق داود بن الحصين (قال علي بن المديني: ما روى عن عكرمة فمنكر، وقريبا منه قال أبو داود)، عن عكرمة، عن ابن عباس: أنه كان يكره أن تؤتى المرأة في دبرها ويقول: إنما الحرث من القبل الذي يكون منه النسل والحيض. وينهى عن إتيان المرأة في دبرها ويقول: إنما نزلت هذه الآية: { نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم } يقول: من أي وجه شئتم.

وأخرج النسائي والطبراني وابن مردويه عن كعب بن علقمة (مجهول) عن سالم أبي النضر بن أبي أمية (ثقة ثبت يرسل). أنه قال لنافع مولى ابن عمر: أنه قد أكثر عليك القول أنك تقول عن ابن عمر: أنه أفتى أن يؤتى النساء في أدبارهن؟ قال: كذبوا علي، ولكن سأحدثك كيف كان الأمر: إن ابن عمر عرض المصحف يوما وأنا عنده حتى بلغ {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم} فقال: يا نافع هل تعلم من أمر هذه الآية؟ قلت: لا. قال: إنّا كنا معشر قريش

نجبي النساء، فلما دخلنا المدينة ونكحنا نساء الأنصار أردنا منهن ما كنا نريد، فإذا هن قد كرهن ذلك وأعظمنه، وكانت نساء الأنصار قد أخذت بحال اليهود إنما يؤتين على جنوبهن، فأنزل الله {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}.

قلت هذه قصة واهية ضعيفة لا أساس لها. وكعب بن علقمة مجهول الحال لا يُعرف. ومثل هذا القصة لا تصلح لمعارضة ما أخرجه البخاري في صحيحه، بل وما تواتر عن ابن عمر t. وفي الباب عن جماعة من الصحابة. منها عن أبي بن كعب عند الحسن بن عرفة بإسناد ضعيف. وعن ابن مسعود عند ابن عدي بإسناد واه. وعن عقبة بن عامر عند أحمد بإسناد فيه ابن لهيعة. وعن عمر عند النسائي والبزار بإسناد فيه زمعة بن صالح وهو ضعيف.

بيان القياس

روى محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (ثقة بلا خلاف) وأخاه عبد الرحمان قالا: قال الشافعي كلاما كلم به محمد بن الحسن في مسألة إتيان المرأة في دبرها، قال: سألني محمد بن الحسن، فقلت له: إن كنت تريد المكابرة، وتصحيح الروايات وإن لم تصح، فأنت أعلم، وإن تكلمت بالمناصفة، كلمتك. قال: على المناصفة. قلت: فبأي شيء حرمته؟ قال: بقول الله عز وجل: {فأتوهن من حيث أمركم الله}. وقال: {فأتوا حرثكم أنى شئتم} والحرث لا يكون إلا في الفرج، قلت: أفيكون ذلك محرما لما سواه؟ قال: نعم، قلت: فما تقول: لو وطئها بين ساقيها، أو في أعكانها، أو تحت إبطها، أو أخذت ذكره بيدها، أفي ذلك حرث؟ قال: لا. قلت: أفيحرم ذلك؟ قال: لا. قلت: فلم تحتج بما لا حجة فيه؟ قال: فإن الله قال: {والذين هم لفروجهم حافظون} الآية. قال: فقلت له: إن هذا مما يحتجون به للجواز، إن الله أثنى على من حفظ فرجه من غير زوجته، وما ملكت يمينه، فقلت: أنت تتحفظ من زوجته ومما ملكت يمينه!

قال الحاكم: لعل الشافعي كان يقول بذلك في القديم، فأما في الجديد فالمشهور أنه حرمه. أقول: وكذلك قال الربيع أن الشافعي حرمه في ستة كتب. وقال ابن حجر: «ويحتمل أن يكون ألزم محمداً بطريق المناظرة وإن كان لا يقول بذلك، وإنما انتصر لأصحابه المدنيين». أقول: هذا يعني –على تسليمه– أن الشافعي يجادل بالباطل تعصباً لمذهب قومه، وهذا للأسف يفعله الكثير من الفقهاء. والشافعي كان بارعاً في المناظرة، كثيراً ما يلزم خصومه بأمور باطلة. ولكن حسن الظن فيه أنه كان يعتقد بها، وإلا فإن قوله « لم يصح عن رسول الله r في تحريمه ولا في تحليله شيء»، رغم أنه يُصحِّح في ذلك حديثاً رواه عن عمه، يكون كذباً على رسول الله r. وحاشاه الله من ذلك. بل نجزم بذلك لقوله كما في سير الأعلام (١٠ | ٢٩): «ما ناظرت أحداً على الغلبة، إلا على الحق عندي». لكن لربما أراد بعض فقهاء الشافعية المتأخرين فتوى بجواز الكذب على خصومهم، فأرادوا نسبة ذلك إليه. وقد تكلم أبو حامد الغزالي عن هذا بما هو خارج عن موضوعنا.

ثم إن ما ذهب إليه الشافعي قد أجاب عليه الآلوسي في روح المعاني (٢ | ١٢٥) فقال أن هذا «مدفوعٌ بأن الإمناء –فيما عدا الضمامين– لا يعد في العرف جماعاً ووطئاً. والله تعالى قد حرم الوطء والجماع في غير موضع الحرث، لا الاستمناء. فحرمة الاستمناء بين الساقين وفي الإعكان لم تعلم من الآية، إلا أن يعد ذلك إيتاءً وجماعاً، وأنى به؟ ولا أظنك في مريةٍ من هذا». أقول: ومع ذلك فليس في الآية وحدها دلالة تحريم صريحة. وإنما التحريم يكون بالقياس، وسيأتي.

واحتج بعض المبيحين بقول الله تعالى لقوم لوط: {أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون} أي من أزواجكم مثل ذلك، إن كنتم تشتهون.

وهذا استنتاج ضعيف كما هو ظاهر، إذ يمكن عكسه! ولم يثبت مثل هذا التفسير عن أحد من الصحابة.

وأخرج الخطيب والطحاوي وكذلك ابن أبي حاتم في مناقب الشافعي عن ابن عبد الحكم (ثقة بلا خلاف)، و كذلك الحاكم في مناقب الشافعي عن الأصم (ثقة ثبت) كلاهما عن الشافعي أنه قال: «لم يصح عن رسول الله r في تحريمه ولا في تحليله شيء، والقياس أنه حلال».

قلت بل إن القياس يدل عليه، وقياس الشافعي هذا ليس بشيء. فإن الله قد حرم الله الوطء في الفرج أثناء الحيض لأجل الأذى. وهذا الأذى هو إما لنجاسة دم الحيض، وإما للضرر الذي يصيب الرجل والمرأة من ذلك كما ثبت علمياً. فإن دم الحيض قد يدخل بعد القذف إلى الرجل فيسبب له التهاباتٍ وأمراض. فإن كان إتيان الفرج وقت الحيض حراماً بنص القرآن لأجل النجاسة العارضة، فما الظن بالدبر الذي هو موضع النجس والأذى اللازم؟ هذا مع الذريعة القريبة جداً الحاملة على الانتقال من ذلك إلى أدبار المرد، وممارسة اللواط؟ لا شك أنه أولى بالتحريم. ولذلك سماه عبد الله بن عمرو بن العاص t باللوطية الصغرى. وكفى مناديا على خساسته أنه لا يرضى أحد أن ينسب إليه ولا لإمامه تجويز ذلك.

فإن قال أحدهم، فماذا لو أن الرجل استعمل واقياً بحيث يحجب عنه النجاسة؟ قلنا أما في الحائض فهو محرم بلا أدنى شك. فإن المرأة تتضرر من الجماع في هذا الوقت لأسباب عضوية، حيث لا يكون جهازها التناسلي بحالة تسمح بالجماع سواء من القبل أو من الدبر. أما في الدبر فقد ذكرت بعض الدراسات الطبية، أن الإتيان في الدبر يسبب ارتخاء في عضلات الدبر، وتوسيعاً له. وهذا يؤدي إلى عدم التحكم الكامل بهذا المكان، مما يصل إلى خروج النجاسة غير الإرادي، وما يستتبعه ذلك من قذارات وعدم طهارة. والسبب أن الدبر لم يُخلق أصلاً

للعملية الجنسية. لذلك يقول الدكتور محمد البار في كتاب "الأمراض الجنسية" (ص٣٧١): «وفي الحالات التي يتم فيه الجماع عن طريق الشرج (في الذكور والإناث)، فإن القناة الشرجية تلتهب التهاباً شديداً مع وجود إفرازات قيحية دموية يصحبها نزيف في بعض الأحيان. وقد تتحول هذه الالتهابات المزمنة إلى سرطان! (لعل في هذا مبالغة والله أعلم) ويكون غشاء القناة الشرجية محتقناً متقرحاً مليئاً بالبثور الصديدية الدموية. وتظهر الخراريج، كما تحدث بواسير بين المستقيم والمهبل أو القناة الشرجية والمهبل». وعلى النقيض، فإن دراسات طبية أخرى ترى أن (حذف).

فإذا كانت الدراسات الطبية الأولى هي الصحيحة، يكون نكاح الدبر محرماً، حتى مع الواقي، وإلا فحكمه الكراهة. وأما إدخال الإصبع فقط (مع الواقي)، فإذا كان جزءاً مما نسميه بالملاعبة أو التمهيد للجماع بحيث إنها تحصل على متعتها بعد ذلك عن الطريق الطبيعي، فهذا قد لا يعتبر –من الناحية الطبية البحتة– شذوذاَ، ويعتبر نوعاَ من السلوك الجنسي الممهد للعملية الجنسية العادية. ولكننا نقول أنه أمرٌ قذرٌ، ولو كان حلالاً.

بيان الراجح

والذي يترجح لنا في نهاية هذه البحث بطلان كل الأحاديث المرفوعة التي تحرم نكاح الدبر. وثبوت بعض الأقوال الموقوفة على بعض الصحابة. وكذلك ثبوت الإباحة عن عدد من الصحابة والتابعين والأئمة. وقد بينا أن معنى الآية في اللغة وكذلك القياس في الشرع يدلان على أن الكراهة هو القول الصحيح، وعلى ذلك اتفق غالب العلماء المتأخرون. هذا والله أعلم بالصواب.

حكم السحاق

معنى السحاق: فعل النساء بعضهن ببعض. والمراد به في أصل اللغة مطلق الدلك. ويعني في مصطلحنا اليوم: الشذوذ الجنسي عند النساء. وأول من شهر هذه الفاحشة في الغرب هي الشاعرة الإغريقية سافو (٥٦٠–٦٣٠ قبل الميلاد) حتى أن اسم تلك الفاحشة في لغتهم هو "ليزبيان" وهو اسم جزيرة سافو. وأما من شهرها بين العرب فهي "المتجردة". إذ لما جاءت رقاش بنت الحسن اليمانية مرة لزيارة المتجردة هند بنت عامر بن صعصعة (زوجة النعمان بن المنذر المنظر بن الأسود بن ماء السماء ملك الحيرة) وافدة عليها، فأنزلتها عندها. وكانت ذات حسن ونضارة فشغفت بها. وكان النعمان يغزو فيغيب عن امرأته، فتكون هي ورقاش على فراشه، فربما التصق جسداهما، فوجدتا لذة لطول العزوبة، حتى استدلتا على طريق المساحقة. فما زالت رقاش، تزين لهند وقالت: إن في اجتماعنا أمناً من الفضيحة، وإدراك الشهوة. فاجتمعتا واستمر بهما ذلك حتى أصبحن كزوج وزوجة. وبلغ من شغف كل واحدة بالأخرى أنه لما ماتت ابنة الحسن، اعتكفت امرأة النعمان على قبرها واتخذت الدير المعروف بدير هند في طريق الكوفة. وفيها يقول الفرزدق مخاطباً جرير بن عطية يهجوه:

وفيت بعهد كان منك تكرماً * كما لابنة الخس الإيادي وفت هند

وعندما قتل ملك الفرس كسرى: النعمانَ بن المنذر، فرّت أسرته وبناته وظلت تستجير بأحياء العرب، فلم يجيروهم حتى بعد نحو ثلاثين سنة، آوت الحرقاء إلى دير هند الذي بنته المتجردة للنياحة على عشيقتها رقاش وقد شاخت وعميت.

وقد أجمع العلماء كلهم على تحريم السحاق، وإن لم يكن عند أكثرهم مثل الزنا. روى مسلم في صحيحه (١ | ٢٦٦) من حديث أبي سعيد الخدري r قال: قال رسول الله r: «لا ينظر الرجل

إلى عورة الرجل، ولا المرأة إلى عورة المرأة. ولا يفضي الرجل إلى الرجل في ثوب واحد. ولا تفضي المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد». وهذا نص جلي على تحريم مباشرة الرجل الرجل والمرأة المرأة على السواء. فالمباشرة منها لمن نهى عن مباشرته، عصيان لله عز وجل وارتكاب للحرام.

قال عبد الرزاق في "المصنف" (٧|٣٣٤ #١٣٣٨٣): أخبرنا ابن جريج قال: أخبرني ابن شهاب قال: «أدركت علماءنا يقولون في المرأة تأتي المرأة بالرفغة وأشباهها: تجلدان مئة مئة، الفاعلة والمفعولة بها». وقال (#١٣٣٨٤): عن معمر، عن الزهري -في المرأة تأتي المرأة بالرفغة- قال: «تجلدان كل واحدة منهما مئة». أي أنه قاس ذلك على الزنا، وليس بقياس صحيح. ولذلك قال ابن حزم في المحلى (١١|٣٩١): «وإذ لم يأت بمثل قول الزهري قرآن ولا سنة صحيحة والحدود، فلا حد في هذا أصلاً». ثم قال: «فإذ قد صح أن المرأة المساحقة للمرأة عاصية، فقد أتت منكراً. فوجب تغيير ذلك باليد كما أمر رسول الله r: "من رأى منكراً أن يغيره بيده". فعليها التعزير».

أما إتيان البهيمة، فحرام بالإجماع. وفاعله يستحق التعزير. قال ابن حزم في المحلى (١١|٣٨٨): «ولا خلاف بين أحد من الأمة أنه لا يحل أن تؤتى البهيمة أصلاً. ففاعل ذلك منكر. وقد أمر رسول الله r بتغيير المنكر باليد. فعليه من التعزير ما نذكره».

الربا في دار الحرب

الأحناف يقسمون الديار إلى: دار إسلام حيث يُحكمُ بها بشرع الله. ودار كفر حيث لا يُحكم بها بشرع الله (ويسمونها ديار الحرب وإن لم يكن بها حرب). ثم يقول الأحناف أن الكافر الحربي حلال الدم والمال (وهو شيء متفق عليه عند الحنفية وعند غيرهم) ولا يمنع منه إلا عهد أو حد شرعي. ومال الحربي في ديار الحرب جائز أخذه برضاه أو بدون رضاه. ولكن الحربي إذا كان مُستأمناً أو إذا كنت أنت مُستأمن في دارهم، لم يجز لك أخذ أموالهم إلا برضاهم. والحنفية لا يجوّزون الخديعة والغصب في هذا الأمر، لا يجوز اخذ مال الحربي إذا دخل ديارنا بأمان أو عهد إلا برضاه. ولا يجوز أخذ مال الحربي في دار الحرب إذا كان المسلم قد دخل ديارهم بأمان، إلا برضاهم. ولا يجوز اخذ أموالهم غصباً، قولا واحداً، لم يخالف في ذلك الحنفية ولا غيرهم. وكل ما سبق متفق عليه بين جميع أهل الإسلام.

ومن هنا فالحنفية جوزوا أخذ الربا من الكافر في دار الكفر إذا كان برضا الحربي. لأن أخذ مال الحربي برضاه جائز بالإجماع. على أن يكون المسلم هو الذي يأخذ المال الفائض. بمعنى لا يجوز له أن يتعامل بالربا إن كان هو متضرراً، كان يقترض بفائدة مثلاً، فهنا الضرر حاصل عليه. ومسألة إباحة الربا في دار الحرب، هو مذهب أبي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن (وخالفهما أبو يوسف)، وهو مذهب عدد من العراقيين مثل سفيان الثوري (ت ١٦١هـ) (أسنده الطحاوي) وابن المبارك ومن قبلهم إبراهيم النخعي (ت ٩٥هـ)، وهو قول في مذهب الإمام أحمد (انظر شرح الزركشي) مال إليه ابن تيمية. ويُروى أيضاً عن ابن الماجشون من المالكية (ت ٢١٢ هـ). وهذا كله في دار الكفر، وإلا ففي دار الإسلام لا يجوز أخذ الربا من الكفار بإجماع أهل الإسلام. والحنفية قد نصوا على هذا، وعلى تحريم الربا كلية في دار الإسلام.

قال إبراهيم النخعي: «لا بأس بالدينار بالدينارين في دار الحرب بين المسلمين وبين أهل الحرب» (أسنده الطحاوي). وقال أبو يوسف في كتابه "الرد على سير الأوزاعي": قال أبو حنيفة: «لو أن مسلما دخل أرض الحرب بأمان فباعهم الدرهم بالدرهمين لم يكن بذلك بأس، لأن أحكام المسلمين لا تجري عليهم، فبأي وجه أخذ أموالهم برضا منهم فهو جائز». ثم قال أبو يوسف: «وأهل الإسلام في قولهم أنهم لم يتقابضوا ذلك حتى يخرجوا إلى دار الإسلام أبطله. ولكنه (أبو حنيفة) كان يقول إذا تقابضوا في دار الحرب قبل أن يخرجوا إلى دار الإسلام فهو مستقيم». فالذي يعطي الدينار هو المسلم لأهل الحرب ويأخذ الدينارين منهم. أما العكس فلا يجوز عندهم، وكل ذلك مختص بدار الكفر. وفي الأمر تفصيل يوضحه الشيخ مصطفى الزرقا فيقول: «لا باس بأخذ قرض من البنك لقاء فائدة لأجلِ شراء بيتٍ نتيجته تملك البيت في نهاية تسديد القرض مع فائدته، بملاحظة أن القرض مع فائدته لا يزيد عن أجرة البيت لو استأجره استئجاراً، بل قد يكون أقل. وهذا مقتضى المذهب الحنفي فيمن يقيم بدار الحرب، لأن العبرة حينئذ لمجموع ما يدفعه المسلم لهم. فإن كان أوفر لماله، فهو جائز ما دام برضاهم ودون خيانة، وإن كان بطريقة محرمة في الإسلام كالربا. والله أعلم».

وعلة التفريق بين ديار الإسلام (وهي كل دار لا تُطبق فيها الشريعة الإسلامية، بغض النظر عن ديانة سكانها) وديار الكفر: هو أن المسلم غير مكلف شرعاً أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها في مجتمع لا يلتزم بالإسلام (وهذه نقطة الخلاف بين الحنفية والجمهور). لأن هذا ليس في سعة، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وتحريم الربا من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع، وفلسفة الدولة، واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي. وإنما يُطالَب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فرداً، مثل أحكام العبادات، وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات، وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والمبررات وغيرها من الأحوال الشخصية، بحيث لو ضُيِّق عليه في هذه الأمور ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها وحده عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

قد احتج الطحاوي لمذهبه الحنفي في كتابه "تأويل مشكل الآثار" بحجة عجيبة ألخصها بالآتي:

يرى الطحاوي أن العباس كان قد أسلم في مكة سراً، واستنتج حديث الحجاج بن علاط أن ذلك كان عند غزوة خيبر أو قبلها، ونقل عن ابن إسحاق أن هذا كان منذ معركة بدر. وقد أخرج مسلم (٣|١٢١٣ #١٥٩١) عن فضالة بن عبيد الأنصاري قال: أتي رسول الله r وهو بخيبر بقلادة فيها خرز وذهب وهي من المغانم تباع، فأمر رسول الله r بالذهب الذي في القلادة فنزع وحده ثم قال لهم رسول الله r: «الذهب بالذهب وزناً بوزن». وعن فضالة بن عبيد قال: اشتريت يوم خيبر قلادة باثني عشر دينارا فيها ذهب وخرز ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثني عشر دينارا فذكرت ذلك للنبي r فقال: «لا تباع حتى تفصل». وعن فضالة بن عبيد قال: كنا مع رسول الله r يوم خيبر نبايع اليهود الوقية الذهب بالدينارين والثلاثة، فقال رسول الله r: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن». وعن حنش أنه قال: كنا مع فضالة بن عبيد في غزوة، فطارت لي ولأصحابي قلادة فيها ذهب وورق وجوهر، فأردت أن أشتريها فسألت فضالة بن عبيد فقال: انزع ذهبها فاجعله في كفة واجعل ذهبك في كفة، ثم لا تأخذن إلا مثلا بمثل. فإني سمعت رسول الله r يقول: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يأخذن إلا مثلا بمثل». فدلت هذه الأحاديث على أن تحريم ربا الفضل كان في غزوة خيبر في سنة سبع من الهجرة.

وفي صحيح مسلم (٢|٨٨٦) أن رسول الله r قال في خطبة الوداع: «وربا الجاهلية موضوع. وأول ربا أضع ربانا: ربا عباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله». قال الطحاوي: «فكان في ذلك ما قد دل على أن الربا قد كان بمكة قائما لما كانت دار حرب حتى فتحت. لأن ذهاب الجاهلية إنما كان بفتحها. وكان في قول رسول الله r: "أول ربا أضع ربانا ربا العباس بن عبد المطلب". فدل ذلك أن ربا العباس قد كان قائما حتى وضعه رسول الله r. لأنه لا يضع إلا ما قد كان قائما، لا ما قد سقط قبل وضعه إياه. وكان فتح خيبر في سنة سبع من الهجرة، وكان فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة، وكانت حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة. ففي ذلك ما قد دل أنه قد كان للعباس ربا إلى أن كان فتح مكة، وقد كان مسلما قبل ذلك.

وفي ذلك ما قد دل على أن الربا قد كان حلالا بين المسلمين وبين المشركين بمكة لما كانت دار حرب، وهو حينئذ حرام بين المسلمين في دار الإسلام. وفي ذلك ما قد دل على إباحة الربا بين المسلمين وبين أهل الحرب في دار الحرب كما يقوله أبو حنيفة والثوري».

لكن كلام الطحاوي فيه إشكال وهو أنه لو كان كما قال، لكان وضع ربا العباس في فتح مكة لا في حجة الوداع، وبينهما سنتين. وقد يقال: حديث فضالة في ربا الفضل، وهذا يشمل ربا النسيئة. فنحن نسلّم أن تحريم ربا الفضل كان في غزوة خيبر. لكن ما الدليل على أن ربا النسيئة كان قبل حجة الوداع؟

النتيجة: لا دليل في النصوص الشرعية على ما ذهب إليه الحنفية، فالنزاع يجب أن يكون على الدليل العقلي السابق ذكره. والله أعلم.

وقد وجدت كذلك إشكالاً على مذهبهم، ذلك أنهم لا يقبلون توريث المسلم من الكافر الحربي. مع أن القياس هنا أولى. فإذا كان مال الحربي حلالاً كما يزعمون، فلم لا يجوز أخذ مال الحربي إذا أمكن للمسلم أخذه بطريق الرضا؟! فإن قيل من أجل حديث "لا يرث المسلم الكافر" فهم يقولون بأن المسلم غير مسؤول عن تطبيق الشرائع المالية في ديار الحرب، وهذا منها. وأغرب ما في الأمر أن الأحناف يؤوّلون حديث "لا يقتل مسلم بكافر" بأن الكافر هو الحربي (وهو تأويل في غاية البطلان كما بيّن ابن حزم) ولا يؤوّلون حديث "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"، مع أنه أولى كما ألمح ابن القيم. وقد عاب الشافعي عليهم ذلك التناقض الواضح (انظر كتاب الأم – باب الرد على محمد بن الحسن). فطالما أن الحربي حلال المال، ويجوز في مذهبهم أخذ ماله بالربا، فلماذا لا يرثه المسلم بالوراثة القانونية عن رضا الطرفين؟!

وهذا حديث "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم" هو حديث صحيح معروف وهو أصل في هذا الباب. لكن المشكلة هي في فهمهم لهذا الحديث، إذ أن من الصحابة والتابعين من جوّز أن يرث المسلمُ الكافرَ، لأن الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه. فنحن نرثهم ولا يرثونا. فلا ينبغي للمسلم أن يترك مالاً -جاءه بطريق مشروع- للكفار يستعينوا به على حرب الدين أو معصية الله. فإذا جاء للمسلم إرثٌ من بعض أقربائه الكفار، يأخذه على أنه مال كافر تحصل له، يصرفه في مصالح المسلمين أو يتمول به هو، ولا يأخذه على أنه إرث. لأن في ذلك إثبات للموالاة بين المسلم والكافر، والله قد قطعها. والفرق بين المال الذي يأخذه المسلم من كافر غير معصوم غصباً أو غنيمة أو يلتقطه كلقطة في دار الحرب، وبين الذي يأخذه كإرث فرق واضح. فالأول كله لا ولاء فيه، بخلاف الإرث الذي هو حق محدد معلوم.

حكم رضاع الكبير

بسم الله الرحمن الرحيم

طعونات الشيعة الإثنا عشرية في أحاديث أهل السنة لا تنتهي. لكننا أمام حديث كثر الكلام فيه وتهويله حتى كثرت التشنيع به على أهل السنة. كما صار حديث رضاع الكبير هذا، مضغة في أفواه النصارى يتصايحون به و يقذفونه في وجوه المسلمين حين عجزهم عن مواجهة الواقع الأليم في كتابهم "المكدس" بالفضائح الجنسية! لذا وجب الوقوف أمام جهلهم أو تجهيلهم حتى نقيم الحجة عليهم و يكون الجميع على بينة.

نص الحديث:

أخرج مسلم في صحيحه (٢ | ١٠٧٦) عن عائشة قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي r فقالت: «يا رسول الله، إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه». فقال النبي r: «أرضعيه». قالت: «وكيف أُرضِعُهُ وهو رَجُلٌ كبير؟». فتبسّم رسول الله r وقال: «قد عَلِمْتُ أنه رجُلٌ كبير». فرجعت فقالت: «إني قد أرضعته فذهب الذي في نفس أبي حذيفة».

موضع الشبهة:

يقول الشيعي: كيف أرضعت سهلة بنت سهيل ذلك الرجل؟ وهل يجوز لها أن تكشف عورتها أو ترضعه؟

الجواب:

نقول: الحديث ذَكَرَ الرّضاعة، ولم يَذكر مباشرتها الرجل بالرضاعة أو مصّ الثدي أصلاً! بل قامت سهلة بنت سهيل بوضع اللبن في الإناء وسقيه له. قال الإمام ابن عبد البر في التمهيد (٨|٢٥٧): «هكذا إرضاع الكبير كما ذكر: يحلب له اللبن ويسقاه. وأما أن تلقمه المرأة ثديها –كما تصنع بالطفل– فلا. لأن ذلك لا يَحِلُّ عند جماعة العلماء. وقد أجمع فقهاء الأمصار على التحريم بما يشربه الغلام الرضيع من لبن المرأة، وإن لم يمصه من ثديها. وإنما اختلفوا في السعوط به وفي الحقنة والوجور وفي حين يصنع له منه، بما لا حاجة بنا إلى ذكره هاهنا». وقال ابن حجر في الفتح (٩|١٤٨): «التغذية بلبن المرضعة يحرِّم، سواء كان بشرب أم بأكل، بأيِّ صفةٍ كان، حتى الوجور والسعوط والثرد والطبخ، وغير ذلك إذا ما وقع ذلك بالشرط المذكور من العدد، لأن ذلك يطرد الجوع». الوجور هو صب اللبن في الفم، والثرد هو خلط اللبن بالخبز.

فمن الواضح أن العلماء مجمعون على أنه لا يجوز بحال أن يرى ويمس ثدي المرأة من الرجال غير زوجها. وإلا فإن التعسف والقول بالرضاعة المباشرة فيه نكارة شديدة. ذلك أن حذيفة يغار من دخوله على زوجه. فكيف يأمرها النبي بأمرٍ يغار منه المرء أشد من غيرته من الدخول، ألا وهو الرضاعة؟ هذا إذا افترضنا أن الرضاعة لا بد أن تكون من الثدي مباشرة. وإلا فالسلف الصالح مجمعون على أن الطفل الذي يشرب الحليب من غير رضعه من الثدي مباشرة يثبت له حكم الرضاعة.

وإلى هذا تشير روايةٌ أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٨| ٢٧١): «أخبرنا محمد بن عمر حدثنا محمد بن عبد الله بن أخي الزهري عن أبيه قال: كانت سهلة تحلب في مسعط أو إناءٍ قدر رضعة، فيشربه سالمٌ في كل يومٍ حتى مضت خمسة أيام. فكان بعد ذلك يدخل عليها وهي حاسِرٌ رأسها، رُخصة من رسول الله ﷺ لسهلة بنت سهيل». وأخرج عبد الرازق في مصنفه (٧|٤٥٨): عن ابن جريج قال: سمعت عطاء يُسأل، قال له رجل: «سقتني امرأة من لبنها بعدما كنت رجلاً كبيراً، أأنكحها؟». قال: «لا». قلت: «وذلك رأيك؟». قال: «نعم. كانت عائشة تأمر بذلك بنات أخيها». ويتضح من هذين الأثرين أن تناول الكبار اللبن كان من

إناء، كما صرح به في الأول وهو مرسل، وكما هو واضح من لفظة "سقتني" في الثاني وهو متصل (إذ صح سماع عطاء من أمنا عائشة).

وللنظر إلى قول ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) و هو عالم نحوي ليس له مثيل و خبير باللغة العربية و معانيها. قال في "تأويل مختلف الحديث" (ص٣٠٨): «فأراد رسول الله r –بمحلها عنده، و ما أحب من ائتلافهما، و نفي الوحشة عنهما– أن يزيل عن أبي حذيفة هذه الكراهة، و يطيب نفسه بدخوله. فقال لها "أرضعيه". و لم يرد: ضعي ثديك في فيه، كما يفعل بالأطفال. و لكن أراد: احلبي له من لبنك شيئاً، ثم ادفعيه إليه ليشربه. ليس يجوز غير هذا، لأنه لا يحل لسالم أن ينظر إلى ثدييها، إلى أن يقع الرضاع. فكيف يبيح له ما لا يحل له و ما لا يؤمن معه من الشهوة؟!».

وبهذا تزول الشبهة. فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

مصّ الثدي أصلاً! بل قامت سهلة بنت سهيل بوضع اللبن في الإناء وسقيه له. قال الإمام ابن عبد البر في التمهيد (٨|٢٥٧): «هكذا إرضاع الكبير كما ذكر: يحلب له اللبن ويسقاه. وأما أن تلقمه المرأة ثديها —كما تصنع بالطفل— فلا. لأن ذلك لا يَحِلُّ عند جماعة العلماء. وقد أجمع فقهاء الأمصار على التحريم بما يشربه الغلام الرضيع من لبن المرأة، وإن لم يمصه من ثديها. وإنما اختلفوا في السعوط به وفي الحقنة والوجور وفي حين يصنع له منه، بما لا حاجة بنا إلى ذكره هاهنا». وقال ابن حجر في الفتح (٩|١٤٨): «التغذية بلبن المرضعة يحرِّم، سواء كان بشرب أم بأكل، بأيِّ صفةٍ كان، حتى الوجور والسعوط والثرد والطبخ، وغير ذلك إذا ما وقع ذلك بالشرط المذكور من العدد، لأن ذلك يطرد الجوع». الوجور هو صب اللبن في الفم، والثرد هو خلط اللبن بالخبز.

فمن الواضح أن العلماء مجمعون على أنه لا يجوز بحال أن يرى ويمس ثدي المرأة من الرجال غير زوجها. وإلا فإن التعسف والقول بالرضاعة المباشرة فيه نكارة شديدة. ذلك أن حذيفة يغار من دخوله على زوجه. فكيف يأمرها النبي بأمرٍ يغار منه المرء أشد من غيرته من الدخول، ألا وهو الرضاعة؟ هذا إذا افترضنا أن الرضاعة لا بد أن تكون من الثدي مباشرة. وإلا فالسلف

الصالح مجمعون على أن الطفل الذي يشرب الحليب من غير رضعه من الثدي مباشرة يثبت له حكم الرضاعة (إلا قولاً شذ به الليث وحده).

وإلى هذا تشير روايةٌ أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٨ | ٢٧١): «أخبرنا محمد بن عمر حدثنا محمد بن عبد الله بن أخي الزهري عن أبيه قال: كانت سهلة تحلب في مسعط أو إناءٍ قدر رضعة، فيشربه سالمٌ في كل يومٍ حتى مضت خمسة أيام. فكان بعد ذلك يدخل عليها وهي حاسِرٌ رأسها، رُخصة من رسول الله r لسهلة بنت سهيل». وأخرج عبد الرازق في مصنفه (٧ | ٤٥٨): عن ابن جريج قال: سمعت عطاء يُسأل، قال له رجل: «سقتني امرأة من لبنها بعدما كنت رجلاً كبيراً، أأنكحها؟». قال: «لا». قلت: «وذلك رأيك؟». قال: «نعم. كانت عائشة تأمر بذلك بنات أخيها». ويتضح من هذين الأثرين أن تناول الكبار اللبن كان من إناء، كما صرح به في الأول وهو مرسل، وكما هو واضح من لفظة "سقتني" في الثاني وهو متصل (إذ صح سماع عطاء من أمنا عائشة).

وللنظر إلى قول ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ) و هو عالم نحوي ليس له مثيل و خبير باللغة العربية و معانيها. قال في "تأويل مختلف الحديث" (ص٣٠٨): «فأراد رسول الله r –بمحلها عنده، و ما أحب من ائتلافهما، و نفي الوحشة عنهما– أن يزيل عن أبي حذيفة هذه الكراهة، و يطيب نفسه بدخوله. فقال لها "أرضعيه". و لم يرد: ضعي ثديك في فيه، كما يفعل بالأطفال. و لكن أراد: احلبي له من لبنك شيئاً، ثم ادفعيه إليه ليشربه. ليس يجوز غير هذا، لأنه لا يحل لسالم أن ينظر إلى ثدييها، إلى أن يقع الرضاع. فكيف يبيح له ما لا يحل له و ما لا يؤمن معه من الشهوة؟!».

وبهذا تزول الشبهة. فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

فوائد وأقوال ومنوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

ما هي البلاغة؟

قال خالد بن صفوان لرجل كثر كلامه: «إن البلاغة ليست بكثرة الكلام، ولا بخفة اللسان، ولا بكثرة الهذيان. ولكنها إصابة المعنى، والقصد إلى الحجة». وقيل لأعرابي: ما البلاغة؟ فقال: «لمحة دالة على ما في الضمير». وقيل لبشر بن مالك: ما البلاغة؟ فقال: «التقريب من البغية، والتباعد من حشو الكلام، ودلالة بالقليل على الكثير». وسئل عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: ما البلاغة؟ فقال: «القصد إلى عين الحجة بقليل اللفظ». وقد سئل بعضهم: ما البلاغة؟ فأجاب: «هي الإيجاز. وإنما سمي البليغ لأنه يبلغ حاجته بأهون سعيه». وقد أطال ربيعة الرأي مرة في كلامه، فقال لأعرابي عنده: «ما العي عندكم؟». قال: «ما كنتَ فيه منذ اليوم!».

تقصير علماء الدين في العلوم الدنيوية عيب كبير

قال الإمام القرافي في "الذخيرة" (٥|٥٠٢): «وكم يخفى على الفقهاء والحكام الحق في كثير من المسائل بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة. فينبغي لذوي الهمم العلية أن لا يتركوا الإطلاع على العلوم ما أمكنهم ذلك. فلم أر في عيوب الناس عيباً، كنقص القادرين على التمام». وقال الشافعي: «ما وجدت بعد علم الكتاب والسنة أنبل من الطب، إلا أن أهل الكتاب غلبونا عليه». وقال حرملة: «كان الشافعي يتلهف على ما ضيع المسلمون من الطب ويقول: ضيعوا ثلث العلم».

تسامح الصحابة في الفقه وبعدهم عن الغلو والتشدد

أخرج الدارمي في سننه (١ | ٦٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧ | ٢٢٨)، وابن سعد في طبقاته (٧ | ٢٢٠): عن ابن عون عن عمير بن إسحاق قال: «أدركت من أصحاب رسول الله (r)، أكثر ممن سبقني منهم. فلم أر قوماً أهون سيرةً ولا أقل تشديداً منهم». وصح عن ابن مسعود t قال: «إن مُحَرِّمَ الحلال كمستحل الحرام». رواه الطبراني في الكبير ورجاله رجال الصحيح.

خطأ شائع عن وفاة النبي صلى الله عليه وسلم

المروي أن الرسول r توفي في يوم الاثنين ١٢\٣\١١هـ، أي في اليوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة للهجرة. وفيه خلاف، ولكن هذا التاريخ هو المشهور. ولكن هذا التاريخ لا يمكن أن يتوفى فيه الرسول r. لماذا؟ قال ابن حجر فيما معناه: أنه من الثابت المتواتر في حجة الوداع وقوف الرسول r بعرفة يوم الجمعة أي أن يوم (٩\١٢\١٠هـ) هو يوم الجمعة. ومن الثابت أن وفاته كانت يوم الاثنين، وهذا لا جدال فيه. وردت في صحيح البخاري وغيره. وبحساب الشهور القمرية بعد حجة الوداع –وهي التي عاشها الرسول r– (ذي الحجة ومحرم وصفر) سواء أكانت جميعها نواقص أو أن جميعها كوامل أو أن بعضها نواقص وبعضها كوامل، لا يمكن أن يأتي يوم الاثنين هو يوم الثاني عشر من شهر ربيع الأول (إذا ما انطلقنا من أن يوم عرفة في حجة الوداع هو يوم الجمعة).

ولذلك فإن التاريخ الصحيح لوفاته هي يوم الاثنين الثاني شهر ربيع الأول من السنة الحادية عشرة. وتصحّفت كلمة "شهر" من الكتَّاب إلى "عشر" فوقع الخطأ. والله أعلم. ومعلوم أن شهر ربيع الأول في ذلك العام يبدأ يوم الثلاثاء ٢٦ أيّار ٦٣٢ م. فيكون يوم وفاة النبي r هو يوم الاثنين ٨ حزيران ٦٣١ م الموافق لـ١٤ ربيع الأول ١١ هـ.

خطأ شائع عن مولد النبي صلى الله عليه وسلم

هناك خلاف كبير بين علماء السيرة حول مولد النبي r. ولعل أكثرهم وجمهورهم (إن لم يكن كلهم) على أن ذلك حدث يوم الاثنين في شهر ربيع الأول في سنة ٥٧١ ميلادية. والحسابات الفلكية تشير إلى أن يوم الأحد ١٢ نيسان ٥٧١م هو الأول من شهر ربيع الأول سنة ٥٣ قبل الهجرة. أي أن ثاني اثنين في شهر ربيع الأول من ذلك العام هو ٩ ربيع الأول سنة ٥٣ قبل الهجرة، ويوافق الاثنين ٢٠ نيسان ٥٧١م. ولا يمكن أن يكون هو الثامن من ربيع الأول (كما شاع عند من يقيمون الموالد)، لأن ذلك يقابل يوم الأحد. قال الشيخ شمس الدين بن سالم في كتابه الجفر الكبير: «وقد صح أن النبي ولد في شهر ربيع الأول في العشرين من نيسان عام الفيل».

همزتي الوصل والقطع

يختلط على كثير من الأشخاص التفريق بين همزة القطع وهمزة الوصل إذا ما كانت في بداية الكلمة. وهناك طريقة جيدة لتمييز همزة الوصل عن همزة القطع، وهي: أن تضع حرف الفاء أو الواو قبل الكلمة، وبعدها ستتبين ماهية الهمزة بسهولة مثال ذلك: "استطاع، فاستطاع... أكل، وأكل". تلاحظ هنا أن الكلمة الأولى تنطق بلا همزة، إذا فهي همزة وصل. بينما الأخرى لا بد من لفظ الهمزة. إذا فهي همزة قطع.

فائدة في جواز عدم كتابة الصلاة على النبي، مع وجوب النطق بها

قال الخطيب البغدادي في "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (١\٢٧١): «رأيت بخط أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل في عدة أحاديث اسم النبي، ولم يكتب الصلاة عليه. وبلغني أنه كان يصلي على النبي (r) نطقاً لا خَطاً. وقد خالفه غيره من الأئمة المتقدمين في ذلك».

عدم التعجل في حمل الناس على أحكام الإسلام

قال عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز لأبيه الخليفة عمر: «يا أبت مالَكَ لا تنفذ في الأمور؟ فو الله لا أبالي في الحق لو غلت بي وبك القدور». قال له عمر: «لا تعجل يا بني. فإن الله تعالى ذَمَّ الخمر في القرآن الكريم مرتين، وحرمها في الثالثة. وأنا أخاف أن أحمل الناس على الحق جملةً، فيدفعونه، وتكون فتنة».

المصالح المرسَلة

قال سلطان العلماء العز بن عبد السلام: «لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خوفاً من وقوع المفاسد النادرة».

انشغال بعض العلماء بالدنيا وإعجابهم بعلمهم

قال ابن الجوزي في صيد الخاطر (ص٣٨٤): «رأيت أكثر العلماء مشتغلين بصورة العلم دون فهم حقيقته.

• فالقارئ مشغولٌ بالروايات، عاكِفٌ على الشواذ، يرى أنَّ المقصود نفس التلاوة، ولا يتلمَّح عظمة المتكلم، ولا زجر القرآن ووعده. وربما ظن أن حفظ القرآن يدفع عنه! فتراه يترخَّص في الذنوب. ولو فَهِمَ لعَلِمَ أنّ الحُجّة عليه أقوى ممن لم يقرأ!

• والمحدِّث يجمع الطرق، ويحفظ الأسانيد، ولا يتأمل مقصود المنقول. ويرى أنه قد حَفِظَ على الناس الأحاديث. فهو يرجو بذلك السلامة. وربما ترخّص في الخطايا ظناً منه أنَّ ما فعل في خدمة الشريعة يدفعُ عنه.

• والفقيه قد وقع له أنه بما عرف من الجدال الذي يقوّي به خصامه، أو المسائل التي قد عرف فيها المذهب قد حصّل –بما يفتي به الناس– ما يرفع قدره ويمحو ذنبه. فربما هجم على الخطايا ظناً منه أنّ ذلك يُدفع عنه. وربما لم يحفظ القرآن، ولم يعرف الحديث، وأنهما ينهيان عن الفواحش بزجر ورفق.

• وينضاف إليه –مع الجهل بهما–: حب الرئاسة، وإيثار الغلبة في الجدل. فتزيد قسوة قلبه...

• وعلى هذا أكثر الناس. صور العلم عندهم صِناعة! فهي تكسبهم الكبر والحماقة»...

• إلى أن قال: «وهؤلاء لم يفهموا معنى العِلم. وليس العِلمُ صُوَر الألفاظ، إنما المقصود فهم المراد منه، وذاك يورث الخشية والخوف!

• نسألُ اللهَ –عزّ وجل– يقظةً تفهّمنا المقصود، وتعرّفنا المعبود. ونعوذ بالله من سبيل رعاعٍ يتسمّون بالعلماء. لا ينهاهم ما يحملون، ويعلمون ولا يعملون. ويتكبَّرون على الناس بما لا يعملون، ويأخذون عَرَضَ الأدنى وقد نهوا عما يأخذون! غلبتهم طباعهم، وما راضتم علومهم التي يدرسون. فهم أخسُّ حالاً من العوام، الذين يجهلون. {يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون}».

ويقول في "صيد الخاطر" (٢١٦): «رأيت الاشتغال بالفقه وسماع الحديث، لا يكاد يكفي في صلاح القلب، إلا أن يمزج بالرقائق والنظر في سير السلف الصالحين. لأنهم تناولوا مقصود النقل، وخرجوا عن صور الأفعال المأمور بها إلى ذوق معانيها والمراد بها. وما أخبرتك بهذا إلا بعد معالجة وذوق. لأني وجدت جمهور المحدثين وطالب الحديث همة أحدهم: في الحديث العالي، وتكثير الأجزاء. وجمهور الفقهاء: في علوم الجدل، وما يغالب به الخصم. وكيف يرق القلب مع هذه الأشياء؟! وقد كان جماعة من السلف يقصدون العبد الصالح للنظر إلى سمته وهديه، لا لاقتباس علمه. وذلك أن ثمرة علمه: هديه وسمته. فافهم هذا، وامزج طلب الفقه والحديث بمطالعة سير السلف والزهاد في الدنيا، ليكون سبباً لرقة قلبك».

أسباب فساد المجتمع الإسلامي وانتشار الزنا

قال ابن حزم في "طوق الحمامة" (ص٩٧): «حُرِّمَ على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية». تأمل هذا القول من هذه الإمام الذي يجيز سماع الغناء والمعازف، لكنه لا يجيز أبداً –ولا أحد من أئمة المسلمين من طبقته ومن قبله– التلذذ بسماع نغمة امرأة أجنبية. فنعوذ بالله من ضلالات القرضاوي والغزالي.

ويقول ابن حزم كذلك: «وشيء أصفه لك تراه عياناً: وهو أني ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلاً يراها أو يسمع حسها، إلا وأحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل، وأتت بكلام زائد كانت عنه في غنية مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك. ورأيت التهمم لمخارج لفظها وهيئة تقلبها، لائحاً فيها ظاهراً عليها لا خفاء به. والرجال كذلك إذا أحسوا بالنساء. وأما إظهار الزينة وترتيب المشي وإيقاع المزح عند خطور المرأة بالرجل واجتياز الرجل بالمرأة، فهذا أشهر من الشمس في كل مكان. والله عز وجل يقول: {وقل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم}. وقال تقدست أسماؤه: {ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن}. فلولا علم الله عز وجل برقة إغماضهن في السعي لإيصال حبهن إلى القلوب ولطف كيدهن في التحيل لاستجلاب الهوى، لما كشف الله عن هذا المعنى البعيد الغامض الذي ليس وراءه مرمى. وهذا حد التعرض، فكيف بما دونه؟!».

لا تتبع النفس الهوى * ودع التعرض للمحن

إبليس حي لم يمت * والعين باب للفتن

ويعلل ابن حزم مظاهر الفساد التي تفشت بالمجتمع الأندلسي، باختلاط الرجال والنساء بلا قيود، وإظهار النساء زينتهن وهن يعرضن للرجال، وفراغ بال النساء. فلا شيء يشغل المرأة الغنية في الأندلس على الإطلاق. حتى أعمال المنزل كن لا يقمن بها فلديهن الجواري أو الخصيان! ومما سهل ذلك خروج النساء وحدهن بلا زوج أو محرم، والتقاؤهن بالرجال في المنتزهات. وقال إن هذا الاختلاط بلا رقابة، هو ذريعة الفساد وانتشار الفحشاء. وساق خبراً

عن فتاة حجازية حملت من أحد ذوي قرباها، فلما سئلت في ذلك قالت: «قرب الوساد وطول السواد»، أي طول الليل كناية عن الفراغ وقلة الشغل.

وهو إذ يسوق أخبار الفحشاء في رسالته يستخلص منها العبرة، ويسوق النصيحة إلى القوامين على النساء، أن يسدوا أمامهن ذرائع المعصية، من البطالة وحضور مجالس السمر والانفراد بالرجال. ويقول في ذلك أن المرأة الصالحة إذا سُدَّتْ أمامها ذرائع الفساد، ظلت على صلاحها، أما الفاسدة، فإذا سُدَّتْ أمامها الذرائع، تحايلت عليها لتمارس الفساد! أقول: وأما عامة النساء فما بين وبين. فإن وجدت الفساد شائعاً، ووجدت السبر إليه ميسرة، سلكت له سبيلاً مع السالكين. فإن وجدت طريقه مسدودة مع قلة سالكيها وكثرة الرقباء واللائمين، امتنعت عنه. وهذا طبع ابن آدم.

إجماع المسلمين على تحريم النظام الملكي وعلى تحريم توريث الحكم

يقول الإمام ابن حزم في "الفصل في الملل والنحل" (ص٢٨) عن الخلافة: «ولا خلاف بين أحد من أهل الإسلام في أنه لا يجوز التوارث فيها».

بيعة عمر بن عبد العزيز كانت بالشورى وليست بالوراثة

قال ابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٥|١٦٦): أخبرنا أبو الفرج سعيد بن أبي الرجاء أنا منصور بن الحسين أنا أبو بكر بن المقرىء نا أبو عروبة نا أبو رفاعة نا ابن عائشة نا سعيد بن عامر (الضبعي، ٢٠٨) عن ابن عون قال: «لما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة، قام على المنبر فقال: "يا أيها الناس، إن كرهتموني لم أقم عليكم". قالوا: "رضينا رضينا"». فقال (ابن عون): «أترغبون الآن حين طاب الأمر؟!».

الرأي والرأي الآخَر

من المعروف اليوم أن فضائية الجزيرة تتبنى شعاراً خبيثاً هو: الرأي والرأي الآخر. والسؤال: كيف قبول الرأي والرأي الآخر؟ هل يقبل الشيء ونقيضه؟ وهم لا يقولون اعذروا المجتهد في اجتهاده، بل إن المجتهد إذا كان من أهل الاجتهاد يعذر في اجتهاده. لكن لا يمكن أن نقول القول

والقول الآخر، لا سيما إذا كان بينهما تناقض. كيف تقبل الحق وتقبل الباطل؟ وهذا القول في حقيقته فلسفة قديمة مأخوذة من الفلاسفة الذين يصححون الشيء ونقيضه. ولأجل ذلك وجدت عند بعض أبناء المسلمين من القديم، حتى أن الإمام الذهبي يرحمه الله يذكر في ترجمة عبيد الله بن الحسن العنبري أنه يعتقد مذهباً خبيثاً، وهذا المذهب الخبيث أنه يقول كل مجتهد مصيب. فهذا هو المذهب وهذه هي الفلسفة التي تدندن عليها الصحافة في هذا الوقت الآن: «اقبلوا الرأي والرأي الآخر». ألا تباً لهذا المذهب الخبيث.

ترتيب الأحرف العربية

هناك ثلاثة طرق لترتيب الأحرف العربية: الترتيب الأبجدي، والترتيب الهجائي والترتيب الفراهيدي، مع وجود خلافات طفيفة في كل ترتيب.

الترتيب الأبجدي: ويقسم إلى ترتيب المشارقة وترتيب المغاربة. وترتيب المشارقة هو الأصح لأنه الموافق لترتيب أحرف أجدادنا العرب الفينيقيين (كنعانيون الساحل) الذي أخذت منه أغلب أبجديات العالم (بما فيها اللاتينية) أحرفها، وترتيب أحرفها بقي قريباً أيضاً. وقد استعمل علماء المغرب الترتيب الأبجدي في مصفاتهم، مثل الأئمة: ابن عبد البر في التمهيد، وابن منجويه في رجال صحيح مسلم، والباجي في التعديل والتجريح.

فالترتيب الأبجدي على الطريقة المشرقية: أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ

والترتيب الأبجدي على الطريقة المغربية: أبجد هوز حطي كلمن صعفض قرست ثخذ ظغش

الترتيب الهجائي: وهذا الترتيب لا يُعرف إلا بعد الإسلام بفترة. يعتبر الإمام اللغوي أبوعمرو الشيباني (ت ٢٠٦هـ) أول من رتب المعجم حسب أوائل الحروف وفق الترتيب الهجائي في كتابه "الجيم"، لكنه قدم الواو على الهاء.

فالترتيب الهجائي على الطريقة المشرقية: أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، س ، ش، ص ، ض ، ط ، ظ ، ع ، غ ، ف ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، هـ ، و ، ي .

والترتيب الهجائي على الطريقة المغربية: أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، ط ، ظ ، ك ، ل ، م ، ن ، ص ، ض ، ع ، غ ، ف ، ق ، س ، ش ، هـ ، و ، ي .

الترتيب الفراهيدي: نظام حروف الهجاء الذي سار عليه أبو عبد الرحمن الخليل أحمد الفراهيدي في كتابه "العين"، وتبعه أبو منصور الأزهري في كتابه "تهذيب اللغة"، هو يتبع مخارج الحروف. يبدأ بأقصاها في الحلق وهو العين، ثم ما يقرب مخرجه منه، وهكذا حتى يأتي على آخر الحروف وهو الياء. وهي: ع ح هـ خ غ ق ك ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م و ا ي. والملاحظ أن حرف الضاد في ترتيبه عن الفراهيدي وعند سيبويه وغيرهما يدل على أن لفظنا الحالي له يختلف عن اللفظ العربي الأصيل. وقد نظم هذه الأحرف أبو الفرج سلمة بين عبد الله المعارفي كما في المزهر (١ | ٨٩):

يا سائلي عن حروف العين دونكها * في رتبة ضمها وزن وإحصاءُ

العين والحاء ثم الهاء والخاء * والغين والقاف ثم الكاف أكفاء

والجيم والشين ثم الضاد يتبعها * صاد وسين وزاي بعدها طاء

والدال والتاء ثم الظاء متصل * بالظاء ذال وثاء بعدها راء

واللام والنون ثم الفاء والباء * والميم والواو والمهموز والياء

المجتهد المخطئ

يقول ابن حزم في "الفصل" (٤ | ١٦١) في المجتهد المخطئ: «وعمار رضي الله عنه قتله أبو الغادية يسار بن سبع السلمي. شهد (أبو الغادية) بيعة الرضوان، فهو من شهداء الله له بأنه علم ما في قلبه وأنزل السكينة عليه ورضي عنه. فأبو الغادية رضي الله عنه متأوِّلٌ مجتهد مخطئ فيه باغ عليه مأجور أجراً واحداً. وليس هذا كقتلة عثمان رضي الله عنه، لأنهم لا مجال للاجتهاد في قتله. لأنه لم يقتل أحداً ولا حارب ولا قاتل ولا دافع ولا زنا بعد إحصان ولا ارتد، فيسوّغ المحاربة تأويل. بل هم فُسّاقٌ محاربون سافكون دماً حراماً عمداً بلا تأويل، على سبيل الظلم والعدوان. فهم فساق ملعونون».

تفضيل المرأة الشقراء

قال الله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (٢١) سورة الروم. وقد استنبط ابن عطية المحدّث من هذه الآية أن أجمل النساء هن نساء الروم، لأنه لا يوجد موضع في القرآن ذكر فيه الامتنان بخلق الزوجات وجعل المودة والرحمة، إلا في هذا الموضع في سورة الروم. وهذا من دقائق التفسير. قال ابن حزم الأندلسي في تفضيل المرأة الشقراء الشعر على المرأة السوداء الشعر:

يعيبونها عندي بشقرة شعرها * فقلت لهم هذا الذي زانها عندي

يعيبون لون النور والتبر ضله * لرأي جهولٍ في الغواية ممتد

وهل عاب لون النرجس الغض عائب * ولون النجوم الزاهرات على البعد

وأبعد خلق الله من كل حكمةٍ * مفضل جرم فاحم اللون مسودٌ

به وصفت ألوان أهل جهنم * ولبسة باكٍ مثكل الأهل محتد

ومذ لاحت الرايات سوداً تيقنت * نفوس الورى أن لا سبيل إلى الرشد

عصور الظلام

من يقرأ كتب التاريخ يجد فيها تعبير "عصور الظلام"، فما هي عصور الظلام؟ هذا يختلف باختلاف الكاتب. فإذا كان غربياً أو مستشرقاً فإن المقصود هي العصور الوسطى التي وصلت خلالها أوربا إلى الحضيض. فعصور الظلام (أي العصور الوسطى) تبدأ منذ سقوط روما بأيدي البرابرة إلى العصور الحديثة. وعصر النهضة بدأ في القرن الثالث عشر الميلادي في إيطاليا وانتشر في أوربا تدريجيا وببطء شديد. وتبتدئ العصور الحديثة بشكل عملي بعد سقوط القسطنطنية بأيدي محمد الفاتح قائد الجيش العثماني.

أما إن كان عربياً أو مسلماً فعصور الظلام تبدأ منذ نهاية حكم المماليك الترك وبداية حكم المماليك الشركس، مروراً بالعهد العثماني إلى عصر الاستقلال. هذا وليس من إشكال أن تقول هذا يومٌ أسود لأنك أصبت بمصيبة فيه. لكن لا تسب ذلك اليوم لأنه قدر عليك ذلك. فالذي يقدر ويدبر الأمور هو الله تعالى.

أسس الأدب العربي

١– الإكثار من مطالعة كبار كتب الأدب. قال ابن خلدون ما معناه: أركان الأدب أربعة:

أدب الكاتب – لابن قتيبة

والبيان والتبين – للجاحظ

والنوادر والأمالي – لأبي علي القالي

كتاب الكامل في اللغة – للمبرد.

٢– حفظ الدرر من الأشعار والأمثال والتمرس على ذلك. ومن أفضل ما يُنصح بحفظه في هذا الفن:

المعلقات

أشعار الهذليين

الجمهرة

مختارت البارودي

المثل السائر

فرائد الخرائد

مع قطوف من دواوين الشعراء الكثيرة

أسس الفقه المقارن

قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحَلَّى لابن حزم، وكتاب المغني للشيخ موفق الدين (بن قدامة المقدسي)». قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٨ | ١٩٣): «لقد صدق الشيخ عز الدين. وثالثهما: السنن الكبير للبيهقي. ورابعها: التمهيد لابن عبد البر. فمن حَصّل هذه الدواوين، وكان من أذكياء المفتِين، وأدمن المطالعة فيها، فهو العالم حقاً». قلت: سنن البيهقي فيها أدلة الشافعية غالباً دون غيرهم. فلذلك أنصح بكتاب "إعلاء السنن" للعثماني، لاستيعابه لأدلة الأحناف. إضافة لشرح مشكل الآثار للطحاوي، حتى يفهم طالب العلم أدلة الأحناف من كلامهم. أما التمهيد لابن عبد البر، فلم يعجبني ترتيبه، على غزارة ما فيه من علم. وهناك من قام بترتيبه وضمه إلى الاستذكار. ومما يُنصح به أيضاً في هذا الباب: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وإن لم يكن يصنف من الكتب الفقهية فهو المادة الأساسية للشوكاني في نيل الأوطار. وكذلك كتاب "المجموع"، للنووي الشافعي. وهذا لو أكمله النووي لكان من أفضل تلك الكتب، لكنه لم ينه إلا ربعه. والذين أكملوه من بعده لم يكونوا في مستواه. ومما يفيد كذلك كتاب "بداية المجتهد"، لابن رشد الحفيد (الفيلسوف)، وهو مختصر جداً لكن فيه تخريج جيد للفروع على الأصول.

الإجماع

بسم الله الرحمن الرحيم

مذاهب الناس في الإجماع

١. مذهب أكثر العلماء: أنه لا ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر، حتى لو كان المخالف مجتهداً واحداً يعتد بقوله، لأنه لا يسمى إجماعاً مع المخالفة، ومن الجائز إصابة الأقل وخطأ الأكثر، كما كشف الوحي عن إصابة عمر رضي الله عنه في أسارى بدر.

٢. أن اتفاق الأكثر، حجة لا إجماع. وفي "المدخل" لابن بدران الدمشقي (ص٢٨١): «فأتى ما قدمناه عن الإمام أحمد أنه ينعقد بقول الأكثر زمن الصحابة لتعذر الاطلاع على اتفاق الكل عصرهم. ومن ثُمّ قال الطوفي وغيره من أصحابنا بعد ذكر هذه المسألة خلافاً لابن جرير. وعن أحمد رحمه الله مثله. انتهى. وإليه ذهب أبو بكر الرازي وأبي الحسين الخياط من المعتزلة، وابن حمدان من أصحابنا (الحنابلة)، وجمع. والحق أن اتفاق الأكثر حُجّةٌ يجب العمل به على أهله، لكنه ليس في رتبة الإجماع، بل هو في رتبة القياس وخبر الواحد». وكذلك اختاره ابن الحاجب وعدد من المحققين.

٣. انعقاد الإجماع بالأكثر مع مخالفة الأقل. وهو مذهب ابن جرير الطبري، وابن المنذر، وابن عبد البر، وأبو بكر الرازي الحنفي، والسرخسي الحنفي، وابن حمدان الحنبلي، وبعض المالكية، والغزالي والجويني والآمدي من الشافعية.

قال ابن قدامة في روضة الناظر (ص١٤٢): «ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر في قول الجمهور. وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي: ينعَقِد. وقد أومأ إليه أحمد

رحمه الله. ووجهه أن مخالفة الواحد شذوذ، وقد نُهِيَ عن الشذوذ. وقال عليه السلام: عليكم بالسواد الأعظم. وقال: الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد».

واحتج هؤلاء على عدم اعتبار قول الأقل: بارتكابه الشذوذ المنهي عنه. وأجيب: بأن الشذوذ المنهي عنه هو الشاق لعصا المسلمين، لا في أحكام الاجتهاد. وقال الأستاذ أبو إسحاق: «ثم إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسألة، فينبغي أن لا يعتبر خلافه، ويكون مخالفا للإجماع بعين ما ذَكَر»! ولهم حجج كثيرة رد عليها الفخر الرازي في "المحصول" (٢ | ٢٥٧-٢٦٣).

بمن ينعقد الإجماع؟

الإجماع هو اجتماع علماء أهل السنة والجماعة من السلف الصالح على قول واحد، إلا في مسألة محدثة لم تكن على زمانهم. ونعني بالسلف الصلاح القرون الثلاثة الأولى التي أثنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال السيوطي في كتاب تفسير الاجتهاد (ص٣٩) وهو يعدد ما ينبغي على المجتهد معرفته: «ثم معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاد في مخالفة الإجماع». وقال أبو المعالي الجويني في كتاب الاجتهاد (ص١٢٦) وهو يعدد ما يشترط للمجتهد: «ومما يشترط: أن يحيط علماً بمعظم مذاهب السلف، فإنه لو لم يحط بها لم يأمن من خرق الإجماع في الفتاوى». وأوكد الإجماعات هو إجماع الصحابة. قال ابن حزم في الإحكام (٤ | ٥٣٩): «اعلموا أن جميع هذه الفرق متفقة على أن إجماع الصحابة إجماع صحيح»، وقال الشوكاني في إرشاد الفحول (٤ | ٥٣٩): «البحث السابع: إجماع الصحابة حجة بلا خلاف». أما أهل الفرق الضالة فلا اعتبار لهم مطلقاً.

قال ابن حزم في "مراتب الإجماع": «وصفة الإجماع هو: ما يتيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام. وإنما نعني بقولنا "العلماء": من حفظ عنه الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وعلماء الأمصار، وأئمة أهل الحديث ومن تبعهم، رضي الله عنهم

أجمعين. ولسنا نعني أبا الهذيل ولا ابن الأصم ولا بشر بن المعتمر ولا إبراهيم بن سيار ولا جعفر بن حرب ولا جعفر بن مبشر ولا ثمامة و لا أبو عفان و لا الرقاشي، ولا الأزارقة والصفرية، ولا جُهّال الإباضية، ولا أهل الرفض. فإن هؤلاء لم يعتنوا من تثقيف الآثار ومعرفة صحيحها من سقيمها، ولا البحث عن أحكام القرآن لتمييز حق الفتيا من باطلها بطرف محمود. بل اشتغلوا عن ذلك بالجدال في أصول الاعتقادات. ولكل قوم علمهم».

قال الكوثري الهالك في "مقالاته" (ص٢١٣) في مقال بعنوان: "حول فكرة التقريب بين المذاهب": «ثم إن تسعة أعشار المسلمين –على أقل تقدير– أتباع أئمة الهدى المعروفين. فمحاولة تسيير هؤلاء الكثرة العظيمة، وراء شرذمة ضئيلة من شذاذ الخوراج والروافض واللامذهبية الحدثاء، لا تكون إلا هدماً لكيان الفقه الإسلامي المتوارث، وقلبا للأمر رأساً على عقب، وسعياً في الإفساد باسم الإصلاح، وتصرفاً فضولياً ممن لا يدين بمذاهب الأئمة المتبوعين. فمحاولة إتباع الكثرة العظمى للأقلية الضئيلة جد الضآلة هكذا، لا تكون غير نفخ في كير الفتنة. فيكون أول من يكتوي بنارها هو القائم بإشعال نار الفتنة».

الإجماع الكاذب

قال شيخ الإسلام في الفتاوى الكبرى (٣|٣٧٠): «ولا تعبأ بما يُفرض من المسائل ويُدَّعى الصحة فيها بمجرد التهويل، أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك. وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة، فضلاً عن نفي الخلاف فيها. وليس الحُكْمُ فيها من الجَلّيّات التي لا يُعذر المخالف فيها. وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد: "من ادعى الإجماع فهو كاذب. فإنما هذه دعوى بشر وابن علية يريدون أن يبطلوا السنن بذلك". يعني الإمام أحمد t أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار، قالوا: "هذا خلاف الإجماع"».

وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (١ | ٣٠): «ولم يكن يُقَدِّم على الحديث الصحيح: عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحبٍ ولا عدم علمه بالمخالف –الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً، ويقدّمونه على الحديث الصحيح–. وقد كَذَّبَ أحمد من ادعى هذا الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت. وكذلك الشافعي أيضاً، نص في رسالته الجديدة على أن: ما لا يعلم فيه بخلاف، لا يقال له إجماع. ولفظه: "ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعاً". وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: "ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كَذِبْ. من ادّعى الإجماع فهو كاذب. لعلّ الناس اختلفوا. ما يدريه ولم ينته إليه؟ فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر الميرسي (إمام الجهمية) والأصم (شيخ المعتزلة). ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك". هذا لفظه. ونصوص رسول الله r أجَلُّ –عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث– من أن يُقدِّموا عليها تَوَهُّمَ إجماعٍ مضمونه عدم العِلْمِ بالمخالِف. ولو ساغَ، لتعطّلت النصوص، وساغ لكُلِّ من لم يعلم مُخالِفاً في حُكمِ مسألةٍ أن يُقَدِّمَ جهلهُ بالمخالِف على النصوص. فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعادٌ لوجوده».

وقال (٢ | ٢٤٧): «وحين نشأت هذه الطريقة، تولد عنها معارضة النصوص بالإجماع المجهول، وانفتح باب دعواه. وصار من لم يعرف الخلاف من المُقلِّدين، إذا احتُجَّ عليه بالقرآن والسنة، قال: "هذا خلاف الإجماع". وهذا هو الذي أنكره أئمة الإسلام وعابوا من كُلِّ ناحيةٍ على من ارتكبه، وكذبوا من ادعاه. فقال الإمام أحمد –في رواية ابنه عبد الله–: "من ادعى الإجماع فهو كاذب. لعلّ الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي والأصم. ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغنا"».

وقد توسع الناس جداً في حكاية الإجماع في مسائل فيها خلاف مشهور حتى ادعى أبو إسحاق الإسفراييني أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة. ونُسِبَ إلى الكمال ابن الهمام أنه ألف كتاباً في الإجماع فيه مئة ألف مسألة!

ويقال أن أكثر العلماء شهرة في ادعاء الإجماع الكاذب هو الحافظ الأندلسي ابن عبد البر المالكي. حتى صار مضرب المثل في هذا الشأن. فهو مع علمه وجلالته وسعة اطلاعه، يحكي إجماعات الخلاف فيها مشهور جداً. ومن أراد التفصيل فعليه بكتاب "إجماعات ابن عبد البر في العبادات"، لعبد الله بن مبارك البوصي. وهو في مجلدين مجموع صفحاتهما أكثر من ألف صفحة. فهو ضخم جداً ومع ذلك لم يستوف إلا النذر اليسير. وقد تعقب المؤلف إجماعات ابن عبد البر بنقل من وافقه من الأئمة على حكاية الإجماع، وبذكر الخلاف في المسألة إن وجد. وقد تبين أن كثيراً من إجماعات ابن عبد البر رحمه الله فيها خلاف مشهور. وأما مجموع الإجماعات التي حكاها ابن عبد البر في كتابه التمهيد فقد بلغت سبعمئة وثمانين مسألة، كما أحصاها مؤلفا كتاب "الإجماع لابن عبد البر" فؤاد الشلهوب وعبد الوهاب الشهري.

وطريقة ابن عبد البر –في ادعاء إجماع في مسألة خلافية– مستهجن من فاضل منه. ويذهب البعض إلى أن المقصود بهذه الإجماع السكوتي. قال ابن القطان في إحكام النظر (ص١٨٦): «ومعلومٌ أن أبا عمر بن عبد البر إذا حكى الإجماع، فما يحكيه بنقل متصل إلى المتعين به، وإنما هو بتصفحه. والتصفح أكثر ما يحصل منه في هذه الباب عدم العلم بالخلاف». لكن هذا يستبعد في بعض الأحيان لمعرفتنا بسعة اطلاع ابن عبد البر. والسبب عندي أنه يرى أن رأي الجمهور حجة مثله مثل الإجماع، فتراه يقول في الاستذكار (٤|٣٧٧): «والجمهور حجة على من شذ منهم، لأنه لا يجوز على جميعهم جهل ما

علمه الشاذ المنفرد». وقد استفاد كثيراً من كتب الطحاوي وكتب الظاهرية، والطحاوي بدوره متساهل.

ومن المعروف أن كتب فقهاء المغرب والأندلس مصدرهم الأساسي في فقه الخلاف هو كتابي ابن عبد البر. وأما في مذهبهم المالكي فكتب ابن عبد البر هي أحد مصادر المذهب. ولذلك كثيراً ما تجد الفقهاء المالكية يتبعون ابن عبد البر في نقلهم عن المذاهب الأخرى، وفي مسائل الإجماع. ولذلك حذر العلماء من اجماعات ابن عبد البر، واتفاقات ابن رشد (الجد والحفيد)، واحتمالات الباجي، واختلاف اللخمي، كما تجده في "المعيار" للونشريسي (١٢ | ٣١). بل تجد ابن رشد يصرح بما ذكرنا فيقول في بداية المجتهد (١ | ٦٤): «وأكثر ما عولت عليه فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها، هو كتاب الاستذكار». (وكذلك ابن المنذر يتساهل في الإجماع، وكتاب "الإشراف" هو مرجع أساسي لعدة مصادر مثل مغني ابن قدامة).

وفي الطرف المقابل لابن عبد البر نجد صاحبه ابن حزم الظاهري يتشدد في دعوى الإجماع ويشنع على من يتساهل فيها، فيقول في المحلى (١ | ٢١٠): «ودعوى الإجماع بغير يقين، كذب على الأمة كلها نعوذ بالله من ذلك. بل قد يصل به التشنيع إلى درجة الاستهزاء بما يدعي بعض الفقهاء أنه إجماع كقوله في المحلى (٨ | ٢٦٩): «لا شيء أسهل من الكذب المفضوح عند هؤلاء القوم. ثم كذبهم إنما هو على الله تعالى، وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم، وعلى جميع أهل الإسلام، وعلى العقول والحواس. ليت شعري متى أُجمع معهم على هذا؟ ومن أجمع معهم على هذا؟ أبقية الجندل (الحجارة) والكثكث (التراب)؟! وأين وجدوا هذا الإجماع؟ بل كذبوا في ذلك». ويقول كذلك في المحلى: «وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد. وأصحاب هؤلاء القوم إذا اجتمع رأيهم على شيء، كان أسهل

شيء عليهم دعوى الإجماع. فإن لم يمكنهم ذلك، لم تكن عليهم مؤنة من دعوى أنه قول الجمهور، وأن خلافه شذوذ. وإن خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعاوى الكاذبة، نعوذ بالله من مثلها. وأيم الله لا أقدم على أن ينسب إلى أحد قول لم يثبت عنده أن ذلك المرء قاله، إلا مستسهلٌ الكذب مُقدمٌ عليه ساقط العدالة. وأما نحن، فإن صح عندنا عن إنسان أنه قال قولاً نسبناه إليه. وإن رويناه ولم يصح عندنا، قلنا روي عن فلان. فإن لم يرو لنا عنه قول لم ننسب إليه قولا لم يبلغنا عنه. ولا نتكثر بالكذب، ولم نذكره لا علينا ولا لنا». لكن رغم تشدده في نقل الإجماع وسعة اطلاعه، فقد أخطأ مرات في هذا الباب. قال ابن تيمية عن ابن حزم في "نقد مراتب الإجماع" (ص٣٠٢): «ولم يكن قصدنا تتبع ما ذكره من الإجماعات التي عُرف انتقاضها، فإن هذا يزيد على ما ذكرناه... وإنما المقصود أنه مع كثرة اطلاعه على أقوال العلماء... يظهر فيما ذكره في الإجماع نزاعات مشهورة، وقد يكون الراجح في بعضها خلاف ما يذكره في الإجماع».

ثم لابد من مراعاة اصطلاحات المؤلفين –إما بنصهم وإما بالاستقراء– قبل نقل الإجماع عنهم. فمنهم من يُطلق الإجماع، ويريد إجماع أهل مذهبه، أو أهل بلده، أو إجماع الأئمة الأربعة. ومنهم من لا يعتد بخلاف الظاهرية، وغير ذلك من الاصطلاحات.

أهمية الإجماع

قال الشافعي في الأم (٦ | ٢١٦): «ومعنى الاجتهاد من الحاكم إنما يكون بعد أن لا يكون فيما يرد القضاء في كتاب ولا سنة ولا أمر مجتمع عليه، فأما وشيء من ذلك موجود فلا»، وقال في الرسالة (ص٣٠٦): «وأجمعوا أنه لا يجوز لأحد أن يخرج على أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه وعما اختلفوا فيه أو في تأويله، فإن الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم». وقال ابن حزم في مراتب الإجماع (ص١٢): «إذا صح الإجماع فقد بطل الخلاف، ولا يبطل ذلك الإجماع أبداً» يقصد لا تأثير للخلاف الحادث بعد انعقاد الإجماع. وقال كذلك

(ص١٢٦): «واتفقوا أن من خالف الإجماع المتيقّن –بعد علمه بأنه إجماع– فإنه كافر».
وقال محمد بن داود الظاهري في الانتصار (كما في الإقناع ١ | ١٣٦): «والذي يقتضيه إجماع المحققين: تقديم الإجماع في المرتبة على الكتاب والسنة، وإن كانت أصول الإجماع. فإنما يُقطعُ بهما إذا كانا نصوصاً لا تقبل التأويل ولا تحتمله أصلاً. فأما إذا كانت ظواهرهما في مقاصدهما لا تبلغ مبلغ النصوص، فالإجماع أحق بالتقديم في ترتيب الحجاج. فإن الإجماع لا مجال لطرق التأويل فيه. ومُجوّز خرق الإجماع كافر –إن كان على عمد– عند الجمهور، أو مباح الدم عند قومٍ لم يقطعوا بتكفيره». ويُنظر في الإقناع (١ | ١٣٢) حول تفصيل التكفير.

وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٠ | ١٠): «وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام، لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلالة». وقال في الفتاوى الكبرى (٦ | ١٦٢): «وإجماعهم حجة قاطعة يجب اتباعها، بل هي أوكد الحجج، وهي مُقدَّمة على غيرها». وقال في مجموع الفتاوى (٣ | ٢٦٧): «والإنسان متى حَلّلَ الحرام المجمع عليه أو حرم الحلال المجمع عليه أو بَدَّل الشرع المجمع عليه، كان كافرا باتفاق الفقهاء». وقال في مجموع الفتاوى (٣٥ | ٣٧٣): «ومتى ترك العالم ما علمه من كتاب الله وسنة رسوله واتبع حكم الحاكم المخالف لحكم الله ورسوله، كان مرتدا كافرا، يستحق العقوبة في الدنيا والآخرة. قال تعالى {المص *كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين * اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون}. ولو ضُرِبَ وحُبِسَ وأوذي بأنواع الأذى ليدع ما علمه من شرع الله ورسوله الذي يجب اتباعه واتبع حكم غيره، كان مستحقا لعذاب الله. بل عليه أن يصبر وإن أوذي في الله، فهذه سنة الله في الأنبياء وأتباعهم. قال الله تعالى: {ألم * أحسب الناس

أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون * ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين}».

الأرقام العربية أم الهندية؟

تعود قصة الأرقام العربية عند المسلمين إلى عام ١٥٤هـ \ ٧٧١م عندما وفد إلى بلاط الخليفة العباسي المنصور فلكي هندي، ومعه كتاب مشهور في الفلك والرياضيات هو سدهانتا لمؤلفه براهما جوبتا الذي وضعه في حوالي عام ٦هـ \ ٦٢٨م واستخدم فيه الأرقام التسعة. وقد أمر المنصور بترجمة الكتاب إلى اللغة العربية، وبأن يؤلف كتاب على نهجه يشرح للعرب سير الكواكب، وعهد بهذا العمل إلى الفلكي محمد بن إبراهيم الفزاري، الذي ألف على نهجه كتابا أسماه السند هند الكبير واللفظة "سند هند" تعني باللغة الهندية (السنسكريتية) "الخلود."

وقد أخذ العرب بهذا الكتاب حتى عصر الخليفة المأمون. وفي عام ١٩٨هـ \ ٨١٣م استخدم الخوارزمي الأرقام الهندية في الأزياج، ثم نشر في عام ٢١٠هـ \ ٨٢٥م رسالة تعرف في اللاتينية باسم Algoritmi de numero Indorum أي "الخوارزمي عن الأرقام الهندية". وما لبث لفظ الجورثم أو الجورسم أن أصبح معناه في أوروبا في العصور الوسطى طريقة حسابية تقوم على النظام العشري. وعرفت هذه الأرقام أيضاً بالأرقام الخوارزمية نسبة إلى الخوارزمي. ومن هذا الكتاب عرف المسلمون حساب الهنود، وأخذوا عنه نظام الترقيم، إذ وجدوه أفضل من حساب الجمل أو حساب أبجد المعمول به عندهم.

وكان لدى الهنود أشكال متعددة للأرقام، اختار العرب مجموعة منها وهذبوها وكونوا منها مجموعةً من الأرقام نسميها اليوم باسم الأرقام الهندية، واستعملها العرب في المشرق العربي وبخاصة بغداد. ثم تطورت قليلاً حتى أصبحت الأرقام التي تستعمل الآن في الشام ومصر والعراق والجزيرة. على أن الخوارزمي قام باختراع مجموعة أخرى من الأرقام تُعرف اليوم باسم الأرقام العربية، لكنها لم تحظ بانتشار واسع. وفيما بعد استعملها العرب في الأندلس والمغرب العربي، ومن هناك انتشرت إلى أوربا، ثم انتشرت في أنحاء العالم كله. أما الطريقة المشرقية التي استعملها عرب بغداد فهي على الشكل التالي:

– 1الأرقام الهندية ٠، ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ :

– 2الأرقام العربية 1,2,3,4,5,6,7,8,9 :

وتعرف الأرقام العربية كذلك بالأرقام الغُبَارِيَّة. وسميت هذه الأرقام بالغبارية لأنها كانت تُكتب في بادئ الأمر بالإصبع أو بقلم من البوص على لوحٍ أو منضدةٍ مغطاة بطبقة رقيقة من التراب. وقد قام الخوارزمي بتصميم تلك الأرقام على أساس عدد الزوايا (الحادة أو القائمة) التي يضمها كل رقم. فالرقم واحد يتضمن زاوية واحدة، ورقم اثنان يتضمن زاويتين، والرقم ثلاثة يتضمن ثلاث زوايا – إلخ. والشكل التالي يوضح الأشكال الأصلية للأرقام العربية الغبارية مع وضع نقطة عند كل زاوية:

ثم دخل بعض التعديل على هذه الأشكال فأصبحت بالشكل المعروف. أما الاختراع العبقري الذي أضافه المسلمون هو الرقم صفر الذي كان شكله دائرة ليس فيها أي زاوية (عدد الزوايا صفر). وأول تسجيل للصفر العربي يعود إلى ٨٧٣م، بينما أول صفر هندي يعود إلى ٨٧٦م. وظلّت أوربا لأربعة قرون تلت ذلك تسخر من الطريقة التي تعتمد على الصفر، واعتبرته: لا شئ وبلا معنى.A meaningless nothing

وأما سلسلة الأرقام الأخرى (الهندية) فتستخدم في أغلب الدول العربية والإسلامية. وقد حورها العرب من أشكال هندية عديدة. وقد خضعت الأشكال الدالة على الحروف إلى سلسلة من التعديلات عبر القرون حتى ظهرت الطباعة، فطبعت الأرقام بأشكالها الحالية تقريباً. ومن ثم لم تتعرض هذه الأشكال لتغيرات كبيرة منذ ذلك التاريخ.

والصفر الذي اخترعه العرب هو دائرة كما سبق. فلما أراد الهنود استعماله، اختلط مع الرقم خمسة، فغيروا رمزه إلى النقطة. وقد لفت نظري مقولة لأحد أئمة أهل الحديث وهو الإمام ابن الصلاح، إذ يقول: «ومن الأشياخ من يستقبح الضرب والتحويق، ويكتفي بدائرة صغيرة أول الزيادة وآخرها، ويسميها صفراً كما يسميها أهل الحساب». والملفت للنظر هنا أن ابن الصلاح

مشرقي، ومع ذلك فهو يعرف أن الدائرة تعني الصفر عند أهل الحساب، مما يعني انتشار الأرقام العربية في المشرق العربي كذلك، فضلاً عن المغرب العربي.

والمثير في الأمر أننا أمة أبدعت في عالم الرياضيات والأرقام إلى درجة أن الأرقام المستخدمة في جميع أنحاء العالم اليوم هي "الأرقام العربية"، بينما نستخدم نحن اليوم الأرقام الهندية! فقد تسللت الأرقام الهندية إلى لغتنا العربية، ورويداً رويداً، وأضحت جزءا لا يتجزأ من لغتنا. حتى إننا نذهب للاعتقاد بأن الأرقام الهندية هي الأرقام العربية، وأن الأرقام العربية هي الأرقام اللاتينية، وذلك غير صحيح بطبيعة الحال. ذلك إن اللغات الأوربية —نفسها— قد استعارت أرقامنا العربية بعد أن تيقن لهم بأنها الأكثر وضوحاً والأجمل واجهةً، وأنه لا يمكن أن يحدث فيها أي خلطٍ ما بين رموزها (فلا يرتاب أحد بين الصفر والنقطة، وبين الرقم اثنين والرقم ثلاثة). وهذا يجب يدفعنا إلى الإفصاح عن فخرنا كون أرقامنا العربية قد تم استعارتها لتدخل في صميم لغات العالم أجمع.

تراثيا كانت هذه الأرقام جزءا لا يتجزأ من لغتنا العربية الجميلة، وهي موجودة وبوضوح في كل الوثائق والمخطوطات الإسلامية العائدة إلى صدر الإسلام. وتلك نقطة تم إثباتها منذ سنوات طويلة مضت من قبل الفرع الإقليمي العربي للوثائق (عرابيكا). وخرجت توصيات — تحسبها تحت الرماد الآن— إلى كافة الدول العربية بضرورة العودة مجدّداً إلى استخدام أرقامنا العربية. هذا فضلاً عن أن الأرقام العربية الأصلية هي الأجدر عملياً في أيّ نظامٍ تصنيفي. ذلك أن نظم التصنيف إجمالاً تحتاج إلى نقطة كفاصلة بعد الرقم، كإشارة إلى انتقالنا إلى فرع جديد تحت الرقم التصنيفي الأم. ولما كان الصفر في الأرقام الهندية هو نفسه النقطة، فإن النظام التصنيفي برُمّته يغدو عرضة للانهيار. وهناك الكثير من الفروقات التي لا يسع المجال لتعدادها. وكلها تثبت فاعلية الأرقام العربية الأصلية.

المغرب العربي كانت له المبادرة في استخدام الأرقام العربية الأصلية، وهي حاضرةٌ الآن في كل معاملاتها ووثائقهم ومكاتباتهم وصحفهم. غير أن المشرق العربي لا يزال يحتفظ بالأرقام الهندية باعتبارها عربية. إننا وفي المشرق العربي —وعلى مدى عقود طويلة من الزمن— كنا قد رسخنا مفهوماً خاطئاً في عقول ووجدان كل الأجيال العربية المشرقية عبر مناهج التعليم أساساً وعبر

أوعية الإعلام باختلاف صورها، مفاده إن الأرقام الهندية التي نستخدمها هي أرقام عربية. والغريب هو إن الغرب والأميركان أنفسهم يُقِرون بأن الأرقام التي نستخدمها الآن هي هندية، وأن الأرقام التي يستخدمها العالم كله (بما فيها الهند) هي أرقام عربية!

الرد على الشبهات الدينية عند المسطحين

- دليل كروية الأرض من القرآن

قال ابن زيد (١٨٢هـ) في قوله: {يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ} "حين يذهب بالليل ويكور النهار عليه، ويذهب بالنهار ويكور الليل عليه".

وهذا يقتضي أن تكون الأرض كروية؛ لأنك إذا كوّرت شيئا على شيء، وكانت الأرض هي التي يتكوّر عليها هذا الأمر، لزم أن تكون الأرض التي يتكوّر عليها هذا الشيء كروية.

قال الألباني: "لا يوجد في الشرع أبداً ما ينفي كروية الأرض. ثم كروية الأرض أصبحت اليوم حقيقة علمية ملموسة لمس اليد. يعني يتهم الإنسان في عقله –أو على الأقل في علمه– فيما إذا جحد هذه الحقيقة"

- دليل كروية الأرض من الإجماع

أول من نقل إجماع علماء الإسلام جميعا على كروية الأرض وعلى دورانها هو الإمام أحمد بن المنادي (ولد سنة ٢٥٦هـ ومات سنة ٣٣٦ هـ).

نقل عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٥ | ١٩٥) أنه قال: لا خلاف بين العلماء أن السماء على مثال الكرة وأنها تدور بجميع ما فيها من الكواكب كدورة الكرة على قطبين ثابتين غير متحركين: أحدهما في ناحية الشمال والآخر في ناحية الجنوب.

قال: ويدل على ذلك أن الكواكب جميعها تدور من المشرق تقع قليلا على ترتيب واحد في حركاتها ومقادير أجزائها إلى أن تتوسط السماء ثم تنحدر على ذلك الترتيب. كأنها ثابتة في كرة تديرها جميعها دورا واحدا.

قال: وكذلك أجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة.

قال: ويدل عليه أن الشمس والقمر والكواكب لا يوجد طلوعها وغروبها على جميع من في نواحي الأرض في وقت واحد، بل على المشرق قبل المغرب.

قال: فكرة الأرض مثبتة في وسط كرة السماء كالنقطة في الدائرة. يدل على ذلك أن جرم كل كوكب يرى في جميع نواحي السماء على قدر واحد فيدل ذلك على بعد ما بين السماء والأرض من جميع الجهات بقدر واحد فاضطرار أن تكون الأرض وسط السماء.

- شبهة نقل ابن المنادي من كتب اليونان

الحنابلة كانوا من أشد الناس تحريما لكتب اليونان في تلك الفترة. وابن المنادي منهم. قال عنه الفراء في طبقات الحنابلة: روى عن "عبد اللَّه بْن أَحْمَد (بن حنبل) وأكثر الرواية عَنْهُ وغيرهم، وكان ثقة أمينا ثبتا، صدوقا، ورعا حجة فيما يرويه ". وهو بالأصل مقرئ للقرآن، وليس من أهل الهيئة. وإنما ينقل عن مفسري القرآن لا عن الفلاسفة الذين لا يعرفهم.

قال عنه ابن الجزري في طبقات القراء: "الإمام المشهور، حافظ ثقة متقن محقق ضابط". وقال عنه الذهبي: "كان ثقة من كبار القراء". وقال أَبو عمرو الداني: "مقرئ جليل غاية في الإتقان، فصيح اللسان، عالم بالآثار، نهاية فِي علم العربية، صاحب سنة، ثقة مأمون".

- شبهة نقل ابن المنادي من كتاب بطليموس

الجواب لا يوجد أي تشابه بين صيغة كلام ابن المنادي وبين ترجمة كلام بطليموس (كتبه تحت النوع الرابع) كما يزعم المسطح. كل ما هنالك أن كلاهما ضربا مثلا أن الشمس والقمر لا يشرقا في نفس الوقت على كل الأرض. وهذا كلام عام معلوم بالبداهة، ولا يعني النقل من الآخر.

- شبهة نقل علماء الإسلام الإجماع عن أهل الهيئة

الإجماع لا يكون إلا عن الفقهاء المجتهدين، وهذا بديهي. ونصوص من نقل الإجماع واضحة في هذا. وممن نقل الاجماع من العلماء على كروية الأرض:

ابن المنادي

ابن الجوزي

ابن حزم

ابن جزي الكلبي

نظام الدين النيسابوري

ابن تيمية

الشنقيطي

ابن عثيمين

قال ابن تيمية: وَحَكَى الإِجْمَاعَ عَلَى ذَلِكَ الإِمَامُ أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَزْمٍ وَأَبُو الْفَرَجِ بْنُ الْجَوْزِيِّ وَرَوَى الْعُلَمَاءُ ذَلِكَ بِالأَسَانِيدِ الْمَعْرُوفَةِ عَنْ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَذَكَرُوا ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ وَبَسَطُوا الْقَوْلَ فِي ذَلِكَ بِالدَّلائِلِ السَّمْعِيَّةِ. وإن كان قد أقيم على ذلك أيضاً دلائل حسابية. ولا أعلم في علماء المسلمين المعروفين مَن أنكر ذلك.. وما علمت من قال غير مستديرة وجزم بذلك إلا الجهال.

وقال الإمام ابن حزم الأندلسي: «إنّ أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعهِ كلمة، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها».

وانظر https://quran-m.com/?p=718 و https://islamqa.info/ar/answers/118698/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%B9-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B1%D8%B6

- دليل دوران الأرض

الآيات {وَآيَةٌ لَهُمُ الأَرضُ الميتَةُ...} إلى قوله {وَلَا اللَّيلُ سابِقُ النَّهارِ ۚ وَكُلٌّ في فَلَكٍ يَسبَحونَ}.

قال الشيخ الألباني: نحن الحقيقة لا نشكُّ في أن قضية دوران الأرض حقيقة علمية لا تقبل جدلًا... لفظة {كُلٌّ} تشمل الآية الأولى: الأرض ثم الشمس ثم القمر، ثم قال تعالى: {وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}.

وقال الإمام المقرئ ابن المنادي: "أجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة". فأثبت أن للأرض حركات.

- الفرق بين المسطح قديما والمسطح حديثا

إنكار كروية الأرض اليوم متلازم مع إنكار كل العلوم الحديثة وإنكار الواقع المشاهد بالتواتر أيضا (من الجو ومن الفضاء)، فهو أشبه بأزمة نفسية أو بتعاطي مخدرات من جهة أنه الشخص يريد إنكار ما يشاهده فيعيش بعالم خيالي.

ويزيد في الطنبور نغمة لما يعتبر أن كلامه معلوم بالدين بالضرورة، وأن مخالفه كافر مخالف للقرآن متبع لناسا ومقلد للكفار!

أرى أن الحل ليس بنقاش هؤلاء علميا لأنهم ينكرون العلوم كلها، بل بمعالجة أصل المشكلة، وهي مشكلة نفسية. فالأصل التركيز على الدوافع النفسية. نسأل الله لهم الهداية والشفاء.

- شبهة بسط الأرض ومدها وسطحا

قال فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ - ١٢٠٩م) في "مفاتيح الغيب" في تفسير قوله تعالى {وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ}: ((المدُّ هو البسط إلى ما لا يدرك منتهاه، فقوله: "وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ" يُشعر بأنه تعالى جعل حجم الأرض حجمًا عظيمًا لا يقع البصر على منتهاه؛ لأن الأرض لو كانت أصغر حجما مما هي الآن عليه لما كَمِلَ الانتفاع به... والكرة إذا كانت في غاية الكِبَر، كان كل قطعة منها تشاهد كالسطح)).

- شبهة {وَجَنَّةٍ عَرضُهَا السَّماواتُ وَالأَرضُ أُعِدَّت لِلمُتَّقينَ}

الجواب أن الواو في لغة العرب لا تفيد التماثل. مثلا في الآية {إِنّا عَرَضنَا الأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأَرضِ وَالجِبالِ}. قال ابن حزم في كتابه الفصل (٢|٨٣): وذكرت الأرض هنا لدخولها في جملة مساحة السماوات ولإحاطة السماوات بها.

والسلف مجمعون على أن السماء أعظم من الأرض وهي التي تحيط بها. عن التابعي إياس بن معاوية ١٢٢ هـ، في قوله: (رفع السماوات بغير عمد ترونها) قال: السماء مُقَبَّبَةٌ على الأرض مثل القبة. وقال ابن القيم عن الأرض: هي بالنسبة إليها (للسماء) كحصاة في صحراء.

- شبهة هل الأرض أم السماء خلقت أولا؟

الجواب في قوله تعالى {أَنَّ السَّماواتِ وَالأَرضَ كانَتا رَتقًا فَفَتَقناهُما} فقد كانتا مادة واحدة، ثم انفصلتا، ويسمي الفيزيائيون هذا بالانفجار العظيم {وَالسَّماءَ بَنَيناها بِأَيدٍ وَإِنّا لَموسِعونَ}.

- شبهة حديث البيت المعمور بحذاء الكعبة

أصل الحديث صحيح، أما أنه فوق الكعبة فلم يصح ذلك، وإنما رواه الطبري عن التابعي قتادة ذكر أن نبيّ الله ﷺ قال: "فإنَّهُ مَسْجِدٌ في السَّماء تَحْتَهُ الكَعْبَة لَوْ خَرّ لخَرّ عَلَيها". وهذا إسناد منقطع لا يصح، فلا حجة فيه.

- شبهة عدم القدرة على الصعود للفضاء

المسطح يحتج بآية: {يا مَعشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ استَطَعتُم أَن تَنفُذوا مِن أَقطارِ السَّماواتِ وَالأَرضِ فَانفُذوا ۚ لا تَنفُذونَ إِلّا بِسُلطانٍ}

وهذه جاءت عن يوم القيامة لأن الآية التي قبلها عن يوم الحساب {سَنَفرُغُ لَكُم أَيُّهَ الثَّقَلانِ} وبعدها {فَإِذَا انشَقَّتِ السَّماءُ فَكانَت وَردَةً كَالدِّهانِ}. أما معناها فقد قال ابن كثير: أي: لا تستطيعون هربا من أمر الله وقدره، بل هو محيط بكم، لا تقدرون على التخلص من حكمه، ولا النفوذ عن حكمه فيكم، أينما ذهبتم أحيط بكم، وهذا في مقام المحشر.

وفي كل الأحوال قد علمنا أن الجن تصعد للحدود السماء الدنيا وتسترق السمع، فيرسل الله عليها شهبا حارقة. والشمس والقمر والنجوم هي دون حدود السماء الدنيا. قَالَ تَعَالَى {إِنَّا زينا السَّمَاء الدُّنْيَا بزينة الْكَوَاكِب وحفظاً من كل شَيْطَان مارد}. قال ابن حزم: وَهَذَا هُوَ نَص مَا قَامَ الْبُرْهَان عَلَيْهِ من أَن الْكَوَاكِب المرمي بهَا هِيَ دون سَمَاء الدُّنْيَا.

- شبهة {فيها تَحيَونَ وَفيها تَموتونَ}

قال المسطح لا يمكننا إرسال رائد فضاء لأنه قد يموت خارج الأرض.

ونقول: قال تعالى {أَينَما تَكونوا يُدرِككُمُ الموتُ وَلَو كُنتُم في بُروجٍ مُشَيَّدَةٍ} قال الطبري أي قصور بأعيانها بالسماء. ثم ينقل الجثة للأرض يوم القيامة يوم تبدل الأرض غير الأرض ويحييها هناك. وبكل الأحوال لم يمت أي رائد فضاء خارج الأرض.

- من هو الشاعر القحطاني؟

شاعر مجهول العين. وهو ليس عالم الحديث القحطاني الذي له ترجمة فالقصيدة تتكلم عن أحداث لم تكن بعصره. ولم يتناقل أحد من أهل العلم هذه الأبيات حتى اقتبس ابن القيم بعضها منها فاشتهرت عند بعض المعاصرين، لكن الأبيات الأخرى فيها شدد عقائدي وانحراف خطير.

https://islamqa.info/ar/answers/161853/%D9%86%D8%A8%D8%B0%D8%A9-%D8%B9%D9%86-%D9%86%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A

https://islamqa.info/ar/answers/247070/%D9%87%D9%84-%D8%B9%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AD%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D9%86%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%AA%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%87%D9%86%D8%AF%D8%B3%D8%A9-%D9%88%D9%86%D9%87%D9%89-%D8%B9%D9%86-%D8%AF%D8%B1%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%87%D9%85%D8%A7

- فائدة:

قال أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ - ١١١١م) في كتابه "معيار العلم": ((عرف العقل - ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها- إن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض، بأضعاف مضاعفة)).

آيات قرآنية أشكل تفسيرها على المفسرين بسبب الإسرائيليات

هناك عدة آيات بالقرآن الكريم أشكلت على المفسّرين بسبب تركهم لظاهر الآية ومحاولتهم تفسيرها بالإسرائيليات، مما أعطاها معنى مخالف لمعناها الحقيقي وبعيد عن المراد من السياق القرآني للآية. راجع موضوعي عن الإسرائيليات

تفسير: وظن داوود أنما فتناه

وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب (٢٠) وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب (٢١) إذ دخلوا على داوود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط (٢٢) إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب (٢٣) قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داوود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب (٢٤) فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب (٢٥) ياداوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب (٢٦)

التفسير:

في سياق ذكر الله عز وجل لنعمه على عبده داود وثناءه على عبادته وتسبيح الجبال والطير معه، وحسن تدبيره للحكم، يذكر مثالا على التوازن بين العبادة وبين إدارة الحكم، فيذكر أن داود قد خلى لتعبد في مكان عبادة له سور، وتخاصم رجلان حول خرافهما، ولم يجدا داود، فتسلقا السور ودخلا عليه، فتفاجئ بهما، فأخبراه قصتهما وأنهما يطلبان الحكم الشرعي بالمسألة {واهدنا إلى سواء الصراط}. فحكم بينهما بالعدل، ثم ظن أنه مقصر بالاعتزال عن

الناس الذين يحتاجونه للحكم وتعلم الشرع، فاستغفر ربه، فغفر له ربه وأثنى على عدله وحسن إدارته لرعيته.

الذين فسروا هذه الآية بدون الإسرائيليات قد اختلفوا في السبب الذي دعا داود للاستغفار:

١- يذهب الرازي وابن حبان وتبعه الطنطاوي أن السبب هو ظن داود عليه السلام أن هذين الخصمين أتيا لاغتياله. والجواب أن هذا الظن ليس ذنباً ليستغفر منه، فمن حقه أن يخاف عندما يتفاجئ باثنين في محرابه المغلق.

٢- يذهب قوم منهم سيد قطب إلى أن السبب هو تعجل داود هو حكمه على واحد دون أن يسمع من الآخر، حيث كان متفاجئا بهما وذهنه غير صاف. واستدلوا على هذا بأن سرد الشكاية وسرد الحكم الذي حكم به داوود عليه السلام يدل على أن الحكمة من هذا السياق أبعد من مجرد التنبيه على خطورة الاعتكاف عن الناس، فكان يمكن الاكتفاء بذكر التسور فقط. وقد رد ابن حبان على من يقول ذلك بقوله: «{قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه} ليس هذا ابتداء من داود، عليه السلام، إثر فراغ لفظ المدعي، ولا فتيا بظاهر كلامه قبل ظهور ما يجب، فقيل ذلك على تقدير، أي لئن كان ما تقول، لقد ظلمك. وقيل: ثم محذوف، أي فأقر المدعى عليه فقال: لقد ظلمك، ولكنه لم يحك في القرآن اعتراف المدعى عليه، لأنه معلوم من الشرائع كلها، إذ لا يحكم الحاكم إلا بعد إجابة المدعى عليه».

٣- ويذهب قوم إلى أن السبب هو إدراك داود عليه السلام أنه انشغل بالعبادة عن الحكم. فقد اعتزل في محراب له سور ومنع الناس من دخوله. وقد جاء عن نبينا صلى الله عليه وسلم أن داود أعبد البشر. فجاءت الخصوم، ولم يجدوا له طريقًا، فَتَسَوَّرُوا إليه، وليسوا بملائكة، إنما هم قومٌ تخاصموا في النِّعاج على ظاهر الآية، فحكم بينهم بالعدل. ثم ظن أن هذا كان تنبيهاً من الله عز وجل، فاستغفر ربه من انشغاله عن القضاء بين الناس.

ولعل القول الأخير أصح لأنه موافقٌ لظاهر القرآن، فقد قال الله عز وجل قبل القصة مباشرة {وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ}، فقد أثنى على عدله وحسن حكمه لملكه، ثم ذكر الله القصة، ثم ختمها بقوله: {يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ، فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ

بِالْحَقِّ. وَلا تَتَّبِعِ الْهَوى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...} فالله تبارك وتعالى يحذره من أن يُقصّر في الحكم بين الناس بالعدل.

ان تأملت هذا تجد ظاهر الآية منسجما مع السياق القرآني العام للسورة وفيه من الفوائد ما لا يخفى، وأين ذلك عن القصة المزورة التي ينقلها مفسرون عن الإسرائيليات مما يستحي المرء من نقله لما فيه من طعن بالأنبياء؟

الداخلان على داود عليه كانا خصمين من البشر ، والنعاج حقيقية وليست مجازية. وليس في ظاهر التلاوة ما يقتضي ان يكونا ملكين. وبعيد على الملائكة أن يكذبون ويدعون أن بينهما خصومة وأن أحدهما قد أخذ نعجة الثاني، ويكون كل ذلك كذب لم يحصل. فهذا بعيد كل البعد. وليس ظاهر الآية يدعم هذه الأسطورة ولا فيها حديث مرفوع، وإنما أكذوبة يهودية لا حاجة لنا بها.

تفسير: هم يوسف عليه السلام بامرأة العزيز

{وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ، وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ}

من لم يفسر القرآن بالإسرائيليات، فسر الآية بأحد قولين:

- أن يوسف عليه السلام قد هم بها، والهم هو الخطرة وحديث النفس من غير اختيار ولا عزم.

- أن يوسف عليه السلام كاد أن يهم بها لولا برهان ربه. أي لم يهم أصلا.

وهنا أذكر رأي اللغوي المفسّر ابن حيان، فقال : (طوّل المفسرون في تفسير هذين الهمين ، ونسب بعضهم ليوسف ما لا يجوز نسبته لآحاد الفساق . والذي أختاره أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همّ بها البتة ، بل هو منفي لوجود رؤية البرهان كما تقول : لقد قارفت لولا أن عصمك الله...) ، ثم بيّن الخلاف في مسألة تقدم جواب "لولا" عليها ، وذكر أنه وإن كان

جائزاً عند جماعة من النحويين ، إلا أنه لا يقول به هنا ، بل يقول: إن جواب لولا محذوف لدلالة ما قبله عليه.

وذكر الشنقيطي أن ما قرره أبو حيان هو أجرى الأقوال على قواعد اللغة العربية، قال: (لأن الغالب في القرآن وفي كلام العرب: أن الجواب المحذوف يذكر قبله ما يدل عليه... وعلى هذا القول فمعنى الآية: وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه، أي: لولا أن رآه همّ بها. فما قبل {لَوْلاَ} هو دليل الجواب المحذوف، كما هو الغالب في القرآن واللغة. ونظير ذلك قوله تعالى: {إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا} (القصص: من الآية١٠) فما قبل {لَوْلاَ} دليل الجواب. أي: لولا أن ربطنا على قلبها لكادت تبدي به).

ويضاف إلى هذا ما ذكره ابن القيم في "إغاثة اللهفان" (٢ | ٣٤٥) تحت فصل "ومن تلاعب الشيطان بهم"

فقال: ونسبوا يوسف عليه السلام إلى أنه حل تكة سراويله وتكة سراويل سيدته وأنه قعد منها مقعد الرجل من امرأته وأن الحائط انشق له فرأى أباه يعقوب عليه السلام عاضا على أنامله فلم يقم حتى نزل جبريل عليه السلام فقال : يا يوسف تكون من الزناة وأنت معدود عند الله تعالى من الأنبياء فقام حينئذ. ومعلوم أن ترك الفاحشة عن هذا لا مدح فيه، فإن أفسق الناس لو رأى هذا لولى هاربا وترك الفاحشة.

وقال شيخ الإسلام: يوسف عليه السلام لم يفعل ذنباً ذكره الله عنه. وهو سبحانه وتعالى لا يذكر عن أحد من أنبيائه ذنباً، إلا ذكر استغفاره من ذلك الذنب. ولم يذكر عن يوسف عليه السلام استغفاراً من هذه الكلمة، كما لم يذكر عنه استغفاراً من مقدمات الفاحشة. فعلم أنه لم يفعل ذنباً في هذا ولا هذا، بل هم هماً تركه لله فأثيب عليه.

تفسير قصة سليمان مع الجياد

وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (٣٠) إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ (٣١) فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ (٣٢) رُدُّوهَا عَلَيَّ

فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ (٣٣) وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ (٣٤) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ (٣٥) فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (٣٦) وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ (٣٧) وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (٣٨) هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٩) وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَآبٍ (٤٠) وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (٤١)

نبدأ بالآية: {إِنِّي أَحْبَبْت حب الْخَيْر عَن ذكر رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بالحجاب ردوهَا على فَطَفِقَ مسحا بِالسوقِ والأعناق}. فمعناها أن سليمان عليه السلام قد عرضت عليه بعض الأحصنة الجيدة، فأعجب لها ليستخدمها في الجهاد وفي طاعة ربه، وهذا الإعجاب صادر عن ذكره لله عز وجل {حب الخير عن ذكر ربي} حتى ابتعدت الخيل خلف ساتر يمنعه من رؤيتها. فأمر بإعادتها إليه وراح يمسح بيده المباركة على أعناقها وعلى سوقها محبة بها، شاكرا ربه على نعمه. هذا هو تفسير الآية على ظاهرها.

قال ابن حزم عن بعض من ينقل عن اليهود: وتأولوا ذَلِك على مَا قد نزه الله عَنهُ من لَهُ أدنى مسكة من عقل من أهل زَمَاننَا وَغَيره -فَكيف بِنَبِي مَعْصُوم مفضل-، فِي أَنه قتل الْخَيل اذا اشْتغل بهَا عَن الصَّلَاة! وَهَذِه خرافة مَوْضُوعَة مكذوبة سخيفة بَارِدَة، قد جمعت أفانين من القَوْل. وَالظَّاهِر أَنَّهَا من اختراع زنديق بِلَا شكّ. لِأَن فِيهَا معاقبة خيل لَا ذَنْب لَهَا والتمثيل بهَا، واتلاف مَال منتفع بِهِ بِلَا معنى، وَنسبَة تَضْييع الصَّلَاة إِلَى نَبِي مُرْسل، ثمَّ يُعَاقب الْخَيل على ذَنبه لَا على ذنبها. وَهَذَا أَمر لَا يستجيزه صبي ابْن سبع سِنِين، فَكيف بِنَبِي مُرْسل؟

قال: وَمعنى هَذِه الْآيَة ظَاهر بَين، وَهُوَ أَنه عَلَيْهِ السَّلَام أخبر أَنه أحب حب الْخَيْر من أجل ذكر ربه، حَتَّى تَوَارَتْ الشَّمْس بالحجاب أَو حَتَّى تَوَارَتْ تِلْكَ الصافنات الْجِيَاد بحجابها. ثمَّ أَمر بردهَا فَطَفِقَ مسحا بسوقها وأعناقها بِيَدِهِ برا بهَا وإكراماً لَهَا. هَذَا هُوَ ظَاهر الْآيَة الَّذِي لَا يحْتَمل غَيره. وَلَيْسَ فِيهَا إِشَارَة أصلا إِلَى مَا ذَكرُوهُ من قتل الْخَيل وتعطيل الصَّلَاة. وكل هَذَا قد قَالَه ثِقَات الْمُسلمين.

تفسير {وَلَقَد فتنا سُلَيْمَان وألقينا على كرسيه جسداً ثمَّ أناب}

وأي ابتلينا سليمان بمرض شديد، حتى أصبح جالسا على كرسيه ضعيفا كجسد بلا روح، فصبر حتى شفي وعاد. أما قصة الخاتم السحري فمن خرافات اليهود الذين لا يعترفون بنبوته ويتهمونه في توراتهم بالشرك! قال ابن حزم الأندلسي: فَهَذِهِ فتْنَة الله تَعَالَى لِسُلَيْمَان إِنَّمَا هِيَ اختباره، حَتَّى ظهر فَضله فَقَط. وَمَا عدا هَذَا فخرافات وَلَدهَا زنادقة الْيَهُود وأشباههم.

النبوة لا تكون في خاتم، ولا يسلبها النبي، ولا تنزع عنه. وهذه المعجزات قد أتت سليمان لأنه نبي لا لأن معه خاتم سحري! كما أن الناس يتبعوه لأنه نبي يأتي بالهدى من رب العالمين وليس لمجرد امتلاكه خاتماً. واليهود لا يعتبرون سليمان نبياً وإنما كان ساحراً قد دان له الجن بفعل القوة السحرية لخاتمه. و في الفرية اليهودية أن جميع الناس أنكروه لمجرد أنه لم يعد بيده الخاتم، حتى نساءه أنكرنه! ثم إن الله تعالى لا يُمكّن الجني من التمثل بصورة النبي، ولا يمكن الشيطان بأن يحكم الناس بإسم النبي. ولو كان ذلك لفسدت الشرائع كلها، ولفتحنا الباب على مصراعيه أمام الملاحدة للطعن في الدين، وهو بالذات ما أراده اليهود من هذه الفرية العظيمة. فلعل هؤلاء الذين رآهم الناس في صورة إبراهيم وموسى وعيسى ما كانوا أولئك، بل كانوا شياطين تشبهوا بهم في الصورة لأجل الإغواء والإضلال، ومعلوم أن ذلك يبطل الدين بالكلية.

والغريب أن ابن عباس قد روى تلك الخرافة اليهودية بتفاصيلها بما فيها أن الشيطان قد زنى بنساءه وجامعهن حتى في حيضهن. وقد أخذ سعيد هذه القصة فرواها كذلك مع ما فيها من الطعن بشرف المؤمنات الشريفات. وتبعه عدد من المفسرين المتأخرين، مع العلم أنهم لما وصلوا لقوله تعالى ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةَ نُوحٍ وَامْرَأَةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (١٠) سورة التحريم. اتفقوا على أن الخيانة ليست الزنا أبداً لأن الله لا يمكن امرأة نبي من الزنا تكريماً له، وإنما الخيانة هي الشرك!

أما الحسن فقد أنكر هذا من القصة وقال بأن الشيطان لن يسلطه الله على نساء النبي. لكنه للأسف بدلاً من أن يستدل بذلك على سقوط القصة كلها، حذف هذا الجزء فحسب، ثم

أضاف لنهاية الأسطورة قصة لو حُكيت لأطفال لسخروا منها. وكذلك مجاهد اكتفى بحذف هذا الجزء من القصة وتابع الباقي. مع أن أصل القصة هو ابن عباس عن وهب بن منبه عن كتب اليهود. ومع ذلك كل واحد يعدل فيها على كيفه حتى يشوق الناس أكثر لها ويضيف ويزيد ثم يقرر أن هذا ما حدث!

وما أبعد تلك القصة عن ظاهر الآيات. فإنها ذكرت ابتلاء سليمان في مكان المديح. ثم كافأه الله بعد صبره فأعطاه ملكا لا ينبغ لأحد من بعده. وبعد ذكر تلك النعم العظيمة، ذكر ابتلاء أيوب بمرضه، فكأن ابتلاء سليمان من نفس البلاء، وهو المرض الشديد.

فإن قيل فما بالك بما رواه البخاري في صحيحه #٣٤٢٤ عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "قال: سليمان بن داود لأطوفن الليلة على سبعين امرأة، تحمل كل امرأة فارسا يجاهد في سبيل الله، فقال له صاحبه: إن شاء الله، فلم يقل، ولم تحمل شيئا إلا واحدا، ساقطا أحد شقيه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لو قالها لجاهدوا في سبيل الله".

أقول: هذا ليس تفسيرا للآية وإنما هو ابتلاء آخر لسليمان عليه السلام أن أنساه أن يقول إن شاء الله، فكان ما ذكر الحديث.

تفسير هاروت وماروت

واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون (١٠٢)

اختلف المفسرون من هم هاروت وماروت. فصح عن علي بن أبي طالب قوله: «كانت الزُّهَرَة امرأة جميلة من أهل فارس، وأنها خاصمت إلى الملكين هاروت وماروت، فراوداها عن نفسها، فأبت إلا أن يعلماها الكلام الذي إذا تُكُلِّم به يعرج به إلى السماء. فعلماها، فتكلمت به،

فعرجت إلى السماء، فمسخت كوكبا». وهذا من الإسرائيليات. وقد رواه ابن عمر عن كعب الأحبار، فهو أصل الكذبة.

والصواب أن هاروت وماروت كانا ملكين من ملائكة السماء أنزلهما الله —عز وجل— إلى الأرض فتنة للناس وامتحاناً، وأنهما كانا يعلمان الناس السحر بأمره لهما. ولله تعالى أن يمتحن عباده بما شاء. فالضمير في {يُعَلِّمَانِ} وفي {مِنْهُمَا} عائد على الملكين. وقولهما {إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ} دليل واضح على أنهما كانا يعلمان السحر، ويحذران الناس من تقليدهما. وقيل أن الحكمة من تعليم الملكين الناس السحر، أن السحرة كثروا في ذلك العهد واخترعوا فنوناً غريبة من السحر، وربما زعموا أنهم أنبياء، فبعث الله تعالى الملَكَيْن ليعلما الناس وجوه السحر حتى يتمكنوا من التمييز بينه وبين المعجزة، ويعرفوا أن الذين يدّعون النبوة كذباً إنما هم سحرة لا أنبياء كما في قصة موسى مع سحرة فرعون.

ملاحظة: استفدت في هذا البحث بتفاسير كثيرة ولم أذكر المصادر. فعدا عن التفاسير القديمة مثل الطبري وابن أبي حاتم ومن مشى على نهجهما مثل ابن كثير والدر المنثور، فهناك تفاسير كانت أكثر نقدا للإسرائيليات مثل مفاتيح الغيب للرازي ومثل تفسير المراغي. كما استفدت من بعض تفاسير بسام جرار.

الحروف السبعة التي نزل بها القرآن

معنى الأحرف السبعة

الأحرف السبعة: هي أوجه الاختلاف في قراءة القرآن. فمنها من نُسِخَ في العرضة الأخيرة، وما لم يُنسخ فهو في المصاحف العثمانية التي هي عمدة القراءات المتواترة الباقية إلى اليوم. ومن ثَمَّ، فإنه لا يلزم الوصول إلى سبعة أوجه في هذه القراءات المتواترة الباقية؛ لأنَّ بعض هذه الأحرف قد نُسِخَ. كما أنه لا يلزم أن يوجد في كل كلمة سبعة أوجه من أوجه الاختلاف. وإن وُجِدَ، فإنه لا يتعدَّى السبعة. فإن حُكيَ في لفظ أكثر من سبعة، عُلِمَ أنَّ بعضها ليس بقرآن؛ كبعض الأوجه الواردة في قوله تعالى: {وَعَبَدَ الطَّاغُوتْ}. والمراد بعدد الأوجه من أوجه الاختلاف التي لا تزيد على سبع: الاختلاف في الكلمة الواحدة في النوع الواحد من أنواع الاختلاف؛ كالمد والقصر، والإمالة والفتح. فاختلاف الأحرف السبعة هو الأساس الذي بُنيت عليه القراءات المتواترة. قال العلامة اللغوي الخليل بن أحمد الفراهيدي في "العين": «وكل كلمة تقرأ على وجوه من القراءات تسمى حرفاً». وأقصى ما ورد من الأوجه المتواترة إلينا اليوم في مواضع من القرآن هو ستة أوجه، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {أَرْجِهْ} فيها ست قراءات متواترة، وهي:

١. أَرْجِهِ، دون همزة، وبكسر الهاء من غير إشباع، قرأ بذلك قالون وابن وردان.

٢. أَرْجِهِي، كالوجه السابق، لكن مع إشباع كسرة الهاء بوصلها بياء، وقرأ بذلك ورش والكسائي وابن جمَّاز، وخلف في اختياره.

٣. أَرْجِئْهُو، بالهمز، مع ضم الهاء وإشباع ضمها بوصلها بواو، وبذلك قرأ ابن كثير وهشام. وافقهما ابن محيصن.

٤. أَرْجِئْهُ، بالهمز، مع ضم الْهاء من غير إشباع، وقرأ كذلك أبو عمرو ويعقوب. وافقهما اليزيدي والحسن.

٥. أَرْجِئْهِ، بالهمز، مع كسر الهاء من غير إشباع، قرأ بذلك ابن ذكوان.

٦. أَرْجِهْ، دون الهمز، مع سكون الهاء، وهي قراءة عاصم وحمزة. وافقهم الأعمش.

ويلاحظ أنَّ هذه الأوجه على قسمين:

الأول: ما يتعلق بالنطق واللهجة، كالإمالة والتقليل والفتح، وكالإدغام والإظهار، وغيرها، وهذا ما جاء تأكيد النبي r عليه في طلب التيسير، حيث أن أكبر فائدة في هذه الحرف هو التيسير على الشيخ الكبير وغيره، ولا يتصور هذا إلاَّ في النطق.

الثاني: ما يتعلق بالرسم والكتابة؛ كالاختلاف في زيادة الواو وعدمها في لفظ {وسارعوا}، والاختلاف في حركات الكلمة في لفظ {تَرجِعون}، و{تُرجَعون}، وغيرها، وهو ما ركَّز عليه من جعلها أنواعاً من الاختلاف في القراءة (ابن قتيبة، وأبو الفضل الرازي، وابن الجزري وغيرهم). وإنما دخل هذا في الأحرف، مع أنه قد لا يعسر على الناطقين؛ لأنك تجد هذا القسم من الاختلاف في القراءة، فلا بدَّ أن تحمله على الأحرف السبعة، وإلاَّ كان هناك شيء من الاختلاف غير اختلاف هذه الأحرف السبعة.

يقول شيخنا العلامة وليد بن إدريس السلمي (وهو مجاز بالعشرة الكبرى): القراءات التي وصلتنا بالإسناد المتصل ١٤ قراءة، منها ١٠ قراءات متواترة، و ٤ قراءات غير متواترة. وكل قراءة لها روايتان، فتكون الروايات ٢٨ رواية، وكل رواية لها طرق عديدة... أما كون النبي r قرأ ختمة كاملة بكل قراءة أو رواية أو طريق، فليس كذلك، وإنما الاختلاف بين القراءات أو الروايات أو الطرق نوعان:

١) الاختلاف في فرش الحروف، وهو اختلاف النقط والتشكيل زيادة حرف أو نقصانه وتقديم حرف أو تأخيره ونحو ذلك. وفي هذا نقول إن النبي r قرأ كل لفظة مختلف في فرش حروفها بجميع ما صح عنه r من الأوجه.

٢) الاختلاف في الأصول وهو الاختلاف في المدود والغنن والإمالات والإدغامات ونحو ذلك. وفي هذا نقول إن النبي r قرأ بكل وجه من هذه الوجوه بعض القرآن على الأقل أو قُرِئَ عليه به فأقره وأذِن فيه. وهذه الأصول تكون قواعد مطردة، فيلحق فيها النظير بنظيره. المهم أن هذه الأصول متلقاة عن النبي r، ولكن ليس بالضرورة أن يكون r قد قرأ كل مد منفصل في القرآن مثلا مرة بحركتين ومرة بثلاث ومرة بأربع ومرة بخمس ومرة بست بلا سكت ومرة بست مع السكت. مع العلم بأن النبي r كان يقرأ على جبريل ختمة في كل رمضان بجميع ما أنزل من القرآن، وهذا يشمل جميع الأحرف المنزلة. وذكر الحافظ ابن حجر أن هذا يقتضي أنه r كان يجمع القراءات في تلك الختمة بكيفية ما، والله تعالى أعلم. انتهى.

أنواع الوجوه الواردة في اختلاف القراءات

هناك اختلافان في الأحرف: اختلاف في الفرش أي في رسم المصحف، واختلاف في الأصول أي في الأداء. والاختلاف بنوعيه قد يكون له أثر في المعنى، وقد لا يكون له أي أثر (إذ يرجع لاختلاف لهجات القبائل). ويمكن تقسيم هذين الاختلافين إلى أربعة أقسام:

اختلاف راجع إلى الزيادة والنقص: {تجري تحتها} {تجري من تحتها}.

اختلاف الكلمة: {ننشرها} {نُنشزها}، ومثل: {بظنين} {بضنين}.

اختلاف نطق الكلمة: جِبريل جَبريل جَبرئيل جبرئل، ومثل: {بئر} و{بير}.

اختلاف الحركات، أي الإعراب: {فتلقى آدم من ربه كلمات}.

اختلاف عائد إلى اللهجة الصوتية، وهذا مما يعود إليه جملة من الاختلاف المتعلق بالأداء، كالفتح والإمالة والتقليل في {الضحى}.

ويمكن تلخيص هذا الاختلاف، بأن بعضه يظهر في الخط العثماني القديم الذي يخلوا من التنقيط والتشكيل (رقم ١ وربما رقم ٢) وهو قليل، وقد أدى لاختلاف رسم المصاحف العثمانية

الأربعة، وبعضه يظهر في النص الكامل الضبط والتشكيل، وبعضه لا يظهر إلا بالقراءة (رقم ٥). وللحفاظ على القراءات المختلفة، قام كتبة المصاحف العثمانية بتخصيص بعض المصاحف برسم والأخرى برسم آخر يختلف في حرف أو حرفين. وهذا الاختلاف هو اختلاف تنوع وإثراء، لا اختلاف تضاد وتعارض. بمعنى أن تنوع القراءة جاء ليعطي معنى آخر يريده الله سبحانه وتعالى، لكنه لا يعارض المعنى الأول. وهذا الاختلاف في رسم المصاحف (الشامي والمدني والكوفي والبصري) هو قليل. ولو حذفنا التشكيل وتجاهلنا الألف الغير مكتوبة في الرسم العثماني، فسائر الاختلاف في الرسم لا يزيد عن ٣٧. وأكثر المصاحف مخالفة هو الشامي ثم المدني. مثال ذلك: {فإن الله هو الغني الحميد} الحديد ٢٤، وهي قراءة الجمهور. وفي المصحف الشامي والمدني {فإن الله الغني الحميد} بغير "هو"، وهي قراءة ابن عامر الشامي، ونافع، وأبي جعفر المدنيان.

الاختيار في القراءات

الاختيار عند القراء: اختيار القارئ لوجه من مسموعاته والاقتصار عليه. قال نافع: «قرأت على سبعين من التابعين فما اجتمع عليه اثنان أخذته، وما شك به واحد تركته حتى ألفت هذه القراءة». وقرأ الكسائي على حمزة وغيره، فاختار من قراءة غيره نحوا من ثلاثمئة حرف، وكذا أبو عمرو على ابن كثير، وخالفه في نحو ثلاثة آلاف حرف اختارها من قراءة غيره. قال الشيخ إبراهيم الدوسري في "معجم المصطلحات في علمي التجويد والقراءات" (ص٢٢): «الاختيار: ملازمة إمام معتبر، وجها أو أكثر من القراءات، فينسب إليه على وجه الشهرة والمداومة، لا على وجه الاختراع والرأي والاجتهاد. ويسمى ذلك الاختيار "حرفا" و "قراءة" و "اختيارا"، كله بمعنى واحد، فيقال : اختيار نافع، وقراءة نافع، وحرف نافع، كما يقال: قرأ خلف البزار "عن نفسه" و "في اختياره"، كلاهما بمعنى واحد: أي في قراءته وفيما اختاره هو، لا فيما يرويه عن حمزة. و "أصحاب الاختيارات" هم من الصحابة والتابعين والقراء العشرة ونحوهم ممن بلغوا مرتبة عالية في النقل وعلوم الشريعة واللغة». وقال (ص٤٢): «تركيب القراءات = التلفيق: التنقل بين القراءات أثناء التلاوة، من غير إعادة لأوجه الخلاف، ودون الالتزام برواية معينة، كأن يقرأ {وهو} في موضع بضم الهاء وفي موضع آخر بإسكانها، ويعبر عنه بـ

"الخلط" وبـ "التلفيق". وفي جوازه خلاف بين العلماء». والذي عليه الكثير من الأئمة هو جواز الخلط والتلفيق بين القراءات، لكن بشروط.

ولا شك أنه لا يجوز الاختيار إلا من القراءات الثابتة، ولا يجوز للقارئ أبداً أن يقرأ بالمعنى. قال السيوطي في الإتقان (١ | ٩٠): «وبقي قسم رابع مردود أيضاً، وهو ما وافق العربية والرسم ولم ينقل البتة. فهذا رده أحق ومنعه أشد ومرتكبه مرتكب لعظيم من الكبائر. وقد ذكر جواز ذلك عن أبي بكر بن مقسم، وعقد له بسبب ذلك مجلس وأجمعوا على منعه، ومن ثم امتنعت القراءة القياس المطلق الذي لأصل يرجع إليه، ولا ركن يعتمد في الأداء عليه».

ولعل البعض هنا يسأل: من الذي منع من قضية الاختيار في القراءات؟ يقول شيخنا المقرئ أبو خالد: صاحب الفضيلة حضرة الشيخ الجليل محمد الأمين أمّنك الله من الفزع الأكبر، لقد كان العمل خلال القرون الثلاثة المفضلة على أن: من قرأ على شيخ واحد اتبعه في اختياره لأن القراءة سنة متبعة ليس فيها مجال للرأي، ومن قرأ على أكثر من شيخ بقراءات مختلفة فإنه إما أن يتبع أحدهم، وإما أن يؤلف لنفسه قراءة يختارها من بين ما قرأ به على مشايخه. ولم تكن الاختيارات محصورة في اختيارات القراء السبعة ورواتهم، بدليل أن أبا جعفر الطبري – المتوفى سنة ٣١٠– كان له اختيار جمعه من بين ٢٢ قراءة قرأ بها وضمنها في كتابه القراءات. وكان من بين تلاميذ الطبري الذين قرؤوا عليه باختياره هذا، ابن مجاهد نفسه [مسبع السبعة]. وفي القرون الأولى كانت الاختيارات عديدة. فأبو حاتم السجستاني روى ٢٤ قراءة، منها ٤ من القراءات السبع و٢٠ قراءة أخرى. وبعد هؤلاء روى الإمام الهذلي في كتابه الكامل ٥٠ قراءة. وكل هذه القراءات لا تخرج عن الأحرف السبعة. فعملية الاختيارات مثل التوافيق والتباديل في الرياضيات. فمثلا لو كان في الآية ثلاث كلمات، كل كلمة ثبت فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ٣ أوجه في قراءتها، فبالتالي هذه الآية تحتمل أن تقرأ بـ ٢٧ قراءة، حاصل ضرب ٣×٣×٣. والذي حصل [لحكمة يعلمها الله] أن ابن مجاهد –وهو شيخ قراء زمانه وهو تلميذ الطبري وشيخ الدارقطني– ألف كتابا اقتصر فيه على سبع قراءات كانت وجهة نظره أنها أرجح القراءات. وكان تأليفه لهذا الكتاب سنة ٣٠٠ هـ بالضبط [سبحان الله كأن لهذه السنة سرا معينا في انتهاء عصر المتقدمين في القراءات كما انتهى في الحديث] فعكف تلاميذه على

كتابه وقصرت الهمم، وحصل مثل ما حصل من الاقتصار على المذاهب الأربعة. ومثل ما حصل في كتب السنة، أنك لا يصح بعد عصر التدوين أن تخلط رواية كتاب برواية كتاب آخر فتؤلف رواية من بين مجموع روايات الكتب، فكذلك في القرآن منع الأئمة التركيب بمعنى خلط الروايات بعضها ببعض. وإن كان المحققون على أنه يكره ولا يليق بالعالم ولكنه لا يمتنع ولكن بشرط ألا يركّب بكيفية تخل باللغة مثل أن يقرأ {فتلقى آدمُ} بالرفع {من ربه كلماتٌ} بالرفع أيضا، لأن الذين قرؤوا {آدم} بالرفع نصبوا {كلمات} والذين رفعوا {كلمات} نصبوا {آدم}، واشترطوا أيضا ألا يكون في مقام الرواية، فإذا قال إنه سيقرأ برواية حفص فليس له أن يقرأ {ملِك يوم الدين} مثلا لأن حفصاً قرأ {مالك} فتكون قد كذبت عليه. انتهى.

اختلاف الناس في معنى الأحرف السبعة

اختلف العلماء في المراد بالأحرف على خمسة وثلاثين قولاً، ذكرها ابن حبان، وهو ليس من أهل هذا الفن فضلاً على أنه ليس من أهل التحقيق. وكان الشرف المزني المرسي الذي نقل تلك الأقوال عن ابن حبان قد قال: «هذه الوجوه أكثرها متداخلة، ولا أدري مستندها، ولا عمّن نقلت، ولا أدري لِمَ خصَّ كل واحد منهم هذه الأحرف السبعة بما ذكر... وأكثرها يعارضه حديث عمر مع هشام بن حكيم الذي في الصحيح، فإنهما لم يختلفا في تفسيره ولا أحكامه، إنما اختلفا في قراءة حروفه». ولا يخفى على الناظر في تلك الأقوال أن معظمها لا علاقة له بقراءة القرآن، لأنها تتعلق بالمعاني والأحكام، وهي الأقوال من (١-١٩) والأقوال من (٣١-٣٥). وبقي منها أحد عشر قولاً ستة منها تدور حول تفسير الأحرف بسبع لغات، وما بقي يدور حول وجوه النطق المختلفة. فلا يبقى من تلك الأقوال بعد التمحيص إلا ثلاثة أو أربعة صالحة للعرض والمناقشة.

فالبعض يرى أن الأحرف السبعة هي سبعة لغات من لغات العرب. وحجتهم ما أخرجه الترمذي عن أبيّ بن كعب أنه قال: لَقِيَ رسول الله r جبريل، فقال: «يا جبريل إني بُعِثْتُ إلى أمة أُميين منهم العجوز، والشيخ الكبير، والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط». قال: «يا محمد، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف». قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح قد ورد عن أبي بن كعب من غير وجه». وقال أبو جعفر الطحاوي: «إنما كانت هذه

السعة للناس في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم، لأنهم كانوا أميين لا يكتبون إلا القليل منهم. فكان يشق على كل ذي لغة منهم أن يتحول إلى غيرها من اللغات. ولو رام ذلك لم يتهيأ له إلا بمشقة عظيمة، فوُسّعَ لهم في اختلاف الألفاظ». وكلامهم صحيح لكن لا يجوز حصر الأحرف السبعة باختلاف لهجات العرب، فقد اختلفت قراءتي عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم وكلاهما من قريش. وقول الطحاوي في تعليل إنزال الأحرف للتسهيل على الناس، حق لا شك فيه، لكنه ليس السبب الوحيد، بل أراد الله تبيان المعنى بذكر عدة وجوه للآية كذلك، وقد تكون هذه الوجوه هي بلغة واحدة من لغات العرب.

وإذا تأمَّلت ما يتعلق باللغات العربية، وجدته أكثر ما يتعلق به الخلاف في القراءات، خصوصاً ما يتعلق بالنطق. فقبيلة تعمد إلى الإدغام في كلامها، وقبيلة تعمد إلى الإمالة، وقبيلة تعمد إلى تسهيل الهمز، وقبيلة تعمد إلى تحقيق الهمز، وقبيلة تعمد إلى ترقيق بعض الأحرف، وقبيلة تعمد إلى تفخيمها، وهكذا غيرها من الظواهر المرتبطة بالصوتيات التي تتميَّز بها قبيلة عن قبيلة. ويظهر أنَّ هذه الصوتيات هي أكبر ما يراد بنُزول الأحرف السبعة، وهي التي يدل عليها قوله r: «أسأل الله مغفرته ومعافاته، وإن أمتي لا تطيق ذلك». إذ الذي يستعصي على هؤلاء هو تغيير ما اعتادوا عليه من اللهجات (مثل الإمالة والإدغام) إلى غيرها، دون ما يكون من إبدال حرف بحرف، أو زيادة حرف، أو إعراب، فإن هذه لا تستعصي على العربي. وهذه الاختلافات المتعلقة باللهجات إذا قرأ القارئ بأي منها فهو مصيب إذ قد ورد في الحديث: «كلها كاف شاف ما لم تختم آية رحمة بآية عذاب، وآية عذاب بآية رحمة».

وقد ذكر بعض العلماء أنَّ التخفيف في نزول الأحرف السبعة كان متأخرًا عن نزوله الأول، فلم يرد التخفيف إلا بعد نزول جملة كبيرة منه. وهذا حق، فحديث أبي في الاستزادة من جبريل قد حدث بعد الهجرة. فقد جاء في الحديث ذكر "أَضَاة بني غفار" وهي قباء. وأكثر من يروي تلك الأحاديث هم من الأنصار أو ممن تأخر إسلامهم لما بعد الهجرة مثل هشام بن حكيم. قال ابن حجر: «فقد ثبت أن ورود التخفيف بذلك كان بعد الهجرة». لكن هذا لا يعني أبداً أن الأحرف السبعة خاصة بالآيات المدنية. فقد أنزل الله على رسوله الآيات المكية مرة أخرى بالأحرف السبعة، ليعلمها رسول الله r للناس بلهجاتهم.

علاقة الأحرف السبعة بمصحف أبي بكر ومصاحف عثمان

اعلم أنَّه لا يوجد نصٌّ صريحٌ في ما كتبه أبو بكر ولا عثمان رضي الله عنهما. ومن الناس من ظن بأنَّ أبا بكر كتب مصحفه على الأحرف السبعة، وأن عثمان قد جمع الناس على حرف واحد وترك الأحرف الستة الأخرى، فقال هؤلاء بأنَّ القراءات اليوم هي على حرفٍ واحدٍ. وهذا غلط لا دليل عليه البتة، وهو اجتهاد مدخولٌ. فقد أثبت عثمان الخلاف بين المصاحف العثمانية، مما يدل على أنه لم يحاول جمع الناس على حرف واحد. لكنه منع من قراءة المنسوخ فقط. ومن الناس من قال: "ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد، بل المراد التيسير والتسهيل والسعة". وهذا يَرُدُّهُ ما في حديث ابن عباس في الصحيحين، أن رسول الله r قال : «أقرأني جبريل على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف». فهذا يدل على إرادة حقيقة العدد وانحصاره، وأن كل هذه الأحرف السبعة قد نزل بها جبريل عليه السلام. قال ابن حجر العسقلاني: «إن الإباحة المذكورة لم تقع بالتشهي، أي أن كل أحد يُغَيِّرُ الكلمة بمرادفها في لغته، بل المراعى في ذلك السماع من النبي r. ويشير إلى ذلك قول كل من عمر وهشام في حديث الباب: "أقرأني النبي r"».

والذي يدل عليه النظر أنه لا فرق بين ما جمعه أبو بكر في مصحف واحد مما ما كُتب بين يدي رسول الله r متفرقاً، و بين ما فرَّقه عثمان ونسخه في المصاحف المتعددة في الأمصار. وإنما الاختلاف بينها في السبب والطريقة فحسب. فمن أسباب اختيار أبي بكرٍ لزيدِ بن ثابت ما جاء في الصحيح: «وقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، لا أتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله r، فتتبع القرآن واجمعه». ومن أسباب اختيار عثمان لزيد ما جاء في كتاب "المصاحف" (ص ٣١): حدثنا عمي، حدثنا أبو رجاء، حدثنا إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن مصعب بن سعد قال: أن عثمان قال: من أكتَبُ الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله r زيد بن ثابت. قال: فأي الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص. قال عثمان: فليمْل سعيد، وليكتب زيد. فكتب زيد مصاحف ففرقها في الناس... قال ابن كثير: إسناده صحيح. وكلاهما يشير إلى وجود ما يميّز زيداً على متقدمي قراء الصحابةِ، أمثال أُبيّ بن كعب، وأبي موسى الأشعري، وسالم مولى حذيفة، وعلى ابن مسعود خصوصاً، الذي اعترض لاحقاً على عدم إشراكه في

جمع القرآن في عهد عثمان. والنص يشير إلى أن صغر سن زيد هو من أسباب اختياره لهذه المهمة. وهذا لأن الكبير قد يعلق قراءة قديمة، وأبو بكر وعثمان يريدان الشبان الذين لم يحفظوا إلا آخر ما جاء في الوحي. فاختاروا زيداً من بين سائر الصحابة لأنه أعلمهم بالعرضة الأخيرة، بينما كانت بعض قراءات قدماء الصحابة منسوخة. كما أنه كان أبرز كتاب الوحي، وكان أمهر الناس بالكتابة. واختار عثمان إضافة لزيد الأنصاري، ثلاثة من شبان قريش: عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وكان سعيد أفصحهم وأقربهم لهجة للهجة رسول الله r.

فزيد الذي تولى كتابة المصحف أيام أبي بكر، هو الذي تولاه أيام عثمان. ففي كلا الحالتين سيكتب في المصحف ما ثبت في هذه العرضة الأخيرة. وسيثبت نفس ترتيب السور. لكن لو حدث خلاف حول كتابة الكلمات على أي لهجة، فقد أمر عثمان أن يكون ذلك على لهجة قريش وليس على لهجة الأنصار. وهذا ثابت بما روى البخاري عن أنس: «أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال لعثمان: "أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى". فأرسل إلى حفصة أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان. فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم". ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة ومصحف أن يحرق».

وقد يعترض معترضٌ أن الاختلاف قائمٌ في القراءات المشهورة التي يقرأ بها الناس إلى اليوم. والجواب أن عثمان لم يمنع اختلاف القراءة كما قد يتبادر على الذهن من ظاهر الحديث. بل كان عمله حذف القراءات المنسوخة، ذلك أنَّ قراء الصحابة كانوا يقرئون الناس بما صحَّ عندهم عن نبيهم r، وليس كلهم بَلَغَهُ ما نُسِخَ في العرضة الأخيرة. فلعل هذا هو الذي أفزع

حذيفة. فلما وزع عثمان المصاحف، صار لو التقى قارئٌ من البصرة وقارئ من الكوفة، فقرأ كل منهما على اختلاف ما بينهما، فإنهما يعلمان بأن ذلك عائدٌ إلى وجه صحيح مروي عن النبي r، وبهذا يكون الاختلاف قد تحدَّد بهذه المصاحف ومن معها من القراء، وأنَّ ما سواها فهو منسوخ لا يُقرأ به. أما قول عثمان "فاكتبوه على لغة قريش"، فهو إشارة إلى الرسم لا إلى القراءة، أي هو لا يمنع من القراءة. فمثلاً اجتمعت مصاحف أهل الأمصار على رسم {الصراط} و{صراط} بالصاد مثل لغة قريش، لكن في قراءة متواترة صح أنها تُقرأ بالسين وبإشمامها زاياً. جاء في "الإتقان في علوم القرآن" (١ | ١٣٩) عن المصاحف العثمانية: «وذهب جماهير العلماء من السلف والخلف وأئمة المسلمين إلى أنها مشتملة على ما يحتمل رسمها من الأحرف السبعة فقط، جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي على جبريل، متضمنة لها لم تترك حرفا منها».

وقد وردت آثار صحيحة تؤيد مذهب جماهير العلماء من أن المصاحف التي بين أيدينا هي التي تحوي على العرضة الأخيرة. أخرج ابن أبي شيبة (١٠ | ٥٦٠): عن حسين بن علي، عن سفيان بن عُيَيْنَةَ، عن ابن سيرين، عن عَبِيْدَةَ، قال: «القراءةُ التي عُرِضَتْ على النبي r في العام الذي قُبِضَ فيه، هي القراءةُ التي يقرؤها الناسُ اليوم». وهذا إسنادٌ غاية في الصحة. وعبيدة ثقة مخضرم، أدرك جمع أبي بكر وجمع عثمان، وكان من أبرز تلاميذ ابن مسعود. وقال الحاكم (٢ | ٢٥٠): أخبرنا جعفر بن محمد بن نصير الخلدي ثنا علي بن عبد العزيز البغوي بمكة (ثقة ثبت) ثنا حجاج بن المنهال (ثقة فاضل) قال: ثنا حماد بن سلمة (حسن الحديث) عن قتادة (ثبت) عن الحسن (ثبت) عن سمرة رضي الله عنه قال: «عُرِض القرآنُ على رَسُول اللهِ r عرضات، فيقولون: إن قراءتنا هذه العرضة الأخيرة». وسماع الحسن من سُمرة صحيح وإن كان صحيفة.

وروى ابن أبي داود في المصاحف (ص٣٣): حدثنا إسحاق بن إبراهيم بن زيد قال: حدثنا أبو بكر (بن عياش، المقرئ عن عاصم) قال: حدثنا هشام بن حسان (ثبت في ابن سيرين)، عن محمد بن سيرين (ثبت)، عن كثير بن أفلح (ثقة تابعي) قال: لما أراد عثمان أن يكتب المصاحف جمع له اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار فيهم أبي بن كعب، وزيد بن ثابت قال فبعثوا إلى

الرَّبعة (مصحف أبي بكر) التي في بيت عمر فجيء بها، قال: وكان عثمان يتعاهدهم فكانوا إذا تدارؤوا في شيء أخروه. قال محمد: فقلت لكثير –وكان منهم فيمن يكتب–: هل تدرون لم كانوا يؤخرونه؟ قال: لا. قال محمد (بن سيرين): «فظننت ظنَّاً أنما كانوا يؤخرونها لينظروا أحدثهم عهداً بالعرضة الأخيرة فيكتبونها على قوله». صححه ابن كثير. أما ما رواه البَغَويُّ عن أبي عبد الرحمن السُّلَمِي (ت ٧٤هـ) أنه قال: قرأ زيد بن ثابت عن رسول الله r في العام الذي توفاه الله فيه مرتين، إلى أن قال عن زيد بن ثابت أنه: "شهد العرضة الأخيرة، وكان يُقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر في جمعه، وولاه عثمان كَتبة المصاحف رضي الله عنهم أجمعين"، فهذا لم أجد له سنداً، لكن معناه ثابت بالآثار التي ذكرناها أعلاه.

ومن هنا نعلم أن غضب ابن مسعود من تولية عثمان لزيد لم يكن له مبرر. فعثمان قد فعل الذي فعله أبو بكر وعمر من قبل، ولم يعترض ابن مسعود عليهما البتة. ولعل الذي أغضبه هو أمر عثمان بإحراق المصاحف المخالفة للمصاحف العثمانية، وهو شيء تلقاه جميع الصحابة والتابعين بالرضى، إلا ابن مسعود. إذ أخرج الطحاوي عن شقيق بن سلمة قال: لما أمر عثمان في المصاحف بما أمر به، قام عبد الله بن مسعود خطيبا، فقال: «أتأمروني أن أقرأ القرآن على قراءة زيد بن ثابت؟ فو الذي نفسي بيده، لقد أخذت من فِي رسول الله r بِضعاً وسبعين سورة، وزيد بن ثابتٍ عند ذلكَ يلعبُ مع الغِلمان». وأصل القصة في الصحيحين مختصرة.

لكن هذا لا يعطيه الأولوية على يزيد. ففي الصحيحين عن أنس قال: «جمع القرآن على عهد رسول الله r أربعةٌ كلَّهم من الأنصار: معاذ بن جبل وأُبيُّ بنُ كعب وزيد بن ثابت وأبو زيد». وفي صحيح البخاري قال: «مات النبيُّ r، ولم يجمعْ القرآنَ غيرُ أربعةٍ: أبو الدَّرداء ومعاذُ بن جبل وزيدُ بنُ ثابتٍ وأبو زيد». فمات معاذ وأبو زيد في خلافة عمر. فاختار عثمان زيد، وأشرك في الجمع أبي. وهؤلاء أحفظ من ابن مسعود، لأنه صرح (كما في الصحيحين) أنه لم يأخذ من رسول الله r إلا بضعاً وسبعين سورة، ولا يُعرف أنه جمع القرآن قبل وفاة النبي r. فمن أخذ السور كلها، كان أتقن وأولى.

إذا أن البعض اعترض بما رواه أبو ظبيان ومجاهد عن ابن عباس أن قراءة ابن مسعود هي الأخيرة! أخرج أبو يعلى (٤ | ٤٣٥): حدثنا زهير، حدثنا جرير، عن الأعمش، عن أبي ظَبْيَانَ (حصين بن جندب، ثقة كوفي) قال: قال ابن عباس: أي القراءتين تعُدون قراءة الأولى؟ قالوا: قراءة عبد الله. قال: «قراءتنا القراءةُ الأولى، وقراءة عبد الله قراءةُ الأخيرة. إن رسول الله r كان يُعرض عليه القرآن كل رمضان عرضة. فلما كان العام الذي قُبِضَ فيه عرض عليه عرضتان. فشهد عبد الله، وشهد ما نُسِخَ منه وما بُدِّلَ». وفي رواية الطحاوي في مشكل الآثار (١٤ | ٢٢٩) وغيره: «عرض عليه مرتين بحضرة عبد الله». وأخرج أحمد (١ | ٣٢٥ #٣٠٠١) مختصراً والحاكم (٢ | ٢٥٠) واللفظ له: من طريق إسرائيل عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس قال: أي القراءتين ترون كان آخر القراءة؟ قالوا: قراءة زيد. قال: لا. إن رسول الله r كان يعرض القرآن كل سنة على جبريل عليه السلام، فما كانت السنة التي قبض فيها، عرضه عليه عرضتين، فكانت قراءة ابن مسعود آخرهن». وهذه أسانيد صحيحة.

وهذا مشكل جداً لعدة أمور:

أولاً: هو متعارض مع الآثار الصحيحة التي تصرح بأن قراءتنا هي العرضة الأخيرة الناسخة لما قبلها.

ثانياً: محالٌ أن يكون المصحف الذي جُمِعَ بإشراف أبي بكر، ثم بإشراف عثمان، هو المنسوخ، ولا يعترض على هذا أحدٌ من الصحابة قط. فإن من المحال أن يجتمع أهل الإسلام على الباطل.

ثالثاً: ابن مسعود نفسه (وهو الوحيد بين سائر المسلمين الذي اعترض على عثمان) لم يعترض أبداً على مسألة القراءة الأخيرة، ولم يقل أبداً أن قراءته أحسن لأنها الأخيرة أو أن قراءة زيد منسوخة. كل ما اعترض عليه أنه قد تلقى حروفه في بعض السور من رسول الله (r) ولا يريد

ترك ذلك، وأنه أكبر وأعلم من زيد بالقرآن. ولو أنه يعلم أن قراءته هي الأخيرة لكان له في ذلك حجة قاطعة.

رابعاً: إن ابن مسعود لم يذكر قط أنه سمع القرآن كله من رسول الله (r) مع شدة حاجته لذكر هذا لو أنه كائن، وغاية ما ذكر أنه سمع بعض وسبعون سورة. بل هو لم يعلم أن المعوذتين من القرآن. وهذا يدل على أنه لم يحضر العرضة الأخيرة.

خامساً: أن أحداً من أتباع ابن مسعود –بما فيهم أخص تلاميذه– لم يأخذ من قراءته ما خالف المصحف العثماني. وقراءات الكوفة مثل قراءات عاصم وحمزة والكسائي وخلف، كلها ملتزمة بالمصحف العثماني. ولو علم أحدٌ من تلاميذ ابن مسعود أن قراءته هي الأخيرة، لما عدلوا عنها.

سادساً: إن ابن عباس الذي روى الخبر، هو نفسه لم يقرئ بقراءة ابن مسعود، بل قرأ بقراءة أُبَي وزيد، كما تواتر في أسانيد القراء وكما صرح بذلك بقوله «قراءتنا القراءةُ الأولى، وقراءة عبد الله قراءةُ الأخيرة». ومجاهد الذي روى عنه الخبر الثاني، كذلك أخذ بقراءة ابن عباس على أُبي وزيدٍ، وعنه أخذ ابن كثير وسائر أهل مكة. وناهيك ضعفاً بقول لا يأخذ به قائله.

فالصواب الذي لا ريب فيه أن قراءتنا قراءة زيد هي الأخيرة وقراءة ابن مسعود هي القديمة المنسوخة. والله أعلم.

وبعد هذا يكون الفرق بين عمل أبي بكر وعمل عثمان كما يأتي:

أنَّ أبا بكر أراد حفظ القرآن مكتوباً، خشية أن يموت قراء الصحابة، فيذهب بذهابهم. أما عثمان بن عفان، فكان الاختلاف الذي نشأ بين التابعين سبباً في نسخه للمصاحف.

أنَّ أبا بكر كتب مصحفاً واحداً بما يوافق رسم ما بقي من الأحرف السبعة. أما عثمان بن عفان، فنسخ من هذا المصحف عدة مصاحف، ولم يحذف منه شيئاً، لكنه أثبت بعض اختلاف الأحرف السبعة في المصاحف المختلفة.

أنَّ أبا بكر لم يلزم المسلمين باتباع المصحف الذي كتبه، ولم يكن هذا من مقاصده لما أمر بكتابة المصحف، لذا بقي الصحابة يقرئون بما سمعوه من الرسول (r)، وكان في ذلك المقروء ما هو منسوخٌ بالعرضة الأخيرة. أما عثمان، فألزم المسلمين باتباع المصحف الذي أرسله، ووافقه على ذلك الصحابة، لذا انحسرت القراءة بما نسخ من الأحرف السبعة، وبدأ بذلك معرفة الشاذ من القراءات، ولو صح سندها، وثبت قراءة النبي (r) بها. وبهذا يكون أكبر ضابط في تشذيذ القراءة التي صح سندها، ولم يقرأ بها الأئمة =كونها نسخت في العرضة الأخيرة.

نسخ القرآن بالسنة

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه المسألة اختلف فيها المتقدمون. فمنعها: الإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل في رواية عنه. وجوزها: أصحاب الإمام أبي حنيفة، ورواية عن الإمام احمد، وغيرهم. وذكر ابن تيمية دليلين لمن يرى جواز وقوعه، وأجاب عنها.

الدليل الأول

احتجوا أن الوصية للوالدين والأقربين نسخها قوله r: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث».

الرد على هذا الدليل

هذا غلط! لأن ذلك إنما نسخه آية المواريث كما اتفق على ذلك السلف. فإنه لما قال سبحانه وتعالى بعد ذكر الفرائض {تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ* وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ} (النساء: ١٣-١٤). فلما ذكر أن الفرائض المقدرة حدوده ونهى عن تعديها، كان في ذلك بيان أنه لا يجوز أن يزاد على ما فرض الله له. وهذا معنى قوله r: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث». وإلا فهذا الحديث وحده إنما رواه أبو داود ونحوه من أهل السنن، ليس في الصحيحين. ولو كان من أخبار الآحاد لم يجز أن يُجعل مجرد خبرٍ غير معلوم الصحة ناسخا للقرآن.

الدليل الثاني

وقد ذكروا من ذلك قوله تعالى: {فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً} (النساء: من الآية١٥). وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي r أنه قال: «خذوا عني، خذوا عني: قد جعل الله لهن سبيلاً. البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب والرجم».

الرد على هذا الدليل

وهذه الحجة ضعيفة لوجهين:

أحدهما: أن هذا ليس من النسخ المتنازع فيه. فإن الله مد الحكم إلى غاية، والنبي r بيّن تلك الغاية. لكن الغاية هنا مجهولة، فصار هذا يقال: أنه نسخ! بخلاف الغاية البينة في نفس الخطاب، كقوله تعالى {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: من الآية ١٨٧)، فإن هذا لا يسمى نسخاً بلا ريب.

الثاني: أن جلد الزاني ثابت بنص القرآن، وكذلك الرجم كان قد أنزل فيه قران يتلى، ثم نسخ لفظه وبقي حكمه، وهو قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم». وقد ثبت الرجم بالسنة المتواترة وإجماع الصحابة. وليس هذا من موارد النزاع. فإن الإمام الشافعي وأحمد وسائر الأئمة، يوجبون العمل بالسنة المتواترة المحكمة، وإن تضمنت نسخاً لبعض آي القرآن.

ثم يقول –رحمه الله–: «وبالجملة فلم يثبت أن شيئاً من القران نُسِخ بسنة بلا قرآن». نقلته بتصرف قليل من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٠ | ٣٩٩).

الدليل الثالث

قوله تعالى {ولا تزر وازرة وزر أخرى} ، والمخصص لها قوله r: «إن الميت يعذب ببكاء الحي». أخرجه الشيخان.

الرد على هذا الدليل

التخصيص مسألة مختلفة عن النسخ. نعم، السنة تخصص النصوص العامة في الكتاب لأنها شرح له، لكنها لا تنسخ القرآن. والمثال أعلاه لا يستقيم، لأن الميت يعذب نتيجة لتأثره ببكاء الحي، أي يحزن بحزنهم، وليس أن الله يعذبه بذنبهم!

مصحف عثمان بن عفان

تجمع المصادر العربية على أن رسول الله (r) كان يأمر بكتابة كل ما ينزل عليه من آيات. وكان يتولى كتابة الآيات أربعةٌ لا يُختلف فيهم أُبَيُّ بن كعب ومُعاذ بن جبل و زيد بن ثابت وأبو زيد، وكلهم من الأنصار. واختلفوا في رجلين من ثلاثة هما أبو الدرداء وعثمان. ومع أن تلك الآيات كانت مفرقة، إلا أن المجموعة منها سميت لاحقاً بالمصحف. ويعتبر أبو بكر الصديق (t) أول من جمع القرآن بين اللوحين (في خلافته) بعد أن كان متفرقاً في قطع من العظم والعسب والحجر والجلد. وأودع المصحف عند أبي بكر ثم عند عمر بن الخطاب في حياته ثم عند حفصة بنت عمر التي كانت تجيد القراءة والكتابة.

وفى خلافه عثمان، فقرر –بناءً على نصيحة حذيفة بن اليمان– جمع القرآن في نسخ موحدة، بسبب كثرة اختلاف الناس في القراءات. وبعث إلى أم المؤمنين حفصة أن ترسل مصحف أبي بكر ليأمر بنسخه. وأسند عثمان بن عفان إلى زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام (رضي الله عنهم) مهمة نسخ المصحف. ولما فرغ النساخ من نسخ المصحف وكتابته، أمر عثمان (t) بإحراق ما عداه من مصاحف خاصة كان يحتفظ بها الصحابة، كانت على خلاف العرضة الأخيرة الناسخة لما يخالفها. والأرجح أن ذلك تَمَ سنة ٣٠ هـ.

واختلف العلماء في عدد تلك المصاحف العثمانية. فقيل أن المصاحف أربعة وقيل خمسة وقيل ستة وقيل سبعة وقيل ثمانية بل قيل تسعة! وجمهور العلماء على أنها أربعة أو خمسة فقط.

المصحف الإمام، وهو المصحف الذي احتبسه عثمان t لنفسه، وينقل عنه أبو عبيد القاسم بن سلاَّم.

المصحف المدني، وهو المصحف الذي كان بأيدي أهل المدينة، وعنه ينقل الإمام نافع. وقيل أن هذين (الإمام والمدني) هما مصحف واحد، وهو الأشهر والأصح.

المصحف الشامي.

المصحف الكوفي.

المصحف البصري.

المصحف المكي. وهو مختلف فيه.

المصحف الإمام

ولا خلاف في أن المصحف الإمام بقي مع عثمان حتى دخل عليه المجرمون بيته، وقتلوه (عام ٣٥ هجري) وهو يقرأ به، وتناثرت قطرات من دمائه على بعض ورقات مصحفه. منها قطرات على قوله عز وجل {فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم}. ثم بعد ذلك اختلفوا بعدة آراء، أصحها أن مصحف عثمان ظل محفوظا لدى حفيده خالد بن عمرو بن عثمان، الذي كان أيضاً قريباً لمعاوية من جهة الأم. ثم إن أن دار عثمان آلت إلى عمرو بن عثمان وأخوته. وكان عمرو أكثر أولاد عثمان اهتماما بدار أبيهم. وفى ذلك ما يشير إلى أن ولده خالد بن عمرو نشأ في هذه الدار وأقام بها. وقد بقي هذا المصحف في آل عثمان، إلى أن استولى عليه العباسيين. ويظهر أن هذا حدث في فتنة النفس الزكية سنة ١٤٥هـ.

قال أبو بكر بن أبي داود في "المصاحف" (ص ٤٤): حدثنا أبو الطاهر، حدثنا ابن وهب قال: سألت مالكاً (ت ١٧٩هـ) عن مصحف عثمان t فقال: «ذهب». يقصد من المدينة. لكن هذا المصحف بقي موجوداً في مطلع القرن الثالث الهجري، كما يقول أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (ت ٢٢٢هـ): «رأيت المصحف الذي يقال له الإمام، مصحف عثمان بن عفان t. استُخرج لي من بعض خزائن الأمراء. وهو المصحف الذي

كان في حجره حين أصيب». ويقال كذلك بأن يعقوب بن شيبة بن الصلت رأى مصحف عثمان سنة ٢٢٣ هـ. وقد بعث به الخليفة العباسي المعتصم لتُجَدّد دفّتاه ويُحَلّى. وأنه شاهد فى أوراق كثيرة أثر دم كثير. وأن أكثر هذا الدم في سورة النجم، وعلى قوله تعالى {فسيكفيكهم الله}. وألفى أن طول المصحف يبلغ نحو شبرين وأربعة أصابع، وأن كل ورقة تشتمل على ٢٨ سطراً.

ولا يعرف مصير هذا المصحف. ويرجح البعض فقدان هذا المصحف لأربع صفحات منه، أثناء فتنة الأمين والمأمون. لكن من المستبعد أن يكون قد فُقِد لأنه بقي لعهد المعتصم. فالظاهر أن المصحف الإمام قد بقي يتوارثه الخلفاء العباسيون، إلى عهد الغزو المغولي لبغداد. وبعد ذلك فُقِد.

المصحف الشامي

ومن المؤكد أن المصحف الشامي قد بقي في بلاد الشام حتى وقت متأخر جداً، وقد كان معروفاً. فقد رآه ابن جبير (٥٤٠-٦١٤هـ)، وشاهده ووصفه الهروي (سنة ٦١١هـ) وشاهده أبو القاسم التجيبي السبتي (سنة ٦٩٧هـ)، وكذلك ابن فضل الله العمري فى القرن الثامن الهجري.

والحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) يقول في "فضائل القرآن" (ص٤٩): «وأما المصاحف العثمانية الأئمة: فأشهرُها اليوم الذي في الشام بجامع دمشقَ عندَ الركن شرقيَّ المقصورة المعمورة بذكر الله. وقد كان قديما في طبريّة، ثم نُقل منها إلى دمشق في حدود ثماني عشر وخمسمئة (٥١٨هـ). وقد رأيته كتاباً جليلاً عظيماً ضخماً، بخطٍّ حسنٍ مبين قويّ، بِحِبرٍ محكَمٍ، في رق أظنه من جلود الإبل». وقد ذكر ابنُ بطوطة (المتوفَّى سنة ٧٧٩هـ) أنه رأى هذا المصحف الذي أرسله عثمانُ إلى الشام، فقال عن جامع دمشق: «وفي الركن الشرقي منها إزاءَ المحراب خزانةٌ كبيرةٌ، فيها المصحف الكريم الذي وجهه أميرُ المؤمنين عثمان بن عفان t إلى الشام».

وكان الجامع الأموي في دمشق يضم نفائس كثيرة، منها مصحف عثمان، الذي كانت له خزانة خاصة به إلى جانب المحراب، وظل حتى الحريق الأخير، الذي أتى على كل شيء في الجامع، وذلك سنة ١٣١٠ هجرية الموافقة لسنة ١٨٩٣ ميلادية. ولعل ما ذكره الأستاذُ محمد كرد علي عن المصحف الشامي الذي احترق في سنة ١٣١٠هـ يؤكِّد بقاء مصحف عثمان بعينه حتى ذلك التاريخ، حيث يقول عن الجامع الأموي: «حتى إذا كانت سنة ١٣١٠هـ، سرَتِ النارُ إلى جذوع سقوفه فالتهمتْها في أقل من ثلاث ساعات. فدثر آخر ما بقي من آثاره ورياشه، وحرق فيه مصحف كبير بالخط الكوفي كان جيء به من مسجد عتيق في بُصرى (في سهل حوران جنوب دمشق، وقريبة من طبرية أيضاً). وكان الناسُ يقولون: إنه المصحف العثماني».

أما الكوثري فقد نقل كلاماً غير دقيق عن هذه المسألة، فقال: «وأما مصحف الشام، فهو الذِي كان بطبرية ثم نُقِلَ إلى دمشق. وكان محفوظًا في مسجد التوبة في عهد ابن الجزري. ثم استمر محفوظاً في حجرة الخطيب بالجامع الأموي إلى الحرب العامة أيضاً. ثم نُقِلَ فيما نُقِلَ إلى العاصمة (أي إسطمبول). وكان الشيخ عبد الحكيم الأفغاني الدمشقي –العالم المشهور– من أهل عصرنا، أُلْهِمَ نسخ القرءان من المصحف الدمشقي على طبق رسمه، قبل وفاته بسنوات قلائل وقبل الحرب العامة. كأنه كان أحس أن المصحف الشامي يُنقل من هناك. فأتم نسخه على طبق رسمه بيده الكريمة. ومصحف عبد الحكيم هذا، محفوظ عند بعض أصحابه بدمشق إلى اليوم».

المصحف الكوفي

لم يرد عن هذا المصحف إلا القليل جداً، رغم اهتمام الكوفيين بالقرآن. ويظهر أنه قد فُقِد في وقت مبكر في إحدى الفتن الكثيرة التي عصفت بالكوفة. لكن روي عن المقرئ حمزة الزيات قال: «كتب عثمان أربعة مصاحف، فبعث بِمصحفٍ منها إلى الكوفة، فوُضِع عند رجل من مُرادٍ، فبقي حتى كتبتُ مصحفي عليه». كذا في دليل الحيران شرح مورد الظمآن ص ١١. والله أعلم بسنده.

قال الكوثري: «ومصحف الكوفة من بين تلك المصاحف –كما يذكره السجقلِي– هو المصحف الذِي كان محفوظاً بطرطوس –أمام جزيرة أرواد– قرب طرابلس الشام في عهد العلم السخاوي. ثم نُقِلَ إلى قلعة حمص. ويصفه النابلسي في رحلته الكبرى سنة ١١٠٠ "ألف ومائة". ولم يزل محفوظاً بالروضة المعطرة مدى القرون، إلى الحرب العامة. ثم نُقِل إلى العاصمة أيضاً في أثناء الحرب العامة. ولعله أعيد إليها بعد أن وضعت الحرب أوزارها». وقد شاهد الشيخ إسماعيل بن عبد الجواد الكيالي في مسجد قلعة حمص المصحف العثماني محفوظاً في خزانة. ويذكر أنه كان مكتوباً بالخط الكوفي الغليظ، وأنه شاهد آثار دماء فى بعض الكلمات.

والذي يبدو أن مصحف حمص\طرطوس لا علاقة له بمصحف الكوفة المفقود. ولعل نسبته للكوفة بسبب أنه مكتوب بخط كوفي. ولا شك أن الدم الذي عليه مزوّر، لأن العلماء المتخصصين في علم الخط والنقوش الكتابية، يرَون أن الخط الكوفي الذي كُتب به مصحف حمص، يَرجع إلى عصرٍ متأخّرٍ. مما يؤكد أنه كُتِب فيما بعد القرن الأول الهجري.

المصحف المكي

وأما مصحف مكة فقد وصلتنا أخبار عنه حتى القرن الثامن الهجري. ومن ذلك أن ابن جبير رآه بمكة أثناء زيارته لها (سنة ٥٧٨هـ). كما تحدث عنه الرحالة الطنجي ابن بطوطة عند زيارته للحرم المكي الشريف. كما عينه أبو القاسم التجيبي السبتي في قبة اليهودية بمكة في أواخر سنة ٦٩٦هـ. وكذلك تحدث عنه السمهودي (ت ٩١١هـ) في مصنفه "وفاء الوفا".

المصحف البصري

لم يصلنا شيء يذكر عن هذا المصحف، سوى أن ابن بطوطة ادعى رؤيته. وكتاب ابن بطوطة قد وصلنا عن طريق راو متهم بالكذب، فلا يمكن الاعتماد عليه. خاصة أنه زعم بأن ذلك المصحف كان عليه دم عثمان، مما يؤكد أنه مزور، وأنه ليس المصحف الذي

أرسله عثمان للبصرة. وقد زعم قوم أن هذا المصحف هو الذي ذهب إلى سمرقند لاحقاً، والأرجح أن مصحف سمرقند مصري. والله أعلم.

مصحف قرطبة

اختلفت أقوال المؤرخين حول أصل مصحف قرطبة. ويبعد أن يكون هو المصحف الأم أو المصحف الشامي، وأن عبد الرحمان الداخل قد أدخله معه. والأظهر أنه دخل الأندلس في عهد الأمير عبد الرحمان الأوسط (٢٠٦-٢٣٨هـ). وأنه كان يشتمل على أربع ورقات فقط من المصحف العثماني الأم قد أخذت من المصحف الأم المحفوظ في بغداد أيام الفتنة بين الأمين والمأمون. أما بقية أوراق المصحف، فالراجح أنها نسخت على نفس نظام المصحف العثماني. وقد اهتم حكام الأندلس بهذا المصحف اهتماماً بالغاً. واهتم به المرابطون والموحدون المغاربة كذلك. وأخباره كثيرة، آخرها أن السلطان المريني قد استعاده سنة ٧٤٥ هـ، ثم استمر المصحف محفوظاً في خزائن المرينيين في مدينة فاس بشمال المغرب. وكان ذلك آخر العهد به، إذ انقطعت أخباره منذ ذلك التاريخ.

مصحف مصر

من المصاحف التي زعموا أنها مصحف عثمان الذي يحمل آثار قطرات دمه، مصحف مصر. قال الكوثري: «وأما مصحف عثمان الخاص به الذي اطلع عليه أبو عبيد في بعض الخزائن، على ما في العقيلة وشروحها، فلا يبعد أن يكون هو المصحف الذي يذكره المقريزي في الخطط عند الكلام على مصحف أسماء في جامع عمرو، الذي كان عبد العزيز بن مروان وعد بجائزة كبيرة عن كل غلطة توجد فيه، فوجد قارئ كوفي كلمة "نجعة" بدل "نعجة" غلطاً فأخذ الجائزة. ثم نقل إلى قبة الملك الغوري بالقاهرة مع الآثار النبوية. ثم نقل إلى المشهد الحسيني بها مع الآثار المذكورة. ويصفه العلامة الشيخ بخيت في "الكلمات الحسان"».

أقول: أما أن يكون مصحف مصر هو المصحف الأم، فأمر بعيد. وما ذكره المقريزي أنه استخرج من خزائن المقتدر بالله العباسي، ونقل إلى جامع عمرو سنة ٣٧٨هـ في خلافة العزيز بالله، فهذا لم يثبت بأي نص تاريخي. وأما أن يكون هذا المصحف هو ممن أرسله عثمان للأمصار، فكذلك لا يصح. ولا خلاف بين المؤرخين والقراء بأن عثمان لم يرسل نسخة من مصحفه إلى مصر. وقد ظهر هذا المصحف في مدرسة القاضي الفاضل الواقعة قرب المشهد الحسيني. ثم نقل إلى القبة التي أنشأها السلطان الغوري تجاه مدرسته. وظل محفوظاً بها حتى سنة ١٢٧٥هـ. عندما نقل آثار نبوية إلى المسجد الزينبي... وانتهى المطاف بمصحف مصر إلى المسجد الحسيني سنة ١٣٠٥ هـ.

ومن المحتمل أن هذا المصحف قد استنسخ من أحد المصاحف العثمانية كمصحف الشام مثلاً أو مصحف الكوفة. وقد ذُكِرَ أن الحجاج بن يوسف الثقفي قد أرسل نُسَخاً من مصحفه إلى الأمصار ومن بينها مصر. وأن ذلك التصرف قد استثار غيرَةَ عبد العزيز بن مروان والي مصر، الذي بادر بنسخ مصحفٍ لمصر رصد له القراء والمراجعين المتخصصين بحيث صدر مطابقاً للمصحف العثماني. وبذلك يكون هذا المصحف أول مصحف رسمي لمصر.

لكن الأستاذة الدكتورة سعاد ماهر قد درست خط مصحف مصر، وأثبت أن خطه يرجع إلى عصر متأخر عن عصر عثمان بن عفان. وقال عنه القارئ د. أيمن سويد: «هو قديم. لكن على الأغلب ليس هو أحد المصاحف العثمانية، بسبب دوران زوايا الأحرف. والخط الكوفي في عصر سيدنا عثمان كانت زوايا الأحرف فيه أكثر حدة». لكنه يرجح أنه يعود إلى أواخر القرن الأول أو الثاني. فالظاهر أنه ليس مصحف عبد العزيز بن مروان، والله أعلم.

مصحف سمرقند

تحتفظ مكتبة الإدارة الدينية بطشقند بمصحف مكتوب على الرق، يزعمون أنه مصحف عثمان. ويتميز هذا المصحف بأنه خال من النقط. وأن كل صفحة من صفحاته تشتمل على ١٢ سطراً، وأن عدد ورقاته ٣٥٣ ورقة، وقياسها ٦٨ سم * ٥٣ سم. ويظهر أن هذا المصحف قد وصل إلى سمرقند إبان حكم القبيلة الذهبية (٦٢١–٩٠٧ هـ). وأنه كان هدية من الظاهر بيبرس، الذي تحالف مع بركة خان رئيس هذه القبيلة وأول من أسلم من المغول، وصاهره. لكن قياسات الأوراق لا تتطابق مع مصحف عثمان الأم.

قال الكوثري: «وكثير من الماكرين يجترئون على تلطيخ بعض المصاحف القديمة بالدم، ليُظَن أنه كان بيد عثمان t حينما قتل. وكم من مصاحف ملطخة بالدم في خزانات الكتب. والله ينتقم منهم. وأما ما أرسله الملك الظاهر بيبرس إلى ملك المغول في الشمال في "ووجا" وما والاها أثناء سعيه الموفق في إرشادهم إلى الإسلام، فليس هو بالمصحف العثماني، رغم ما شهر في البلاد. وإن كان من المصاحف القديمة المنسوخة في عهد الصحابة. لأن رسمه يخالف رسم مصحف عثمان الخاص في بعض الكلمات، كما حققه العلامة الشهاب المرجاني في "وفيات الأسلاف وتحيات الأخلاف"، بمعارضة رسمه برسم عثمان الخاص المدوّن في كتب الرسم، كالرائية وغيرها.

ويظهر أن مصحف بيبرس، هو المصحف الذي كان محفوظاً بجامع عبيد الله الأحرار السمرقندي بسمرقند، بعد انقراض دولة المغول الشمالية. وحينما استولى الروس على سمرقند في القرن المنصرم، نقلوا المصحف المذكور إلى خزانة قيصر روسيا. ولم يزل محفوظًا بها إلى انقراض دولتهم. ويقال أنه أعيد إلى الجامع المذكور بسمرقند قبل نحو ١٥ سنة بعد انقراض دولتهم. لكن جهلة المسلمين هناك أخذوا أوراقاً كثيرة منه من مواضع متفرقة خفية باسم التبرك. فقضوا بذلك على هذا المصحف الأثري العظيم القدر. ولله في خلقه شئون. وقد تمكن بعض أهل الفضل من أخذ صورة شمسية من البقية الباقية. ولتلك المصاحف قيمتها الأثرية العظيمة، وإن لم يكن إليها حاجة في معرفة الرسم، لأنه مدوَّن في كل طبقة كما ذكرنا».

ويتضح من هذا أنه يبعد أن يكون هذا المصحف هو مصحف عثمان. فالصنعة الفنية تظهر واضحة في مصحف طشقند، ممثلةً في رسم الحروف. مما يشير الى أن الخط الذي كُتِب به لا يرجع تاريخه إلى خلافة عثمان، ولا حتى إلى عهد الصحابة (كما ظن الكوثري). وإنما يرجع إلى القرن الثاني أو الثالث للهجرة. فالخطوط المستقيمة تبدو كأنها رُسمت بمسطرة.

مصحف اسطمبول

يحتفظ متحف طوب قابو سراي باسطنبول بمصحف مكتوب على الرق يزعمون أنه نفس المصحف الذي كان بيد عثمان يوم استشهد، وأن آثار الدماء ما تزال واضحة على ورقاته حتى اليوم. ولكن بالرجوع إلى وصف المصحف، يتضح أن هذه النقاط الحمراء التي يزعمون أنها آثار دم عثمان، ليست سوى رقوش ودوائر بداخلها خطوط هندسية. وفي ذلك ما يؤكد بأن المصحف لا يمت بصلة إلى المصاحف العثمانية. إذ لم يكن الرقش والتنقيط من خصائص تلك المصاحف.

وهناك بحث ممتاز قدمته د. سحر السيد عبد العزيز سالم، اعتمدت عليه في جل هذا البحث.

أماكن انتشار القراءات اليوم

رواية **حفص الدوري عن أبي عمرو البصري**: هي الرواية الأكثر ذيوعًا في الصومال، والسودان، وتشاد، ونيجيريا، وأواسط إفريقية بصفة عامة.

رواية **ورش المصري عن نافع المدني**: وهي الرواية المنتشرة في بلاد المغرب العربي (الجزائر والمغرب وموريتانيا)، وفي غرب إفريقيا (السنغال والنيجر ومالي ونيجيريا وغيرها) وإلى حد ما بعض نواحي مصر وليبيا وتشاد وجنوب وغرب تونس. وهي الرواية التي كان لَها الانتشار في القرون الأولى في مصر، ومنها انتشرت إلى تلك البلدان.

رواية **قالون عن نافع**: شائعة في ليبيا (القراءة الرسمية) وفي أكثر تونس.

رواية **حفص عن عاصم**: كانت رواية نادرة الوجود حتى نشرها الأتراك الأحناف في آخر العهد العثماني. وقد انتشرت في جميع المشرق وفي الجزيرة ومصر. والحنفية يتعصبون لرواية عاصم لأن أبا حنيفة كوفي أخذ عن عاصم.

تاريخ انتشار القراءات

انتشار القراءات في الأقطار القديمة

الشام

بعث عمر بن الخطاب عدداً من خيرة الصحابة لتعليم أهل الأمصار. فممن بعث: أبا موسى الأشعري إلى البصرة، وعبد الله بن مسعود الهذلي إلى الكوفة، وأبا الدرداء الخزرجي إلى الشام. وكان لهؤلاء أثراً بالغاً في الفقه والقراءات في تلك الأمصار. وكان أهل الشام يقرؤون بقراءة أبي الدرداء، إلى أن بعث إليهم عثمان –بعد انتهاء جمع القرآن– بالمصحف الشامي مع المغيرة بن أبي شهاب. فأقبل يذكر الحافظ ابن عساكر (١ | ٣١٩) عنهم أنه «لما قدم كتاب عثمان إلى أهل الشام في القراءة، قالوا سمعنا وأطعنا وما اختلف في ذلك اثنان. انتهوا إلى ما أجمعت عليه

الأمة، وعرفوا فضله». وقد وقع بعض التوقف في شأن بعض القراءات المرسومة في المصحف العثماني من أبي الدرداء حين وصل المصحف إلى دمشق، فقال في قوله تعالى في سورة الليل {وما خلق الذكر والأنثى}: «وهؤلاء يريدونني أن أقرأ {وما خلق} فلا أتابعهم» وكان يقرؤها هكذا {والذكر والأنثى}. (انظر شرح ابن حجر ١٠ | ٣٣٥).

على أن قراء الشام (وعلى رأسهم شيخهم ابن عامر، فمن جاء بعده) أخذوا بقراءة عثمان، وتفانوا فيها، حتى كانت مصدر فخر لهم. ويذكر ابن الجزري في غاية النهاية (٢ | ٣٦٠ #٣٨٠٦) عن أبي زرعة الدمشقي: «كان القراء بدمشق يحكمون القراءة الشامية العثمانية ويضبطونها: هشام وابن ذكوان والوليد بن عتبة (١٧٦–٢٤٠)». مع أن قراءة ابن عامر قد تكون قد تأثرت بصحابة آخرين كأبي الدرداء وفضالة وواثلة وغيرهم، وربما بأداء نافع. لكن الغالب عليها –خاصة في الفرش– هي قراءة عثمان. قال ابن الجزري في النشر في القراءات العشر (٢ | ٢٦٤): «كان الناس بدمشق وسائر بلاد الشام حتى الجزيرة الفراتية وأعمالها لا يأخذون إلا بقراءة ابن عامر، وما زال الأمر كذلك إلى حدود الخمسمئة». وفي عام ٥٠٠هـ أتى مقرئ حاذق من العراق بقراءة الدوري عن أبي عمر (التي كانت طاغية في العالم الإسلامي) فمالوا إليها وانتشرت بينهم. إلى أن جاء الأتراك وفرضوا قراءة حفص عن عاصم، تعصباً لمذهب أبي حنيفة، كما سيأتي تفصيله.

البصرة

استقر في البصرة عدد كبير من الصحابة ممن علموا الناس القرآن، أشهرهم أبو موسى الأشعري t. كما أن علماء البصرة يقتدون بعلماء الحجاز، فانتشرت القراءات الحجازية كذلك. وكان الناس على رأس المئتين بالبصرة على قراءة أبي عمرو (شبه حجازية) ويعقوب (بصرية خالصة). ثم غلبت قراءة يعقوب في القرن الخامس الهجري. إلا أن قراءة أبا عمرو قد رجعت للبصرة وسادت في معظم العالم الإسلامي، إلى أن قضى عليها الأتراك. ويمكن الاعتراف ههنا لعلماء البصرة وقرائهم في هذا المجال بالريادة والسبق المطلق (سواء على الصعيد الرسمي أو الصعيد الفردي) في تسجيل اللمسات الأولى في معظم علوم القراءة، وخصوصا ما يتعلق منها بطريقة الكتابة وضبط المصحف ابتداء من أبي الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ، رائد علم النحو)، ومرورا بنصر بن عاصم الليثي (ت ٩٠هـ) ويحي بن يعمر العدواني (الذين قاما بتشكيل

المصحف بأمر من الحجاج)، وانتهاء إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ، أول من صنف في "النقط" ورسمه في كتاب، وذكر علله).

الكوفة

تعلم أهل الكوفة الفقه والقرآن من عبد الله بن مسعود الهذلي. وكان ابن مسعود من الصحابة الأوائل العارفين بالقرآن، لكنه كان يقرأ بحرف هذيل وليس بحرف قريش. كما أن بعض حروفه قد نسخت بالعرضة الأخيرة، وبقي عليها. ولذلك رفض الرجوع عن مصحفه إلى المصحف الذي جمعه زيد بن ثابت وأمر عثمان بإرساله مع أبي عبد الرحمن السلمي. على أنه رجع إلى المدينة قبل وفاته، واصطلح مع عثمان، ورجع لرأي الجماعة لما تبين له الحق. لكن قراءته بقيت مسيطرة على الكوفة. ذكر ابن مجاهد في كتاب السبعة في القراءات (ص٦٧): قال سليمان الأعمش (ت ١٤٨): «أدركت أهل الكوفة وما قراءة زيد فيهم إلا كقراءة عبد الله فيكم، ما يقرأ بها إلا الرجل والرجلان».

وقد بذل أبو عبد الرحمن قصارى جهده لنشر قراءة زيد المطابقة لمصحف عثمان الذي أرسله معه إلى الكوفة. ومما شجع أهل الكوفة على قبول تلك القراءة كونها مطابقة لقراءة علي بن أبي طالب، الذي عامة أهل الكوفة من شيعته. ثم جاء الحجاج في عهد عبد الملك بن مروان وابنه الوليد، فبذل قصارى جهده في تعميم المصحف العثماني على سائر الأمصار. وعمل على استئصال شأفة مصحف ابن مسعود بكل سبيل، حتى أنه نعت في خطاب له الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود بـ"عبد هذيل" وقال (كما في سنن أبي داود ٢ | ٥١٤): «يزعم أن قراءته من عند الله، والله ما هي إلا رجز من رجز الأعراب، ما أنزلها الله على نبيه عليه السلام». ولا شك أن الحجاج كان مخطئاً خطأً فادحاً في دعواه أن قراءة ابن مسعود ليست من عند الله. بل هي كذلك، لكن بعض حروفها قد نسخت في العرضة الأخيرة.

وكان والد الحجاج مدرساً للقرآن، وكان الحجاج كذلك في مطمع شبابه مدرّساً للقرآن، ثم عمل بالجند لكنه بقي شديد التعظيم للقرآن ولأهل القرآن. قال ابن كثير: «وكان فيه سماحة بإعطاء المال لأهل القرآن، فكان يعطي على القرآن كثيراً». وروي عن عمر بن عبد العزيز، أنه قال: «ما حسدت الحجاج عدو الله على شيء حسدي إياه على حبه القرآن، وإعطائه أهله عليه، وقوله حين حضرته الوفاة: "اللهم اغفر لي، فإن الناس يزعمون أنك لا تفعل"». وكان

بليغاً من أفصح الناس حتى قال أبو عمرو بن العلاء (النحوي المشهور): «ما رأيت أفصح من الحجاج ومن الحسن وكان الحسن (البصري) أفصح». وكان متقناً للتلاوة حتى قال ابن عوف: «كنت إذا سمعت الحجاج يقرأ عرفت أنه طالما درس القرآن». وقد كانت لأبي جعفر –شيخ نافع– رواية عن كل من مروان والحجاج. وذكر الذهبي في معرفة القراء الكبار (١ | ٩١): أن المفسر المدني المشهور عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال: «كنا نقرأ على أبي جعفر القارئ، وكان نافع يأتيه فيقول: يا أبا جعفر، ممن أخذت حرف كذا وكذا؟ فيقول: "من رجل قارئ من مروان بن الحكم"، ثم يقول: ممن أخذت حرف كذا وكذا؟ فيقول: "من رجل قارئ من الحجاج بن يوسف"، فلما رأى ذلك نافع تتبع القراءة يطلبها». فهذا مقرئ أهل المدينة في أيام الصحابة، يأخذ بقراءة الحجاج ويعلّمها، وهو مما يدل على إتقان الحجاج للقرآن. والذي تجدر ملاحظته هنا أن الحجاج حجازي، وكان متبعاً للهجة الحجاز التي قرأ بها عامة الصحابة من المهاجرين والأنصار. ولذلك كان شديد التعظيم لقراءة عثمان بن عفان وهي موافقة لقراءة علي بن أبي طالب (رضي الله عنهما). وكانت قراءات الكوفة ترجع في معظمها إلى رجلين: علي بن أبي طالب القرشي، وعبد الله بن مسعود الهذلي. ومع أن هذيل كانت تقطن الحجاز فقد كانت لهجتها غريبة عليه، قريبة جداً من لغة بني تميم النجدية. والحجاج لم يكن يرى صحة قراءة ابن مسعود، لذلك بذلك جهداً بالغاً في نشر قراءة قريش.

وقد أنشأ الحجاج في البصرة لجنة خاصة من القراء، لمتابعة هذه القضية وتقطيع كل مصحف يجدوه مخالفا لمصحف عثمان، على أن يعطوا صاحبه ستين درهما تعويضاً (انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٣٧). على أن العديد من العلماء قد أثنوا على الحجاج فيما فعل. فيقول الإمام أبو بكر الباقلاني في نكت الانتصار (ص٣٨٢) في تقويم موقفه هذا: «وقد أصاب الحجاج، وتوعد من يقرأ بما ينسب إلى عبد الله مما لم يثبت ولم تقم به حجة، فيعترض به على مصحف عثمان الذي ثبت عليه الإجماع». وبالغ الحجاج فلم يقبل حتى بقراءة ابن مسعود بغير مخالفة مصحف عثمان. لأن القرآن نزل بلغة قريش، وقراءة ابن مسعود بلغة هذيل. وقد غفل الحجاج عن أن القرآن قد نزل على سبعة ألسن، فمن هنا كان نيله من ابن مسعود وقراءته "وكان يعاقب عليها" (التمهيد لابن عبد البر٨ | ٢٩٨). وكان ذلك مما اضطر بعض أصحاب

عبد الله إلى إخفاء مصاحفهم ودفنها زمن الحجاج كما فعل الحارث بن سويد التيمي. ذكره الزمخشري في تفسير سورة الفتح من الكشاف (٣ | ٥٤٠).

والمعروف أن المصحف العثماني لم يكن منقوطاً ولا مُشكّلاً. فأمر الخليفةُ عبد الملك الحجاجَ أن يُعنى بهذا الأمر الجلل، وندب الحجاجُ رجلينَ لهذا هما: نصر بن عاصم و يحيى بن يعمر و هما تلميذي أبي الأسْود الدؤلي (وكان هذا يقرأ بقراءة علي). بمعنى أن المصحف صار لأول مرة منقطاً ومشكلاً وفقاً لقراءة قريش (قراءة علي وعثمان، وهي موافقة لقراءة زيد بن ثابت الأنصاري كذلك). ولعل الواحد منا يتخيل أن هذا سيجعل قراءة قريش هي الغالبة، لكن الذي حدث أن قراء الكوفة مثل عاصم والأعمش قد نشروا قراءة هذيل نكاية بالحجاج فقط. فيذكر عاصم بن بهدلة أنه سمع الحجاج يقول: «لا أجد أحدًا يقرأ علي قراءة ابن أم عبد – يعني ابن مسعود– إلا ضربت عنقه»... فذكر ذلك عند الأعمش. فقال: «وأنا سمعته يقول، فقلت في نفسي: "لأقرأنها على رغم أنفك"». قال ابن كثير: «وإنما نقم على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لكونه خالف القراءة على المصحف الإمام الذي جمع الناس عليه عثمان، والظاهر أن ابن مسعود رجع إلى قول عثمان وموافقيه، والله أعلم».

وقبل أن نلوم الحجاج في تفضيله للغة قريش، فله سلف في ذلك. فها هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يقول لابن مسعود: «أقرئ الناس بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل؛ فإن القرآن لم ينزل بلغة هذيل». وقد ثبت في الصحيح عن عثمان أنه قال: «إن القرآن نزل بلغة قريش، وقال للرهط القرشيين الذين كتبوا المصحف هم وزيد: «إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش؛ فإن القرآن نزل بلغتهم». وكذلك قوله تعالى في القرآن: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ} [إبراهيم:٤]، يدل على ذلك، فإن قومه هم قريش، كما قال: {وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ} [الأنعام:٦٦]. مع أنه لا يخفى على عمر ولا على عثمان قضية اختلاف القراءات. فليس إنكارهما على ابن مسعود لأنهما ينكران قراءته، لكنهما يريان أن الأولى تعليم الناس قراءة قريش. قال أبو شامة: «ويحتمل أن يكون مراد عمر ثم عثمان بقولهما نزل بلسان قريش، إن ذلك كان أول نزوله ثم إن الله تعالى سهله على الناس. فجوز لهم أن يقرؤه على لغاتهم على أن لا يخرج ذلك عن لغات العرب لكونه بلسان عربي مبين. فأما من أراد قراءته من غير العرب، فالاختيار له أن **يقرأه بلسان قريش لأنه الأولى**. وعلى هذا يُحمل ما كتب عمر إلى ابن

مسعود، لأن جميع اللغات بالنسبة لغير العربي مستوية في التعبير. فإذا لا بد من واحدة، فلتكن بلغة النبي r. وأما العربي المجبول على لغته، فلو كلف قراءته قريش، لعسر عليه التحول، مع إباحة الله له أن يقرأه بلغته».

فلذلك عندما جمع عثمان المصاحف أرسل عبد الرحمن السلمي مع مصحف الكوفة ليعلم الناس قراءة قريش فبقي يعلم إلى وفاته في أيام الحجاج، ومعلوم أنه قد قرأ على علي بن أبي طالب، وقد أخذ منه عاصم، لكن كراهية الكوفيين السياسية للحجاج دفعتهم إلى تقديم قراءة ابن مسعود كيداً للحجاج. ومن المؤسف أن تدخل السياسية في مسألة القراءات. كما روي عن الإمام مالك أنه كان يكره القراءة بالنبر (أي بتحقيق الهمز)، لأن رسول الله r لم تكن لغته الهمز، أي لم يكن يظهر الهمز في الكلمات المهموزة مثل: مومن، ياجوج وماجوج، الذيب. وهكذا كانت لغة عامة الحجازيين بما فيهم الأنصار. ففي "المصباح المنير": «و[الرأس]: مهموز في أكثر لغاتهم، إلاَّ بني تميم، فإنَّهم يتركون الهمز لزوماً». جاء في "المدونة": «باب: الصلاة خلف أهل الصلاح وأهل البدع وإمامة الرجل في داره وإمامة من لا يحسن القرآن: ... وسئل مالك عمن صلى خلف رجل يقرأ بقراءة ابن مسعود؟ قال: يخرج ويدعه ولا يأتم به». فهذا الإمام مالك كذلك وافق الحجاج في اختياره.

وأكثر ما يتحسر عليه المرء هو ضياع النسخ الأولى من المصحف المشكّل، التي يُعتقد أنها موضوعة على قراءة قريش، قراءة علي وعثمان رضي الله عنهم. ولا أعلم في حد علمي أحداً من الباحثين بحث في هذه المخطوطات القديمة، والله أعلم.

وبالرغم من كل تلك الجهود، فإن قراءة ابن مسعود بقيت بالكوفة. ومع أن قراءة عثمان التي حمل عاتق نشرها الحجاج كانت مطابقة لقراءة علي (إذ كلاهما من قريش)، لكن أهل الكوفة يحبون الشذوذ عن الجماعة. ثم جاء عاصم بن بهدلة واستلم رئاسة الإقراء بالكوفة. قراءته هي توليف بين قراءة عبد الله بن مسعود الهذلي، وبين قراءة علي بن أبي طالب القرشي. لكن المتأمل لمعالم هذه القراءة، يجد قوة تأثير ابن مسعود عليها (إن لم تكن الغالبة). فإن الهمز –مثلاً– هو لغة هذيل، وليس لغة قريش. وانتشرت قراءة عاصم انتشاراً كبيراً في أهل الكوفة، على كثرة قراءها وتعددهم. ونالت بقبول العلماء والقراء. ثم ظهر رجل فارسي يسمى حمزة، فمزج بن سائر قراءات الكوفة. ومن تأمل أسانيده لوجدها ترجع إلى علي وابن مسعود،

وربما أُبي، مع الالتزام بموافقة مصحف عثمان. لكن انتقده العلماء لأخذه بقراءات شاذة وتكلفه في الأداء أحكاماً شاذة عن مذاهب العرب. ومنهم من بدع قراءته وأبطل الصلاة خلفه، مع أن فرش الحروف عنده صحيح.

قال ابن مجاهد في كتاب السبعة (ص٧١): «وإلى قراءة عاصم صار بعض أهل الكوفة، وليست بالغالبة عليهم. لأن أضبط من أخذ عن عاصم: أبو بكر بن عياش –فيما يقال– لأنه تعلمها منه تعلماً خمساً خمساً. وكان أهل الكوفة لا يأتمّون في قراءة عاصم بأَحَدٍ ممن يثبتونه في القراءة عليه إلا بأبي بكر بن عياش. وكان أبو بكر لا يكاد يُمَكِّن من نفسه من أرادها منه، فقلَّتْ بالكوفة من أجل ذلك، وعَزَّ من يحسنها، وصار الغالب على أهل الكوفة إلى اليوم قراءة حمزة بن حبيب الزيات». فهذا سبب شيوع قراءة حمزة رغم شذوذها. وعلى أية حال فأهل الكوفة يحبون الشذوذ بخلاف باقي الأمصار. تجد ذلك عندهم في القراءات والاعتقاد والفقه والحديث بل حتى في اللغة العربية. وأسند ابن مجاهد (ص٧٦) عن محمد بن الهيثم المقرئ (ت ٢٤٩هـ) قوله: «أدركت الكوفة ومسجدها الغالب عليه قراءة حمزة، ولا أعلمني أدركت حلقة من حلق المسجد يقرأون بقراءة عاصم». وقراءتي الكسائي وخلف راجعتان إليه متأثرتان به.

على أن قراءة الدوري عن أبي عمرو قدمت إلى الكوفة من البصرة وانتشرت مع الزمن، حتى طغت على عامة المشرق الإسلامي لعدة قرون. إلى أن أتى العثمانيون وفرضوا قراءة حفص عن عاصم بالقوة. ومن جنوب العراق (وبخاصة النجس وكربلاء) انتشرت قراءة عاصم كذلك إلى البلاد الشيعية، فلا يقرأ الشيعة اليوم إلا بها.

شمال إفريقيا والأندلس

أول قراءة انتشرت في إفريقيا هي قراءة ابن عامر، على يد الدعاة الذين أرسلهم عمر بن عبد العزيز، وبخاصة إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر. وكذلك أول قراءة عرفتها الأندلس هي قراءة ابن عامر الشامي، بسبب أن الجند الشامي الذي فتحها كان يقرأ بها. وكذلك انتشر مذهب الأوزاعي الشامي. قال المقري في نفح الطيب (٢ | ١٨٥): «واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام منذ أول الفتح». وقد ذكروا أن صعصعة بن سلام (ت ١٩٢ هـ) هو أول من أدخل فقه الأوزاعي إلى الأندلس (انظر جذوة المقتبس

للحميدي ص٢٤٤ #٥١٠). واستمر المغاربة والأندلسيون يقرءون القرآن الكريم برواية هشام عن ابن عامر ما يزيد على القرن.

ثم في المئة الثانية، انتشرت في القيروان قراءة حمزة على يد المقرئين القادمين من بغداد والكوفة مع الولاة العباسيين، «ولم يكن يقرأ لنافع إلا خواص من الناس» (كما في غاية النهاية ٢|٢١٧). وكان الغازي بن قيس (ت ١٩٩هـ) الرائد الأول في إدخال قراءة نافع، في حين أنه أيضا أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس (انظر غاية النهاية ٢|٢ وترتيب المدارك ٣|١١٤). ثم انتشرت في الأندلس وأقصى المغرب رواية ورش عن نافع، خاصة مع انتشار المذهب المالكي. قال الإمام الذهبي في معرفة القراء (١|١٥٠): «ولمكان أبي الأزهر (عبد الصمد العتقي، من أصحاب مالك) اعتمد الأندلسيون قراءة ورش».

ويذهب ابن الفرضي إلى أن محمد بن خيرون (٣٠٦ هـ) هو الذي استبدل قراءة حمزة في إفريقيا بقراءة نافع. لكن أثبت د. عبد الهادي حميتو أن الاستبدال حصل قبل ذلك بكثير. قال: «ونخلص من هذا إلى تأكيد انتشار قراءة نافع بافريقية قبل الوقت الذي حدده ابن الفرضي. وأن هذا الانتشار قد كان في زمن سحنون، وربما في العقود الأولى من المئة الثالثة. ثم تزايد الإقبال عليها من لدن الجمهور بتدخل من السلطة القضائية لصالحها، وبالأخص على عهد ولاية سحنون للقضاء سنة ٢٣٤ هـ». وتم التحول الأغلبي من مذهب الكوفة (الفقه الحنفي وقراءة حمزة) إلى مذهب المدينة (الفقه المالكي وقراءة نافع) على يد سحنون وتلامذته. ففي عهد تصدره—ما بين عودته من رحلته سنة ١٩١ وبين وفاته سنة ٢٤٠هـ— تمت النقلة العظيمة في افريقية والجهات المغربية التابعة لها إلى مذاهب أهل المدينة، وتم وضع الأسس العتيدة لها بالمنطقة.

قال عياض في ترتيب المدارك (١|٢٥): «إن افريقية وما وراءها من المغرب كان الغالب عليها في القديم مذهب الكوفيين، إلى أن دخل علي بن زياد وابن أشرس والبهلول بن راشد وبعدهم أسد بن الفرات وغيرهم بمذهب مالك، فأخذ به كثير من الناس. ولم يزل يفشو إلى أن جاء سحنون (ت٢٤٠هـ) فغلب في أيامه، وفض حلق المخالفين». وقال (٤|٣١٣): «ذكر أبو عمرو الداني في كتابه (طبقات القراء والمقرئين) أن ابن طالب (من أصحاب سحنون) أيام قضائه، أمر ابن برغوث المقرئ (٢٧٢ هـ) بجامع القيروان، ألا يقرئ الناس إلا بحرف نافع».

ثم اختار أهل تونس من قراءة نافع الرواية المدنية، وهي رواية قالون، واختار أهل المغرب رواية ورش المصري، من طريق يوسف الأزرق المدني.

سرد تاريخي لانتشار القراءات

قال شيخنا أبو خالد السلمي عن القراءات: إن الذي توصلت إليه من خلال النقول التي تجمعت لديّ حول السرد التاريخي لانتشار القراءات في الأمصار وانحسارها منها ما يلي:
١) إلى عصر الإمام ابن مجاهد الملقب بـ (مُسبّع السبعة) والذي ألف كتابه سنة ٣٠٠ هـ كانت القراءات السبع يقرأ بها في الأمصار، ولكن كان الغالب على أهل المدينة قراءة نافع، وعلى أهل مكة قراءة ابن كثير، وعلى أهل الشام قراءة ابن عامر، وعلى أهل البصرة قراءة أبي عمرو ويعقوب، وعلى أهل الكوفة قراءة عاصم وحمزة، قال مكي بن أبي طالب: وكان الناس على رأس المئتين بالبصرة على قراءة أبي عمرو ويعقوب، وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم، وبالشام على قراءة ابن عامر، وبمكة على قراءة ابن كثير، وبالمدينة على قراءة نافع، واستمروا على ذلك فلما كان على رأس الثلاثمئة أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب. اهـ وسبب عدم إيراد ابن مجاهد لقراءة يعقوب في كتابه رغم أنها كانت القراءة الأغلب على أهل البصرة في زمنه أنه لم يكن لديه إسناد بها، فأورد بدلها قراءة الكسائي الكوفي رغم إيراده قارئين كوفيين هما عاصم وحمزة ورغم أنها كانت أقل شهرة في الكوفة منهما لتوفر إسنادها لديه.
٢) في عصر ابن مجاهد قلّ انتشار رواية حفص عن عاصم بالكوفة وكانت رواية شعبة عن عاصم هي أشهر رواية عن عاصم بالكوفة، بينما كانت قراءة حمزة أكثر شهرة من قراءة عاصم بالكوفة كما يشهد لذلك قول ابن مجاهد: وإلى قراءة عاصم صار بعض أهل الكوفة وليست بالغالبة عليهم. لأن أضبط من أخذ عن عاصم: أبو بكر بن عياش –فيما يقال– لأنه تعلمها منه تعلماً خمساً خمساً. وكان أهل الكوفة لا يأتّمون في قراءة عاصم بأَحَدٍ ممن يثبتونه في القراءة عليه إلا بأبي بكر بن عياش. وكان أبو بكر لا يكاد يُمَكِّن من نفسه من أرادها منه، فقلَّتْ بالكوفة من أجل ذلك، وعَزَّ من يحسنها، وصار الغالب على أهل الكوفة إلى اليوم قراءة حمزة بن حبيب الزيات. اهـ
٣) في القرن الخامس الهجري كانت قراءة يعقوب هي الغالبة على أهل البصرة كما يستفاد ذلك من قول الإمام الحافظ أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ٣٧١ .٤٤٤ هـ قال أبو عمرو

الداني: ائتم بيعقوب في اختياره عامة البصريين بعد أبي عمرو، وسمعت طاهر بن غلبون يقول: إمام الجامع بالبصرة لا يقرأ إلا بقراءة يعقوب. اهـ

٤) أما أهل الشام فاستمروا يقرؤون بقراءة ابن عامر إلى نهاية القرن الخامس حتى قدم عليهم أحد أئمة القراء وهو ابن طاووس فأخذ يعلم رواية الدوري عن أبي عمرو ويقرئ بها أهل الشام فأخذت في الانتشار التدريجي بالشام حتى حلت محل قراءة ابن عامر، كما يستفاد هذا من قول ابن الجزري: ولا زال أهل الشام قاطبة على قراءة ابن عامر تلاوة وصلاة وتلقينا إلى قريب الخمسمئة وأول من لقن لأبي عمرو فيما قيل ابن طاووس. اهـ

٥) كان الإمام ورش شيخ الإقراء بالديار المصرية ورحل إلى نافع فقرأ عليه أربع ختمات ثم رجع إلى مصر وأخذ ينشر قراءة نافع وعنه انتشرت قراءة نافع في أرجاء المغرب العربي وكثير من البلاد الإفريقية، وهناك سبب آخر مهم لانتشار قراءة نافع في المغرب العربي وهي أنها قراءة إمامهم مالك بن أنس رحمه الله فكما أخذ المغاربة بفقه أهل المدينة أخذوا أيضا بقراءتهم، غير أن أهل المغرب الأدنى (ليبيا وتونس) وما حاذاها من البلاد الإفريقية كتشاد انتشرت فيهم رواية قالون عن نافع لسهولتها وخلوها من المدود الطويلة والإمالات التي في رواية ورش.

٦) رواية الدوري عن أبي عمرو غلبت على أهل العراق والحجاز واليمن والشام ومصر والسودان وشرق إفريقيا إلى القرن العاشر الهجري. ويستفاد هذا من النقل التالي عن الإمام ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) قال: قال ابن مجاهد وحدثونا عن وهب بن جرير قال قال لي شعبة تمسك بقراءة أبي عمرو فإنها ستصير للناس إسنادا وقال أيضا حدثني محمد بن عيسى بن حيان حدثنا نصر بن علي قال قال لي أبي قال شعبة انظر ما يقرأ أبو عمرو مما يختار لنفسه فإنه سيصير للناس إسنادا قال نصر قلت لأبي كيف تقرأ قال على قراءة أبي عمرو وقلت للأصمعي كيف تقرأ قال على قراءة أبي عمرو قال ابن الجزري وقد صح ما قاله شعبة رحمه الله فالقراءة عليها الناس اليوم بالشام والحجاز واليمن ومصر هي قراءة أبي عمرو فلا تجد أحدا يلقن القرآن إلا على حرفه خاصة في الفرش وقد يخطئون في الأصول ولقد كانت الشام تقرأ بحرف ابن عامر إلى حدود الخمسمئة فتركوا ذلك لأن شخصا قدم من أهل العراق وكان يلقن الناس بالجامع الأموي على قراءة أبي عمرو فاجتمع عليه خلق واشتهرت هذه القراءة عنه وأقام سنين كذا بلغني وإلا فما

أعلم السبب في إعراض أهل الشام عن قراءة ابن عامر وأخذهم بقراءة أبي عمرو وأنا أعد ذلك من كرامات شعبة.اهـ

٧) في الوقت الذي انتشرت فيه رواية الدوري عن أبي عمرو في الأقطار المشار إليها في الفقرة السابقة وهي (العراق والحجاز واليمن والشام ومصر والسودان وشرق إفريقيا)كانت رواية حفص عن عاصم بدأت تنتشر لدى الأتراك، وبدأت الدولة العثمانية تبسط سلطانها على معظم أرجاء العالم الإسلامي، **فصارت ترسل أئمة وقضاة ومقرئين أتراك إلى أرجاء العالم العربي فانتشرت رواية حفص عن طريقهم وكذا عن طريق المصاحف التي تنسخها الدولة العثمانية برواية حفص،** فأخذت رواية حفص عن عاصم تحل تدريجيا محل رواية الدوري عن أبي عمرو، فآل الأمر إلى انحسار انتشار رواية الدوري فلم تبق إلا في اليمن والسودان والقرن الإفريقي، وقد اطلعت على كتب تجويد لعلماء يمنيين مؤلفة في حدود سنة ١٣٧٠ هـ على وفق رواية الدوري وفيها أنها الرواية المقروء بها في حضرموت وأنحاء كثيرة من اليمن حتى ذلك الوقت، ونظرا لضعف سلطان الدولة العثمانية على بلاد المغرب العربي ولشدة تمسك أهله بمذهب مالك فقد ظلت قراءة نافع هي السائدة به إلى اليوم، وذكر ابن عاشور (١٣٧٩هـ \ ١٩٧٢م) في تفسيره "التحرير والتنوير" أن القراءات التي يُقرأ بها اليوم في بلاد الإسلام هي: قراءة نافع براوية قالون، في بعض القطر التونسي، وبعض القطر المصري، وفي ليبيا. وبرواية ورش في بعض القطر التونسي، وبعض القطر المصري، وفي جميع القطر الجزائري، وجميع المغرب الأقصى، وما يتبعه من البلاد والسودان (يقصد غرب إفريقيا). وقراءة عاصم براوية حفص عنه في جميع المشرق، وغالب البلاد المصرية، والهند، وباكستان، وتركيا، والأفغان، قال ابن عاشور: وبلغني أن قراءة أبي عمرو البصري يُقرأ بها في السودان المجاور لمصر.اهـ

٨) في الوقت الحاضر كما لا يخفى كان لوسائل الإعلام العصرية المرئية والمسموعة دور كبير في نشر رواية حفص في الأقطار التي لا زالت تقرأ برواية الدوري أو قالون أو ورش، وكذلك لانتشار **المصاحف المطبوعة برواية حفص** في تلك الأقطار، حتى كادت بقية الروايات عدا رواية حفص تنقرض، والأمر لله تعالى من قبل ومن بعد، وله في تقاديره الحكمة البالغة، غير أنه بحمد الله بدأت في السنوات الأخيرة بوادر صحوة علمية عظيمة تجاه القراءات القرآنية في العديد من الأقطار الإسلامية، وبدأ الشباب يقبلون على تعلم القراءات العشر وتعليمها وقراءتها

والإقراء بها، وهي ظاهرة صحية مبشرة بالخير، والحمد لله رب العالمين.

تعليق على ما أفاده شيخنا:

ابن الجزري (٧٥١-٨٣٣هـ \ ١٣٥٠-١٤٣٠م) (عاش في أيام تيمورلنك) يقول أن القراءة في عصره بالشام والحجاز واليمن ومصر هي قراءة الدوري عن أبي عمرو. لم يذكر خراسان وتركيا مع أنه درّس طويلاً ببلادهم، لكن لم تكن تلك البلاد مبرزة في القراءة لعجمة أهلها، فلعله أهمل ذكر تلك الديار اعتمادا على ذكره لأشهر الديار. لكن الزمخشري (ت ٥٣٨) خراساني كتب تفسيره على قراءة أبي عمرو. وكذلك فعل الواحدي، مما يدل أنها كانت هي القراءة المنتشرة في المشرق كذلك. لكن أبا السعود قد كتب تفسيره برواية حفص عن عاصم، مما يدل على وجودها في تركيا آنذاك. وقد كانت رواية قالون عن نافع منتشرة في اليمن كذلك كما يظهر من اعتماد الشوكاني (ت١٢٥٠) لها في تفسيره فتح القدير، ومن قبله الصنعاني (شيخ شيخه) في مفاتح الرضوان، واستمر هذا للعهد الجمهوري حيث خرج مصحف مرتل للمقرئ محمد حسين عامر برواية قالون. أما حضرموت فكانت على رواية الدوري كما سبق.

لكن متى انتشرت قراءة حفص وهي التي لم تشتهر إلا عند بعض القراء؟ لم يذكر ابن الجزري عن العثمانيين في عصره قراءتهم بها، ولا عن أهل المشرق. فمتى انتشرت؟ لا شك أن ذلك تم خلال الحكم العثماني (بدأ عام ٩٢٢هـ \ ١٥١٦م)، لكن لا أعرف متى بالضبط بدأ الانتشار. ولا يكاد الدارس يجد نصاً في الموضوع، بسبب انتشار الجهل في ذلك العصر (أي بعد ابن الجزري) وقلة التأليف. فنجد محمد بن بدر الدين المنشي الرومي الحنفي يصنف تفسيره سنة ٩٨١هـ=١٥٧٤م برواية حفص، مما يدل على انتشارها في تركيا بعد عصر ابن الجزري. ونجد محمد المرعشي الملقب ساچقلي زاده (ت ١١٥٠هـ=١٧٣٧م) يقول في جهد المقل (ص٢٩٣): "والمأخوذ به في ديارنا (مرعش في جنوب تركيا) قراءة عاصم برواية حفص عنه". و يظهر أنه بعد انتشار قراءة حفص في تركيا قبل القرن السادس عشر الميلادي، فإنه بدئ الانتشار في الشام في القرن الثامن عشر الميلادي، وفي بداية القرن التاسع عشر في مصر. فالفقيه ابن عابدين الحنفي الدمشقي (١١٩٨-١٢٥٢هـ \ ١٧٤٨-١٨٣٦م) يذكر في "حاشيته" أن اختيار الحنفية في القراءات هو قراءتي حفص عن عاصم والدوري عن أبي عمرو،

قال (١ | ٥٤١): "ومشايخنا اختاروا قراءةَ أبي عَمْرٍو وحفصٍ عن عاصم". وقد قرأ على سعيد الحموي شيخ القراء بدمشق. مما يدل على استمرار قراءة أبي عمرو في الشام حتى ذلك العصر المتأخر. ولا شك أن انحسارها عن مصر واليمن أخذ وقتاً أطول لبعد تلك البلاد عن مركز الدولة العثمانية. والذي ذكره شيخنا السلمي أنها بقيت في حضرموت لما بعد سنة ١٣٧٠هـ=١٩٥١م. فقراءة حفص لم تنتشر في تلك البقاع إلا في وقتنا الحالي.

ومما ساهم في نشر قراءة حفص انتشار الجهل بشكل كبير وغياب العلماء. ويذكر شيخ قراء الشام كريّم راجح في مقابلة له مع قناة المجد أن كل علماء الشام ما كانوا يعرفون من أحكام التجويد إلا الادغامات وبعض المدود على ما أذكر. يعني ولا حتى قراءة حفص. إذ أنه بعد وفاة الإمام المحقّق ابن الجزريّ الدمشقي ت٨٣٣هـ فَتَر التّأليف في القراءات وانعَدَم أو كادَ إلى حدود القرن الثّالث عشر الهجريّ. حتّى أعاد الشيخ أحمد الحلواني الكبير (١٢٢٨-١٣٠٧هـ=١٨٩٠م) القراءات القرآنيّة إلى بلاد الشّام روايةً وتلاوةً وتلقيناً. فربما في ذلك الزمن تحديداً تم تأكيد قراءة حفص كقراءة رسمية، حيث أنه لما قدم مكة سنة ١٢٥٣هـ=١٨٣٨م قرأ على شيخه أحمد المرزوقي بقراءة حفص أولاً مما يدل على تفضيله لها، وإلا فالمصاحف التي كانت توزعها الدولة العثمانية كانت على رسم حفص قبل ذلك العصر. أما بعد انتهاء الحقب العثماني فقد استمر الخطأ على ما هو عليه. فالكثير من الدول الإسلامية تمنع بالقانون القراءة بغير قراءة حفص. والمطابع لا تطبع بغيرها. ووسائل الإعلام السمعية (كالمذياع) أو المرئية، لا تسمح إلا بقراءة حفص.

وكانت الرواية المنتشرة في مصر منذ القرن الثالث الهجري إلى أواخر القرن الخامس: هي قراءة أهل المدينة، خاصة برواية ورش عثمان بن سعيد المصري عن نافع المدني. ثم حلت محلها قراءة أبي عمرو بن العلاء برواية الدوري. واستمر العمل عليها حتى منتصف القرن الثاني عشر الهجري. انظر الإضاءة في بيان أصول القراءة للشيخ على الضباع ص ٧٢. ولم تكن رواية حفص معروفة في مصر حتى الحكم التركي. بل إننا نجد القرطبي (نزيل مصر) أحيانا لا يشير إلى خلاف حفص، مع أنه متطلع عليها بلا شك، وهذا يدل على أنها لم تكن رواية منتشرة مشهورة بين العامة في عصره. فرواية حفص لم تدخل إلى مصر إلا بعد فترة طويلة من دخول العثمانيين الذي حدث في أوائل الربع الثاني من القرن العاشر الهجري (أوائل القرن السادس

عشر الميلادي). وفي دراسة قام بها الدكتور سيف الله (ونشرها في موقع الصحوة الإسلامية) على مخطوطات المصاحف، ذكر فيها ملاحظة المستشرق أدريان بروكيت: أنه لا يوجد نقص من المخطوطات من القرون السابقة التي تحمل قراءة أبي عمرو، خاصة في مصر. وهذا الوضع صار يتغير باستمرار منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي بتأثير المطابع، حيث أن قراءة أبي عمرو لم تُطبع قط. اهـ. فطباعة القرآن كان لها الشأن الأكبر في التمكين لرواية حفص والقضاء على الروايات الأخرى. فأقدم مصحف طبع في مدينة هامبورك بألمانيا سنة ١٦٩٤م (=١١٠٦هـ تقريباً) كان مضبوطاً برواية حفص عن عاصم (ينظر: كتاب رسم المصحف ص٥٠٨). واشتهر من خطاطي الدولة العثمانية الحافظ عثمان (ت١١١٠هـ) الذي كتب بخطه خمسة وعشرين مصحفاً (ينظر: محمد طاهر الكردي: تاريخ الخط العربي ص٣٣٩)، واشتهرت المصاحف التي خطها الحافظ عثمان في العالم الإسلامي شهرة واسعة "وقد طُبِعَ مصحفه مئات الطبعات في مختلف الأقطار الإسلامية، وانتشر في العالم الإسلامي، وفاق الطبعات السابقة واللاحقة" (وليد الأعظمي: تراجم خطاطي بغداد ص١٣١)، وهذا قبل ظهور مصحف الأزهر ومصحف المدينة طبعاً.

وهكذا قام الأتراك والمستشرقون وبعض جهلة العرب بالقضاء على القراءات القرآنية المتواترة بهذه الطريقة. يقول الشيخ عبد الرشيد الصوفي (الصومالي الأصل القطري المنزل): رواية حفص عن عاصم لم يكتب لها الانتشار والذيوع في المشرق الإسلامي سوى في المئتي سنة الأخيرة، حيث كان أهل المشرق من مصر والشام والعراق والحجاز والجزيرة العربية واليمن والسودان وغيرها لا يعرفون ولا يقرؤون إلا بقراءة أبي عمرو البصري براوييه الدوري أو السوسي، بدليل أن معظم من ألف في علم التفسير كان النص القرآني في تفسيره بقراءة أبي عمرو البصري، مثل تفسير الجلالين. وأنا لديّ مصحف مخطوط في مصر قبل نحو ٢٥٠ سنة يقول كاتبه في المقدمة: "وقد خُط هذا المصحف على ما يوافق قراءة أبي عمرو البصري، لأن **أهل مصر لا يعرفون سواها** ولا يقرؤون إلا بها" انتهى. ويقول عن سبب انتشار رواية حفص: عندما بدأت المطابع في زمن الخلافة العثمانية وأرادوا أن يطبعوا المصحف بالآلة الطابعة التي كانت بدائية جدا في ذلك الزمان، بحثوا عن أقرب الروايات تقاربا في اللفظ والكتابة، فوجدوا رواية حفص عن عاصم هي الأقرب للمطلوب. فاستقر رأيهم على أن تكون رواية حفص هي المعتمدة في

الطباعة، حيث لا توجد فيها إمالات أو حروف مسهلة. ولذلك فإن البلاد التي ابتعدت عن السلطة العثمانية في هذا الزمن، ظلت على قراءة أبي عمرو مثل أهل السودان واليمن والصومال وغيرها، حتى أنهم لما كانت تأتيهم المصاحف برواية حفص كانوا يذهبون بها إلى المطوع ليصحح لهم ظنا منهم أن بها أخطاء.

ثم بعد العهد التركي، صارت كثير من الدول الإسلامية تعتبر رواية حفص هي الرواية الرسمية، وتقمع بالقانون من تسول له نفسه أن يقرأ بقراءة متواترة. وغدت الإذاعات والمرئيات لا تقرأ بغير رواية حفص. وكان أول تسجيل صوتي للقرآن الكريم في العالم الإسلامي بصوت الشيخ خليل الحصري برواية حفص. كما أصبح تدريس القرآن برواية حفص في المدارس والمعاهد والجامعات والكتاتيب في أغلب الأقطار، ثم يُبنى عليها بقية القراءات العشر المتواترة في المعاهد القرآنية المتخصصة. وقد بدئ **المستشرقون** أولاً بالترويج لقراءة حفص عن طريق طباعة القرآن بها، ثم تبعهم الأتراك الحنفية، ثم وصلت الطباعة لمصر واختاروا قراءة حفص (هو اختيار المدعو حفني ناصف ١٣٤٢هـ=١٩٢٣م، حيث طبع مصحف الملك فؤاد بالخط الغير قياسي). وعن طريق مصر انتشرت قراءة مصر إلى نجد والحجاز ثم إلى اليمن في العهد الجمهوري. وصار مصحفي مصر والمدينة المنورة برواية حفص، مما ساهم بالترويج لتلك القراءة في إفريقيا وغيرها. ومع أن مجمع فهد طبع المصحف أخيراً بروايات ورش والدوري وقالون (وقريباً شعبة والسوسي والبزي وقنبل) فعادة لا يتم توزيع إلا رواية حفص بكميات كبيرة لنشرها وحدها. لذلك قامت وزارة الثقافة المغربية بمنعه، حفاظاً على قراءة ورش التي تكاد تنقرض في الجزائر وغيرها. وحتى ترجمة القرآن للإسبانية، كان النص القرآني فيه بحروف ورش، لكنهم غيروه حديثاً إلى حفص! والسودان كان في السابق يقرأ قراءة الدوري، لكن تحت تأثير مصر والسعودية تم اعتماد رواية حفص رسمياً، ولم تبق قراءة الدوري إلا في كتاتيب دارفور القديمة. ولحسن الحظ فإن حكومة السودان تنبهت إلى هذه الكارثة، وقامت بطباعة "مصحف إفريقيا" بالدوري وغيره. وكذلك الصومال كانت بالكامل تقرأ بالدوري، لكن نتيجة ظروف الحرب وتوزيع مصاحف ورش السعودية، أصبحت قراءة حفص منافسة قوية للدوري.

وقامت عدد من الدول العربية مثل السعودية وغيرها بمنع قراءة أي قراءة غير حفص في المساجد. وهو شيء مؤسف أن يحدث في الحرمين وهو المكان الذي يأمل المسلم أن يستمع فيه لمختلف

القراءات. كما أنه من المضحك المبكي أن يربط البعض بين السلفية وبين قراءة حفص، فترى المقرئين في الجزائر يتبارون بالقراءة بحفص بدلاً من ورش ليثبتوا سلفيتهم! مع أن السلف كانوا يقرؤون بمختلف القراءات، ولم يحدث أن يجبروا الناس على قراءة معينة. فمنع القراءات المتواترة هو منع لجزء من القرآن. والله تعالى يقول: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ} (١٥٩) سورة البقرة. بل بلغ الجهل مبلغاً في بعض الأحداث المنتسبين للسلفية إلى سرقة مصاحف ورش من مساجد الجزائر واستبدالها بمصاحف حفص التي توزع مجاناً. "لعن الله السارق. يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده". فتحت أي مبرر تتم سرقة المصاحف وإتلافها؟ والجواب أن هؤلاء الجهلة يعتبرون المصحف على رواية ورش بدعة محلية يجب التصدّي لها. والغريب أن بعض مشايخهم يعتبر أن ورش أقرب إلى العامية حيث لا ينطق بالهمزة و هي تختلف في كتابتها عن الكتب المدرسية، و هو بذلك يشكك في صحتها! بل عديد من المشايخ الجهلة يعتبرون أن قراءة حفص هي الأفصح والدليل أنها موافقة لقواعد الإملاء في الهمز وغيره! سبحان الله، أفلا يعلمون أن قواعد الإملاء الحديثة إنما تم إنشائها لتوافق قراءة حفص؟ وإلا فعامة العرب لا تستعمل الهمز.

والترجيح بين القراءات في الفصاحة فيه نظر شديد، لأن كل قراءة متواترة هي من عند الله، وقد نزلت بالعربية الفصحى قطعاً {قرآناً عربياً}، ولهجات قبائل العرب تختلف. فإن أردنا أن نقول أن الأفصح هو الأشهر أو الأفصح هو لهجة قريش، فنصيب قراءة حفص الكوفي قليل. وعامة العرب لا تهمز إلا أعراب بني تميم ومن لحق بهم من هذيل. قال خلف بن هشام (كما في إيضاح الوقف والابتداء لابن الأنباري ١ | ١٦٤): «وقريش لا تهمز، ليس الهمز من لغتها، وإنما همزت بلغة القراء غير قريش من العرب». وقال أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (١ | ١٦٦): «العرب لا تنطق بهمزة ساكنة، إلا بنو تميم، فإنهم يهمزون، فيقولون "الذئب" و"الكأس" و"الرأس"». قال الشيخ الضباع في "الهمزات في القراءات العشر": وإنما تنوعت العرب في تخفيف الهمز بالأنواع المذكورة (يعني التسهيل والإبدال والإسقاط والنقل) لكونه أثقل الحروف نطقا، وأبعدها مخرجا. وكانت قريش والحجازيون أكثرهم له تخفيفا، بل قال بعضهم هو لغة أكثر العرب الفصحاء. وها هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يقول لابن مسعود: أقرئ الناس

بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل؛ فإن القرآن لم ينزل بلغة هذيل. وقد ثبت في الصحيح عن عثمان أنه قال: إن القرآن نزل بلغة قريش، وقال للرهط القرشيين الذين كتبوا المصحف هم وزيد: إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش؛ فإن القرآن نزل بلغتهم. وكذلك قوله تعالى في القرآن : {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ} [إبراهيم: ٤]، يدل على ذلك، فإن قومه هم قريش، كما قال: {وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ} [الأنعام:٦٦].

بقي المشرق. متى انتشرت قراءة حفص في تركستان والهند وأندونيسيا؟ بل حتى الشيعة صاروا يقرؤون بها مع أنه ليس عندهم إسناد متصل في القرآن، إذ هم عالة على أهل السنة، وكذلك الأباضية. لم أظفر بأي كتابة عن هذا الموضوع. والله أعلم.

بحث تواتر القراءات القرآنية

نقلة القراءات من الصحابة

الصحابة الذين نقل القراء العشرة قراءتهم عنهم: عثمان وعلي (من قريش) وعبد الله بن مسعود (الهذلي) وأُبَيّ بن كعب وزيد بن ثابت (من بني النجار من الخزرج) وأبو الدرداء (الخزرجي) وأبو موسى (الأشعري اليماني). قال الذهبي في معرفة القراء الكبار (١ | ٤٢): «فهؤلاء الذين بلغنا أنهم حفظوا القرآن في حياة النبي r، وأُخِذَ عنهم عرضاً، وعليهم دارت أسانيد قراءة الأئمة العشرة. وقد جمع القرآن غيرهم من الصحابة كمعاذ بن جبل وأبي زيد وسالم مولى أبي حذيفة وعبد الله بن عمر وعتبة بن عامر، ولكن لم تتصل بنا قراءتهم. فلهذا اقتصرت على هؤلاء السبعة رضي الله عنهم». فلدينا أربع لهجات فقط: لهجة قريش، ولهجة الخزرج، ولهجة هذيل، ولهجة الأشاعرة.

قال الزركشي في "البرهان" (١ | ٣٣٤): «قال أبو عمرو الداني في المقنع: أكثر العلماء على أن عثمان لما كتب المصاحف جعله على أربع نسخ وبعث إلى كل ناحية واحداً، الكوفة والبصرة والشام وترك واحداً عنده. وقد قيل: أنه جعله سبع نسخ وزاد إلى مكة وإلى اليمن وإلى البحرين. قال: والأول أصح وعليه الأئمة». ويقول السيوطي في "الإتقان" (١ | ١٣٢): «أُختُلف في عدة المصاحف التي أَرسلَ بها عثمان إلى الآفاق. المشهور أنها خمسة (!). وأخرج ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات قال: أرسلَ عثمان أربعة مصاحف. قال أبو داود: وسمعت أبا حاتم السجستاني يقول: كتب سبعة مصاحف فأرسل إلى مكة، والشام، وإلى اليمن، وإلى البحرين، وإلى البصرة، وإلى الكوفة، وحبس بالمدنية واحداً».

ولم يكتف عثمان –رضي الله عنه– بإرسال المصاحف إلى الأمصار، وإنما بعث مع كل مصحف واحداً من الصحابة أبو التابعين يقرئ من أرسل إليهم المصحف. وغالباً ما كانت قراءة هذا الصحابي توافق ما كتب به المصحف. فقيل أنه أمر زيد بن ثابت أن يقرئ

بالمدني، وبعث عبد الله بن السائب مع المكي، والمغيرة بن شهاب مع الشامي، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي، وعامر بن عبد القيس مع البصري. وهذا –لو صح– يرجح الرواية التي تنص على أن النسخ كانت خمسة لا سبعة.

هل يشترط التواتر لكل قراءة؟

تواتر الأحرف التي تفردت بها بعض القراءات محل خلاف بين العلماء. وأما علماء السلف فلم يتعرضوا لقضية التواتر أصلاً. وهذا شيء مهم، فإذا لم ينص علماء السلف على تواتر بعض الأحرف التي شذ بها حفص، فلا يقبل من متأخر أن يدعي تواترها إلا بالدليل الصريح، وهو متعذر. وقد اختلف العلماء من بعدهم في مسألة التواتر إلى خمسة أقوال:

١. القراءات ليست متواترة بل هي آحاد. وهو قول المعتزلة.

٢. القراءات العشر فيها المتواتر، وغيره. وهو رأي الشوكاني في "إرشاد الفحول". وهو الصواب إن شاء الله. وقد نقله ابن الجزري في "النشر" عن الأئمة.

٣. أنها متواترة فيما ليس من قبيل الأداء. وهو قول ابن الحاجب وقد تبعه بعض الأصوليين، وهو ما صححه ابن خلدون في "المقدمة".

٤. القراءات السبع متواترة عن القراء لا عن النبي r. وهو قول الزركشي في "البرهان"، وأبي شامة في "المرشد"، ونُقِلَ عن الطوفي.

٥. الخامس: القراءات العشر متواترة إلى رسول الله r. وهو قول أكثر المتأخرين.

واشترط مكي بن أبي طالب (ت ٤٣٧هـ) في "الإبانة عن معاني القراءات" (ص١٨) في وجه صحة القراءة: «أن ينقل عن الثقات إلى النبي r، ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن شائعاً، ويكون موافقاً لخط المصحف». وقال كذلك: «وإنما الأصل الذي يعتمد عليه في هذا: أن ما صح سنده، واستقام وجهه في العربية، ووافق خط المصحف، فهو من

السبعة المنصوص عليها، ولو رواه سبعون ألفاً متفرقين أو مجتمعين. فهذا هو الأصل الذي بنى عليه في قبول القراءات».

وهكذا نرى أن الفكر الذي كان يشيع في القرون الأربعة الأولى لا يشترط التواتر في سند القراءة المقبولة، لكن يشترط صحة السند فقط. وبهذا استدل أبو القاسم النويري (شارح الطيبة)، وعلي النوري الصفاقسي (صاحب "غيث النفع في القراءات السبع") ومن تبعهما، على أن مكياً ممن يرون "صحة السند" لا "التواتر" شرطاً في قبول القراءة. لكنه يشترط موافقة الشائع من اللغة العربية، وهذا فيه نظر.

إذ نجد الداني يعتبر القراءة سنة لا تخضع لمقاييس لغوية، وإنما تعتمد الأثر والرواية فحسب. فلا يردها قياس، ولا يقرّبها استعمال. فيقول: «وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل. وإذا ثبتت الرواية لم يردّها قياس عربية، ولا فشو لغة. لأن القراءة سنة متبعة، يلزم قبولها والمصير إليها». وما أبداه الداني لا يخلو من نظر أصيل. إذ القراءة إذا كانت مشهورة صحيحة السند، فهي تفيد القطع، ولا معنى لتقييد القطع بقياس أو عربية. فالعربية إنما تصحح في ضوء القرآن، ولا يصحح القرآن في ضوء العربية. والنحويون يحتجون بأبيات شعر جاهلي يرويه أعراب مجاهيل. فما بالك بما ثبت أن الرسول r قد قرأ به؟ أما موافقة رسم المصحف العثماني (ولو احتمالاً) فهذا محل إجماع تقريباً. لأن ما خالف رسم مصحف عثمان، ليس من العرضة الأخيرة.

قال أبو شامة في كتابه "المرشد الوجيز": «ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم، من أن القراءات السبع متواترة. ونقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبع، دون ما اختُلِفَ فيه. بمعنى أنه نفيت نسبته إليهم في بعض الطرق. وذلك موجود في كتب القراءات، لا سيما كتب المغاربة والمشارقة، فبينهما تباين في مواضع كثيرة. والحاصل أنّا لا نلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القراء. أي بل منها المتواتر،

وهو ما اختلفت السابق على نقله عنهم. وغير المتواتر، وهو ما اختلف فيه بالمعنى السابق. وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الأداء، وما هو بقبيله».

قال الزركشي في "البرهان" (١ | ٣١٩) عن القراءات السبعة: «أما تواترها عن النبي r، ففيه نظر. فإن إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبعة موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد، ولم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة. وهذا شيء موجود في كتبهم. وقد أشار الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتابه "المرشد الوجيز" إلى شيء من ذلك».

قال الإِمام ابن الجزري في "النشر" (١ | ١٨): «كل قراءة وافقت العربية –ولو بوجه–، ووافقت أحد المصاحف العثمانية –ولو احتمالاً–، وصح سندها: فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها... هذا هو الصحيح عند الأئمة». ثم قال –رحمه الله–: «وقولنا "صح سندها": إنما نعني به أن يروي العدل الضابط عن مثله كذا حتى تنتهي. وتكون مع ذلك مشهورة –عند أئمة هذا الشأن الضابطين له– غير معدودة عندهم من الغلط أو مما شذ بها بعضهم. وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في هذا الركن، ولم يكتف فيه بصحة السند. وزعم أن القران لا يثبت إلا بالتواتر، وأن مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن. وهذا لا يخفى ما فيه. وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف، انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم. ولقد كنت أجنح إلى هذا القول، ثم ظهر فساده». هذا ما ذكره الإِمام في نشره، وأجمله في نظمه الموسوم بـ"طيبة النشر في القراءات العشر" حيث قال:

فكل ما وافق وجه نحوى * وكان للرسم احتمالاً يحوى

وصح إسناداً هو القران * فهذه الثلاثة الأركان

وحيثما يختل ركن أثبت * شذوذه لو أنه في السبعة

وقد تحرر للسيوطي مع المقارنة فيما كتبه ابن الجزري في النشر، أن القراءات أنواع:

الأول: المتواتر، وهو ما نقله جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم إلى منتهاه، وغالب القراءات كذلك.

الثاني: المشهور، وهو ما صح سنده، ولم يبلغ درجة التواتر، ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء.

الثالث: الآحاد، وهو ما صح سنده، وخالف الرسم أو العربية، أو لم يشتهر بالاشتهار المذكور، ولا يقرأ به.

الرابع: الشاذ، وهو ما لم يصح سنده.

الخامس: الموضوع.

السادس: ما زيد في القراءات على وجه التفسير.

والصواب عندي: أن الثالث والرابع والخامس نوع واحد (شاذ). وأحياناً يكون تفسيراً، وغالباً لا يكون صحيحاً.

قال الحافظ ابن الجزري (ت٨٣٣ هـ): «ونحن ما ندعي التواتر في كل فرْدٍ مما انفرد به بعض الرواة أو اختص ببعض الطرق. لا يدّعي ذلك إلا جاهل لا يعرف ما التواتر؟ وإنما المقروء به عن القراء العشرة على قسمين: متواتر، وصحيح مستفاض متلقى بالقبول، والقطع حاصل بهما».

وقال الشوكاني في "إرشاد الفحول" (ص٦٣): «وقد ادُّعِيَ تواتر كل واحدة من القراءات السبع، وهي قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر. وادعي أيضا تواتر القراءات العشر، وهي هذه مع قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف. وليس على ذلك أثارة من علم! فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة نقلا آحادياً، كما يعرف

ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءاتهم. وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن في هذه القراءات ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد، ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر، وإنما هو قول قاله بعض أهل الأصول. وأهل الفن أخبر بفنهم».

فالذي عليه المحققون أنه لا يشترط التواتر لأنه لا دليل على اشتراطه، ولأن النبي r كان يبعث آحاد الصحابة لتعليم القرآن، وكانوا يسمعون الآية من الصحابي فيعملون بها ويقرؤون بها في صلواتهم. وكذلك لا تشترط موافقة القراءة الصحيحة الثابتة للمشهور في اللغة العربية. فقد نزل القرآن بسبعة ألسن. وليس بالضرورة أن تكون هذه الألسن السبعة كلها مشهورة عندنا. وما اشتهر عند قبيلة، قد لا يشتهر عند أخرى. والله أعلم.

تحقيق التواتر في جميع الطبقات

إن أسانيد القراءات تنقسم حالياً إلى أربعة أجزاء:

الجزء الأول: من المعاصرين إلى ابن الجزري. وهذا متواتر بلا شك. فأسانيد العالم الإسلامي إلى ابن الجزري اليوم بالآلاف. ولكن يظل لدينا إشكال، وهو أن ابن الجزري شخص واحد، وجميع أسانيد القراءات العشرة المتصلة بالسماع والعرض اليوم تلتقي عند ابن الجزري ثم يبدأ تفرعها من عنده أيضاً، فكيف تكون متواترة في طبقة ابن الجزري؟ وحل هذا الإشكال من وجهين:

١) أن تلاميذ ابن الجزري وهم كثيرون قد قرؤوا بالقراءات العشر على غير ابن الجزري، كما هو مدون في تراجمهم. ولو أن ابن الجزري شذ بشيء غير معروف عن غيره، لما قبلوه منه. فالإسناد —وإن اكتفي فيه تخفيفاً بذكر ابن الجزري لشهرته وإمامته وعلو سنده— إلا أنه كان معه معاصرون له كثر قرؤوا على شيوخه بما قرأ هو به. وهؤلاء المعاصرون لهم تلاميذ كثيرون تتفرع عنهم أسانيد عديدة تبلغ حد التواتر.

٢) أن كتب القراءات المسندة لها أسانيد عديدة مبثوثة في الأثبات الحديثية تبلغ حد التواتر من غير طريق ابن الجزري. وهذه الأسانيد –وإن كانت بالإجازة المجردة عن السماع– إلا أنها مع انضمامها إلى الإسناد المتصل بالسماع المار بابن الجزري، تزيده قوة إلى قوته.

الجزء الثاني: من ابن الجزري إلى أصحاب الكتب المسندة في القراءات العشر كلها أو ست أو سبع أو ثماني قراءات منها أو أقل أو أكثر، مثل التيسير للداني والكامل للهذلي والكفاية لسبط الخياط والروضة لابن المعدل والمصباح للشهرزوري وأمثالها. وهذا القسم متواتر أيضاً على أساس أن ابن الجزري له أكثر من ألف إسناد في القراءات. وهذه الأسانيد ترجع إلى أكثر من خمسين كتابا مسندا في القراءات العشر، كل كتاب منها قرأ ابن الجزري بما تضمنه من القراءات على العشرات من شيوخه بأسانيدهم إلى مؤلفي هذه الكتب. وتفصيل ذلك موجود في كتاب النشر في القراءات العشر.

الجزء الثالث: من مؤلفي الكتب المسندة إلى الرواة العشرين عن القراء العشرة (كل قارئ من العشرة عنه راويان) وهذا متواتر أيضاً. لأن كتب القراءات المسندة –كما ذكرنا– أكثر من خمسين كتابا، ولكل كتاب منها عدة أسانيد إلى كل راو من الرواة العشرين، تصل هذه الأسانيد إلى حد التواتر كما يستفاد من الكتب نفسها. وقد حقق اليوم الكثير من هذه الكتب التي هي أصول النشر، ووجد لها العديد من النسخ المخطوطة النفيسة. وهذه الكتب هي الأصول التي استقى ابن الجزري منها مادته في النشر.

الجزء الرابع: من الرواة العشرين إلى النبي r. وهذا الجزء: منه ما توافق فيه الرواة العشرون أو مجموعة منهم يبلغون حد التواتر، فهذا لا إشكال فيه. وأكثر القرآن –بحمد الله– لا ينفرد فيه راو، بل يوافقه غيره من الرواة العشرين عن القراء العشرة. ومنه ما انفرد فيه راو أو عدد من الرواة لا يبلغ حد التواتر، وهو محل الإشكال...

فأحياناً ينفرد راو من هؤلاء الرواة العشرين بحرف، كانفراد حفص عن عاصم بقراءة قوله تعالى {سوف يؤتيهم أجورهم} (النساء: ١٥٢) بالياء، بينما الرواة التسعة عشر الباقون

قرؤوا هذا الحرف بالنون {سوف نؤتيهم أجورهم}. أو ينفرد قارئ من العشرة بحرف، كانفراد يعقوب بضم هاء {نؤتيهم} في الآية المذكورة (النساء: ١٥٢). أو ينفرد راو أو قارئ بأصل من الأصول، كانفراد البزي عن ابن كثير بتشديد التاءات في الفعل المضارع المحذوف إحدى التاءين تخفيفاً، نحو {وقبائل لتَّعارفوا}، {فتَّفرق بكم عن سبيله}، {ولا تَّجسسوا...} وأمثال ذلك. (والكلام السابق مأخوذ من شيخنا وليد بن إدريس وفقه الله).

سبب الاقتصار على السبعة قراءات

وقال مكي بن أبي طالب: كان الناس على رأس المئتين بالبصرة (٢٠٠هـ) على قراءة أبي عمرو ويعقوب، وبالكوفة على قراءة حمزة وعاصم، وبالشام على قراءة ابن عامر، وبمكة على قراءة ابن كثير، وبالمدينة على قراءة نافع. واستمروا على ذلك. فلما كان على رأس الثلاثمئة (٣٠٠هـ)، أثبت ابن مجاهد اسم الكسائي وحذف يعقوب. قال: والسبب في الاقتصار على السبعة –مع أن في أئمة القراء من هو أجل منهم قدراً، ومثلهم أكثر من عددهم– أن الرواة عن الأئمة كانوا كثيراً جداً. فلما تقاصرت الهمم، اقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه وتنضبط القراءة به. فنظروا إلى من اشتهر بالثقة والأمانة، وطول العمر في ملازمة القراءة، والاتفاق على الأخذ عنه، فأفردوا من كل مصر إماما واحداً. ولم يتركوا مع ذلك نقل ما كان عليه الأئمة غير هؤلاء من القراءات ولا القراءة به، كقراءة يعقوب وعاصم الجحدري وأبي جعفر وشيبة وغيرهم... انظر فتح الباري (٩ | ٣١).

وهنا قد يتساءل المرء، أي القراءات أصح وأصوب؟ وهذا السؤال خطأ. ولعل الأصح قولاً: أيهما الأقوى تواتراً؟ فأقواهن تواتراً هي قراءة نافع، ثم تليها قراءة ابن عامر وقراءة ابن كثير وقراءة أبي جعفر. وهناك قراءات فيها خلاف، أعني أن بعض الناس ذمها وبخاصة قراءة حمزة وما تفرع عنها.

وأما ما زعمه البعض من أن انتشار قراءة حفص عن عاصم هذه الأيام دليل على أنها أصح، فليس في هذا القول أثارة من علم. ولو كان صادقاً، لكانت انتشرت قبل العثمانيين بعصور طويلة. لكن الحقيقة معروفة.

فقراءة حفص عن عاصم كانت قراءة نادرة لم تنتشر ولا حتى بالكوفة، وإنما أخذ أهلها قراءة عاصم عن أبي بكر. ثم لما ضنّ بها أبو بكر، اضطروا للأخذ بقراءة حمزة والكسائي رغم كراهيتهم لها، وما التفتوا لرواية حفص هذا. ثم لو نظرنا في العالم الإسلامي لوجدنا أنه خلال فترة من الزمن سادت قراءتي أبو عمرو و نافع على العالم الإسلامي. ولم يكن لقراءة حفص عن عاصم ذكر. ثم مع قدوم الاحتلال التركي تم فرض رواية حفص بالحديد والنار على العالم الإسلامي. فهل كانت تلك القراءة باطلة ثم أصبحت صحيحة؟ وهل علينا أن نقوم بعمل تصويت على أحسن قراءة والتي تفوز تكون الأصح؟!!! هذا قول فاسد.

الإمام الليث بن سعد كان من كبار فقهاء السلف، إلا أن تلاميذه لم يكتبوا تفسيره للقرآن أو الحديث ولا فقهه! أما ما كتبه هو فقد عمل حساده من القضاة والولاة على إخفائه كما أخفى كتبه بعض المتعصبين! وبعد وفاة الإمام الليث بأعوام جاء الإمام الشافعي إلى مصر يعيش فيها ويلتمس فقه الإمام الليث فلم يجد منه ما يريد! قال الشافعي: «ما فاتني أحد فأسفت عليه كالليث بن سعد». ونظر فيما بقي من آثاره فقال: «الليث أفقه من مالك، إلا أن قومه أضاعوه وتلاميذه لم يقوموا به». فاندثار فقه الليث وانتشار فقه مالك لا يعني أن مالك أفقه من الليث، بل العكس هو الصحيح.

قراءة عاصم برواية حفص ليست أفضل القراءات

قال شيخنا وليد بن إدريس –وفقه الله– ما مختصره:

عند المقارنة بين رواية حفص عن عاصم وباقي الروايات يتبين ما يلي:

أولاً:

لا نستطيع أن نجزم بأن رواية حفص لا يفوقها أو يساويها في الفصاحة رواية أخرى، وذلك لأن فصحاء العرب الأقحاح لم يذكروا مزية لرواية حفص على غيرها من جهة الفصاحة. فالإمام أحمد بن حنبل الشيباني –وكان عربيا فصيحا– قرأ بقراءة عاصم وبقراءة أبي عمرو وبقراءة نافع. ومع ذلك قال: «عليك بقراءة أبي عمروٍ لغة قريش وفصحاء العرب». فالخلاصة أنه عند بعض الأئمة أن قراءة أبي عمرو أفصح من قراءة عاصم.

ثانياً:

من جهة الإمالات، فحفص لديه إمالة واحدة وهي {مجراها}. وهناك قراءات ليس فيها إمالة البتة، كقراءة ابن كثير وقراءة أبي جعفر. وقراءات فيها إمالة كلمة واحدة، كرواية قالون ليس فيها إمالة إلا في كلمة {هار} ويجوز عنده التقليل في {التوراة} ويجوز تركه. فإذا اخترت وجه عدم تقليل التوراة، لم يكن لرواية حفص مزية من جهة تساويهما في إمالة كلمة واحدة فقط في كل القرآن. وأما الإدغامات، فمن طريق الشاطبية والدرة كل القراءات –عدا رواية السوسي عن أبي عمرو– ليس فيها إلا إدغامات صغيرة في كلمات معدودة في القرآن كله. وليس لحفص مزية. بل لو أحصيت مواضع الإدغام الصغير بدقة، قد تجد بعض القراءات أقل إدغاما من حفص.

ثالثاً:

من جهة قرب القراءة من قراءة الرسول r. فإن النبي r كان قرشياً حجازياً. وكتب اللغة واللهجات العربية تنص على أن لغة قريش والحجازيين فيها: إبدال الهمزات، وصلة ميم الجمع. وعلى هذا فقراءة أبي جعفر ونافع وابن كثير وأبي عمرو، أقرب إلى قراءة النبي r من رواية حفص عن عاصم. قصدت بإبدال الهمزات إبدال الهمزة الساكنة حرف مد من جنس حركة ما قبلها نحو "ياكل، مومن، بيس..." ولم أقصد مد البدل. وكذلك التسهيل من لغة قريش، لقولهم قريش لا تهمز، وقولهم الهمز لغة نجدية.

رابعاً:

من جهة السهولة. لا شك أن القراءات التي فيها إبدال الهمزات أسهل. بدليل أن اللهجات العامية العربية كلها تجد فيها إبدال الهمزات. فتجدهم يقولون "ياكل، ياخذ، الراس، البير..." ولا تجدهم يقولون في العامية "يأكل، يأخذ، الرأس، البئر...". إذن قراءة أبي جعفر ونافع وابن كثير وأبي عمرو، أسهل من حفص وأقرب للغة الناس اليوم. كما أنك تجدهم يقولون "العشا، صفرا، السما..." ولا تجدهم يقولون "العشاء، صفراء، السماء...". إذن قراءة حمزة ورواية هشام، أسهل من حفص وأقرب للغة الناس اليوم.

خامساً:

رواية الدوري عن أبي عمرو ظلت قراءة معظم العالم الإسلامي لمدة تسعة أو عشرة قرون، ورواية حفص ظلت الغالبة خمسة قرون، والله تعالى أعلم بما سيكون. قد تتغلب عليها رواية أخرى في قرون قادمة، فذلك من الغيب الذي يعلمه الله. ولا يستطيع أحد أن يدعي علم الغيب فيدعي أنها ستظل الرواية السائدة إلى يوم القيامة. ثم إن الانتشار والانحسار لا يعني أنها أفصح ولا أنها أفضل.

سادساً:

لم تنفرد قراءة عاصم بثناء العلماء عليها، بل لهم ثناء كثير على غيرها، وأكثر الأئمة يفضلون غيرها عليها. وذكر الشيخ عدد من النقولات. لكني أضيف إلى أنه لم يفضل أحد من السلف قراءة حفص على قراءة أبي بكر، إلا مقولة لابن معين مع تكذيبه فيها لحفص. بل نجد عامة المتقدمين يأخذون قراءة عاصم عن أبي بكر وحده دون حفص، مع أن أبا بكر كان عسراً. حتى أن خلف اضطر أن يأخذ قراءته عن الأعشى وعن يحيى بن آدم: عن أبي بكر، رغم لقاءه بأبي بكر. ولم يلق بالاً لأن يأخذ قراءة عاصم عن حفص. وما علمنا أحداً من أئمة القراء في ذلك الزمن فضل حفصاً على أبي بكر.

سابعاً:

وأما أحكام تجويد حفص فيساويها أحكام تجويد شعبة. وهنا قد يقول قائل: إن رواية شعبة أسهل من رواية حفص لأن: قواعدهما التجويدية واحدة، لكن رواية شعبة أكثر اطرادا للقواعد، والمواضع التي فيها خروج عن القواعد المطردة في رواية شعبة أقل منها في رواية حفص.

تراجم القراء أصحاب القراءات العشرة ومن روى عنهم

تراجم القراء وبحث تواتر كل قراءة وميزاتها اللغوية باختصار. والعمدة في إثبات التواتر أن ما ثبت من القراءات شهرته بين أهل بلد القارئ، مع ثنائهم على صاحب القراءة وعدم انتقادهم له، دليل على صحتها عندهم. وهذا أعظم دليل على التواتر الذي هو نقل الكل عن الكل. قال إمام المقرئين محمد بن الجزري الدمشقي في "منجد المقرئين" (ص٦٢) نقلا عن أحد مشايخه: «إن القراءات كالحديث، مخرجها كمخرجه. إذا كان مدارها على واحد، كانت أحادية. وخفي عليه (يعني الذي يظن تلك الأسانيد الأحادية تدل على عدم تواتر القراءة) أنها نسبت إلى ذلك الإمام اصطلاحاً. وإلا فكل أهل بلده كانوا يقرؤونها. أخذوها أمماً عن أمم. ولو انفرد واحد بقراءة دون أهل بلده، لم يوافقه على ذلك أحد، بل كانوا يجتنبونها، ويأمرون باجتنابها». قال ابن الجزري: «ومما يدل على هذا ما قال ابن مجاهد قال: قال لي قنبل: قال لي القواس في سنة ٢٣٧ هـ: إلقَ هذا الرجل –يعني البزي– فقل له: "هذا الحرف ليس من قراءتنا –يعني {وما هو بميت} مخففاً– وإنما يخفف من الميت من قد مات ومن لم يمت، فهو مشدد". فلقيت البزي فأخبرته فقال لي: "قد رجعت عنه"». وقال ابن الجزري في غاية النهاية (٢ | ٢٩٤) في ترجمة ابن محيصن: «وقال ابن مجاهد: كان لابن محيصن اختيار في القراءة على مذهب العربية، فخرج به عن إجماع أهل بلده (مكة)، فرغب الناس عن قراءته، وأجمعوا على قراءة ابن كثير لاتباعه».

المدينة

نافع

قالون

ورش

أبو جعفر القعقاع

عيسى بن وردان الحذاء

ابن جمّاز

مكة

ابن كثير المكي

البزي

قنبل

البصرة

أبو عمرو البصري

الدوري

السوسي

يعقوب بن إسحاق الحضرمي

الشام

ابن عامر

هشام

ابن ذكوان

الكوفة

عاصم

شعبة

حفص

حمزة

خلف

خلاد

الكسائي

أبو الحارث

نافع

هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي (٧٠–١٦٩هـ)، مولاهم المدني. كان عالماً بوجوه القراءات، متمسكا بالآثار، إماماً للناس في القراءات بالمدينة. جيداً في رواية الحديث. انتهت إليه رئاسة الإقراء بها وأجمع الناس عليه بعد التابعين، مع كثرة ما في المدينة المنورة من قراء. فهذا يدل يقيناً على تواتر قراءته، بل هي أصح القراءات وأشدها تواتراً.

نقل القراءة عنه قالون و ورش، وخلق آخرون يصعب إحصائهم. وقد أقرأ نافع الناس دهراً طويلاً نيفاً عن سبعين سنة. وانتهت إليه رياسة القراءة بالمدينة، وصار الناس إليها. وقال أبو عبيد: «وإلى نافع صارت قراءة أهل المدينة إليه، وبها تمسكوا بها إلى اليوم». وقال ابن مجاهد: «وكان الإمام الذي قام بالقراءة بعد التابعين بمدينة رسول الله r: نافع». قال: «وكان عالماً بوجوه القراءات متبعا لآثار الأئمة الماضيين ببلده». قال مالك: «نافع إمام الناس في القراءة». قال سعيد بن منصور: سمعت مالك بن أنس يقول: «قراءة أهل المدينة سنة». قيل: «قراءة نافع؟». قال: «نعم». وقال إمام مصر الليث بن سعد: أدركت

أهل المدينة و هم يقولون: «قراءة نافع سُنّة». وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي: أي القراءة أحب إليك؟ قال: «قراءة أهل المدينة». قلت: فإن لم يكن؟ قال: «قراءة عاصم». وقال مالك لما سأله عن البسملة قال: «سلوا نافعاً. فكل علم يسأل عنه أهله. ونافع إمام الناس في القراءة».

قال قالون: «كان نافع من أطهر الناس خلقاً، ومن أحسن الناس قراءة. وكان زاهدا جوادا. صلى في مسجد النبي r ستين سنة». على أن نافعاً لم يكن من العرب بل من الموالي. وقد عيب نافع بقلة معرفته بالعربية حتى قال عنه أبو عثمان المازني في كتابه في التصريف: "إن نافعا لم يدر ما العربية"، انظر صبح الأعشى للقلقشندي (١ | ٢١٦). وأدى هذا إلى خلطه بين لهجة الحجاز ولهجة نجد التي أخذها من شيخه ابن جندب الهذلي. ومعلومٌ أن أهل المدينة لا يجمعون بين همزتين، بل قد كان بعضهم كأبي جعفر يزيد بن القعقاع يسهلهما معا، وهي لغة قريش. ومع أن أهل المدينة أصلهم من اليمن، فقد كانت لهجتهم حجازية قريبة من لهجة قريش. وقد اطلع على مصحف عثمان الشخصي، فقد أخرج ابن أبي حاتم (كما في تفسير ابن كثير) قال: قرأ علي يونس بن عبد الأعلى، أخبرنا ابن وهب، أخبرنا زياد بن يونس، حدثنا نافع بن أبي نعيم قال: «أرسل إلي بعض الخلفاء مصحف عثمان ليصلحه». قال زياد: فقلت له: «إن الناس ليقولون إن مصحفه كان في حجره حين قتل، فوقع الدم على {فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم}». فقال نافع: «بصرت عيني بالدم على هذه الآية، وقد قدم».

وقال الأعشى: «كان نافع يسهّل القرآن لمن قرأ عليه، إلا أن يقول له إنسان أريد قراءتك». وهذا الأثر يوضح سبب اختلاف رواية ورش عن رواية قالون، حيث قرأ قالون باختيار نافع، بينما قرأ ورش بما يوافق بين مشايخه في مصر وبين بعض مشايخ نافع، كما سيأتي. وممن قرأ عليه أيضاً: إسحاق بن المسيبي، وإسماعيل بن جعفر. وروى إسحاق المسيبي عن نافع قال: «أدركت عدة من التابعين. فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم،

فأخذته. وما شذ فيه واحد تركته. حتى ألّفت هذه القراءة». وقال الأصمعي: قال لي نافع: «تركت من قراءة أبي جعفر سبعين حرفاً». وروى عنه موسى بن طارق أنه قال: «قرأت على سبعين من التابعين»، ولا أظنها قراءة كاملة. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٧ | ٣٣٦): «اشتهرت تلاوته على خمسة: عبد الرحمن بن هرمز الأعرج –صاحب أبي هريرة (نحوي ثبت، وقد أخذ القراءة عرضاً على أبي هريرة وابن عباس)–، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع –أحد العشرة–، وشيبة بن نصاح (ونافع أشد تأثراً به من أبي جعفر كما يذكر قالون)، ومسلم بن جندب الهذلي (نحوي، أخذ نافعُ وأهلُ المدينة الهمزَ منه)، ويزيد بن رومان. وحمل هؤلاء عن: أصحاب أُبَيِّ بن كعب، وزيد بن ثابت، كما أوضحناه في طبقات القراء. وصح أن الخمسة تلوا على مقرئ المدينة: عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة المخزومي صاحب أُبَيّ. وقيل إنهم قرؤوا على أبي هريرة أيضاً وعلى ابن عباس، وفيه احتمال (صح هذا لابن هرمز وأبي جعفر فقط، وأما شيبة وابن رومان فلم يصح كما في معرفة القراء (ص٧٦، ٧٩)، ورجح ابن الجزري عدم سماع ابن جندب من أحد من الصحابة). وقيل إن مسلم بن جندب قرأ على: حكيم بن حزام وابن عمر (ولم يصح)».

قالون

هو عيسى بن مينا المدني النحوي (١٢٠–٢٢٠هـ)، الملقب بقالون. وهو بالرومية "جيد". لقبه به نافع لجودة قراءته. قرأ على نافع سنة ١٥٠هـ، واختص به كثيراً. وكان إمام المدينة ونحويها. قال: «قرأت على نافع قراءته غير مرة، وكتبتها في كتابي». أخذ القراءة عرضا عن نافع: قراءة نافع، وقراءة أبي جعفر. وعرض أيضا على عيسى بن وردان.

قال أبو محمد البغدادي: «كان قالون أصم لا يسمع البوق. وكان إذا قرأ عليه قارئ فإنه يسمعه». وقال ابن أبي حاتم: «كان أصم، يُقرئ القراء ويَفهم خطأهم ولحنهم بالشفة. وسمعت علي بن الحسين يقول: كان عيسى بن مينا قالون أصم شديد الصمم. وكان يقرأ عليه القرآن، وكان ينظر إلى شفتي القارئ، ويرد عليه اللحن والخطأ».

ورش

هو عثمان بن سعيد المصري القيرواني الأصل (١١٠–١٩٧هـ). لقبه نافع بـ"ورش". كان مقرئاً في صعيد مصر، ثم رحل إلى المدينة ليقرأ على نافع، فقرأ عليه ٤ ختمات في شهر واحد سنة ١٥٥. فرجع إلى مصر وانتهت إليه رئاسة الإقراء بها، فلم ينازعه فيها منازع. مع براعته في العربية ومعرفته في التجويد. وكان حسن الصوت، قال يونس بن عبد الأعلى: «كان ورش جيد القراءة حسن الصوت. إذا قرأ يهمز ويمد ويشدد ويبين الإعراب. لا يمل سامعه».

له اختيار خالف به نافعاً. ذلك أنه كان قد قرأ على شيوخ له مصريين في مصر قبل أن يرحل إلى نافع (لم تذكر لنا الكتب أسمائهم). فلما رحل إلى نافع، قرأ عليه أربع ختمات بأوجه عديدة كان قد تحملها عن شيوخه المصريين. فوافق ذلك بعض الأوجه التي كان نافع تحملها عن شيوخه السبعين، فأقره على قراءته. فقالون قد طابقت قراءته اختيار شيخه نافع. أما ورش –وإن كانت قراءته عن نافع عن مشايخه المدنيين– فقد خالفت اختيار نافع. لكن كون نافع أقره على ما وافق بعض مشايخه المدنيين وصح عنده، وكان هذا قد صح كذلك عند ورش عن مشايخه المصريين، فيستحيل تواطؤ هؤلاء على الخطأ. ثم وجدنا ورشاً قد صار شيخ قراء مصر بلا منازع في زمانه، فهذا يدل على إقرارهم بإتقانه. هذا مع معرفتهم بقراءة أهل المدينة نتيجة مرورهم بها أثناء الحج، فضلاً عن معرفتهم بقراءة مشايخهم المصريين. فلا شك بعد ذلك بتواتر قراءة ورش. يقول الإمام مكي في كتابه الإبانة : «وهذا قالون ربيب نافع وأخص الناس به، وورش أشهر الناس المتحملين إليه، اختلفا في أكثر من ثلاثة آلاف حرف، من قطع وهمز، وتخفيف وإدغام وشببيهه. ولم يوافق أحد من الرواة عن نافع رواية ورش عنه، ولا نقلها أحد عن نافع غير ورش. وإنما ذلك لأن ورشاً قرأ عليه بما تعلم في بلده، فوافق ذلك رواية قرأها نافع عن بعض أئمته، فتركه على ذلك».

روى عنه الأزرق (وهي القراءة المنتشرة في المغرب اليوم) والأصبهاني. قال الأزرق: «إن ورشا لما تعمق في النحو، اتخذ لنفسه مقرأ يسمى مقرأ ورش (يعني اختياراً خاصاً به). فلما جئت لأقرأ عليه، قلت له: "يا أبا سعيد إني أحب أن تقرئني مقرأ نافع خالصاً، وتدعني مما

استحسنت لنفسك". قال فقلدته مقرأ نافع». هذا يعني أن القراءة التي أخذها الأزرق عن ورش ، هي التي عرضها ورش على نافع، فلا يعني هذا أنها اختيار نافع لنفسه. ولا يمنع هذا أن ورشاً –كما ذكر في الإبانة– قد أخذها قبل ذلك عن شيوخ آخرين. ولا نعلم إن كان طريق الأصبهاني هو اختيار ورش لنفسه (أي ما استحسنه من مجموع قراءته على مشايخه)، أو يكون قراءة أخرى أخذها عن نافع. فقد قرأ أربع ختمات على نافع. والاحتمال الثاني هو الأرجح لأن الخلاف بين الأزرق والأصبهاني هو اختلاف أداء فقط، وعامة ما انفرد به الأصبهاني قد قرأه آخرون على نافع.

أبو يعقوب الأزرق يوسف بن عمرو بن يسار المدني ثم المصري (٢٤٠هـ) لزم ورشا مدة طويلة وأتقن عنه الأداء وخلفه في الإقراء بالديار المصرية. قال الذهبي: «انفرد عن روش بتغليظ اللامات، وترقيق الراءات، وغير ذلك». قال ابن الجزري الدمشقي: «لم ينفرد بذلك، بل شاركه يونس بن عبد الأعلى». وقد انتقد عليه الذهبي ترقيق الراءات حيث تفرد بها من بين جميع القراء. كما أنه يميل كثيراً إلى المد الطويل المشبع. أما تغليظ اللامات فهي من مميزات لهجة قريش.

محمد بن عبد الرحيم الأصبهاني صاحب رواية ورش عند العراقيين (٢٩٦هـ). قال ابن الجزري في غاية النهاية: «وطريق الأصبهاني تنفرد عن الأزرق بعدم الترقيق في الراآت، والتغليظ في اللامات، والإمالة، والمد الطويل، وما انفرد به الأزرق من ذلك حتى أنه يقصر المنفصل مطلقاً». ولعل قراءته هي أجمل القراءات كافة، والله أعلم.

ابن كثير المكي

هو عبد الله بن كثير أصله فارسي (٤٥–١٢٠هـ). كان إمام الناس بمكة، لم ينازعه فيها منازع، ولذلك نقل عنه أبو عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والشافعي وسفيان بن عيينة وابن جريج وخلق كثير من الأئمة. كان ثقةً في الحديث. وكان فصيحاً بليغاً مع أنه مولى. قال جرير بن حازم: «رأيت عبد الله بن كثير، فرأيت رجلا فصيحا بالقرآن». وكان ابن

كثير أعلم بالعربية من مجاهد، كما قيل. قال الأصمعي: قلت لأبي عمرو بن العلاء: «قرأت على ابن كثير؟». قال: «نعم. ختمت على ابن كثير، بعدما ختمت على مجاهد».

وقد كان ابن كثير إمام الناس في القراءة بمكة، فلم ينازعه فيها منازع. وهذا من أعظم الدلائل على تواترها. فمكة المكرمة يقصدها علماءُ المسلمين كلهم للحج والعمرة، فلو أخطأ ابن كثير في حرف واحد، لأنكروا ذلك ولاشتهر. فلما علمنا أنه لم يحدث هذا البتة، وأنهم قد أجمعوا على إمامته وصحة قراءته، مع قرب العهد للصحابة آنذاك، علمنا يقيناً بتواتر تلك القراءة. فإنهم لم يختاروا قراءة ابن محيصن المكي، مع أنه شيخ ابن كثير، لأنه ينفرد عن أهل بلده بأشياء. واختاروا قراءة ابن كثير لأنه يقرأ بالقراءة المعروفة عن أهل مكة في زمنه.

نشأ ابن كثير بمكة. ولقي من الصحابة عبد الله بن الزبير وأبا أيوب الأنصاري وأنس بن مالك. و ذكر أبو عمرو الداني المقرئ أنه أخذ القراءة عن عبد الله بن السائب المخزومي صاحب النبي r (الذي قيل أن عثمان أرسله بالمصحف المكي). وضعف الحافظ أبو العلاء الهمذاني هذا القول، وقال: «إنه ليس بمشهور عندنا». قال ابن الجزري: «وليس ذلك ببعيد، فإنه قد أدرك غير واحد من الصحابة وروى عنهم». وقد روى ابن مجاهد من طريق الشافعي النص على قراءته عليه. و المعروف أن ابن كثير أخذ القراءة عن مجاهد. وكذلك قرأ على درباس مولى ابن عباس. وقرأ درباس ومجاهد على ابن عباس. وقرأ ابن عباس على أُبَيّ وزيد بن ثابت. وقد قرأ مجاهد على ابن السائب كذلك. قال ابن مجاهد: «ولم يزل عبد الله هو الإمام المجمع عليه في القراءة بمكة حتى مات سنة عشرين ومئة».

وقد قرأ الإمام الشافعي على عبد الله بن قسطنطين وعلى شبل وكلاهما من تلاميذ ابن كثير. وقرأ البزي على عكرمة بن سليمان، وقرأ عكرمة على شبل والقسط، وهما على ابن كثير. وقرأ قنبل على القواس، عن أبي الأخريط، عن شبل والقسط وهما على ابن كثير.

وقرأ أيضا قنبل على البزي.

البزي

أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله بن القاسم بن نافع بن أبي بزة (١٧٠–٢٥٠هـ). مقرئ مكة ومؤذن المسجد الحرام. انتهيت إليه مشيخة الإقراء بمكة. وهو ثبت في القراءة، لكنه ضعيف في الحديث.

والبزي أكبر رواة ابن كثير. وقد روى قراءة ابن كثير عن عكرمة بن سليمان عن عبد الله القسط، وعن شبل بن عباد عن ابن كثير. ولم ينفرد بقراءة ابن كثير بل روى معه جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب في قراءة ابن كثير. لكن البزي كان أشهرهم، ولذلك اشتهر بالرواية عن ابن كثير.

ومن مناكيره في الحديث: حديث التكبير مرفوعا من آخر الضحى. وقد أخرجه الحاكم أبو عبد الله من حديثه في المستدرك (٣ | ٣٤٤): من طريق البزي قال: سمعت عكرمة بن سليمان (بن كثير بن عامر) يقول: قرأت على إسماعيل بن عبد الله بن قسطنطين (مقرئ)، فلما بلغت {والضحى} قال: كبر كبر عند خاتمة كل سورة حتى تختم. وأخبره عبد الله بن كثير أنه قرأ على مجاهد فأمره بذلك. وأخبره مجاهد أن ابن عباس أمره بذلك. وأخبره ابن عباس أن أبي بن كعب أمره بذلك. وأخبره أبي أن النبي r أمره بذلك. وهذا حديث باطل، قال عنه الإمام أبو حاتم الرازي في العلل (٢ | ٧٦): «هذا حديث منكر». وقد عده الذهبي في ميزان الاعتدال (١ | ٢٨٩) من مناكير البزي، وأقره ابن حجر في لسان الميزان (١ | ٢٨٤).

قنبل

هو محمد بن عبد الرحمن بن خالد الملقب بقنبل (١٩٥–٢٩١هـ). وكان إماما في القراءة متقنا ضابطا. انتهت إليه مشيخة الإقراء بالحجاز، ورحل الناس إليه من الأقطار. وكان من أجل رواة ابن كثير وأوثقهم وأعدلهم. وقُدِّمَ البزي عليه، لأنه أعلا سنداً منه، إذ هو مذكور فيمن تلقى عنهم قنبل.

وأخذ القراءة عرضاً عن أحمد بن محمد بن عون النبال، وهو الذي خلفه في القيام بها بمكة. وروى القراءة عن البزي. وقرأ على أبي الحسن أحمد القواس على أبي الأخريط وهب بن واضح على إسماعيل بن شبل ومعروف بن مشكان على ابن كثير. قال أبو عبد الله القصاع: وكان على الشرطة بمكة لأنه كان لا يليها إلا رجل من أهل الفضل والخير والصلاح ليكون لما يأتيه من الحدود والأحكام على صواب. فولوها لقنبل لعلمه وفضله عندهم. وقال الذهبي: إن ذلك كان في وسط عمره فحمدت مسيرته.

أبو عمرو البصري

أبو عمرو زبان بن العلاء بن عمار التميمي المازني البصري (٦٨–١٥٤هـ)، أحد القراء السبعة، وهو عربي النسب. وكان إمام النحو في عصره. ولد أبو عمرو بمكة ونشأ بالبصرة ومات بالكوفة. وتوجه مع أبيه لما هرب من الحجاج، فقرأ بمكة والمدينة. وقرأ أيضا بالكوفة والبصرة على جماعة كثيرة. فليس في القراء السبعة أكثر شيوخاً منه. قال الذهبي: «عرض بمكة على مجاهد وسعيد بن جبير وعطاء وعكرمة بن خالد وابن كثير. وقيل إنه قرأ على أبي العالية الرياحي، ولم يصح مع أنه أدركه... وقيل إنه عرض بالمدينة على أبي جعفر ويزيد بن رومان وشيبة. وعرض بالبصرة على يحيى بن يعمر ونصر بن عاصم والحسن (البصري) وغيرهم».

قال الأصمعي (نحوي مشهور): قال لي أبو عمرو: «لو تهيأ لي أن أفرغ ما في صدري في صدرك لفعلت. لقد حفظت في علم القرآن أشياء لو كُتِبَت، ما قدر الأعمش (على سعة حفظه) على حملها. ولولا أن ليس لي أن أقرأ إلا بما قُرِأَ، لقرأت كذا وكذا وكذا»، وذكر حروفاً. وقال أبو عبيدة: «كانت دفاتر أبي عمرو ملء بيت إلى السقف. ثم تنسك فأحرقها، وتفرد للعبادة. وجعل على نفسه أن يختم في كل ثلاث ليال». وكان أعلم الناس بالقرآن والعربية، مع الصدق والثقة والزهد والأمانة والدين. واعتبر نحوي البصرة وقارئها. وقد وروى عنه الحروف سيبويه، نحوي البصرة المشهور. إضافة لخلق لا يحصون. وقال

الأصمعي: «لم أر بعد أبي عمرو أعلم منه». وعن سفيان بن عيينة (وهو قرين مالك) قال: رأيت رسول الله r في المنام، فقلت: «يا رسول الله. قد اختلفت عليّ القراءات، فبقراءة من تأمرني أن أقرأ؟». فقال: «اقرأ بقراءة أبي عمرو بن العلاء». وقال الإمام أحمد بن حنبل: «قراءة أبي عمرو أحب القراءات إلي. قرأ على ابن كثير ومجاهد وسعيد بن جبير، على ابن عباس، على أُبَيّ، على رسول الله r». وقال: «عليك بقراءة أبي عمروٍ، لغة قريش وفصحاء العرب». وعدها مكي بن أبي طالب من أفصح القراءات.

قال ابن مجاهد: حدثني محمد بن عيسى ابن حيان: حدثنا نصر بن علي قال: قال لي أبي: قال شعبة (إمام الحديث البصري المشهور): «انظر ما يقرأ أبو عمرو مما يختار لنفسه، فإنه سيصير للناس إسناداً». قال نصر: قلت لأبي: كيف تقرأ؟ قال: «على قراءة أبي عمرو». وقلت للأصمعي: كيف تقرأ؟ قال: «على قراءة أبي عمرو». قال ابن الجزري: «وقد صح ما قاله شعبة رحمه الله. فالقراءة عليها الناس اليوم بالشام والحجاز واليمن ومصر هي قراءة أبي عمرو. فلا تجد أحدا يلقن القرآن إلا على حرفه خاصة، في الفرش. وقد يخطئون في الأصول. ولقد كانت الشام تقرأ بحرف ابن عامر إلى حدود الخمسمئة، فتركوا ذلك. لأن شخصا قدم من أهل العراق، وكان يلقن الناس بالجامع الأموي على قراءة أبي عمرو، فاجتمع عليه خلق واشتهرت هذه القراءة عنه، وأقام سنين. كذا بلغني، وإلا فما أعلم السبب في إعراض أهل الشام عن قراءة ابن عامر وأخذهم بقراءة أبي عمرو. وأنا أعد ذلك من كرامات شعبة».

الدوري

حفص بن عمر الدوري (١٥٠–٢٤٦هـ): هو أبو عمر حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صهبان، عربي النسب. ويقال صهيب الدوري نسبة إلى دور: موضع ببغداد بالعراق. إمام القراءة في عصره. كان جيداً في رواية الحديث.

قال أبو بكر الخطيب: «قرأ القرآن على جماعة من الأكابر، فمنهم: إسماعيل بن جعفر المدني، و شجاع بن أبي نصر الخرساني، و سليم بن عيسى، و علي بن حمزة الكسائي. و

مال إلى الكسائي من بينهم، و كان يقرأ بقراءته و اشتهر بها». و قال ابن سعد: «كان عالما بالقرآن و تفسيره».

رحل الدوري في طلب القراءات، وقرأ بسائر الحروف السبعة. وتعلم الشواذ، وسمع من ذلك شيئا كثيراً. قرأ على إسماعيل بن جعفر عن نافع. وقرأ أيضاً عليه وعلى أخيه: يعقوب بن جعفر عن ابن حجاز عن أبي جعفر، وسليم عن حمزة، ومحمد بن سعدان عن حمزة، وعلي الكسائي لنفسه ولأبي بكر عن عاصم، وحمزة بن القاسم عن أصحابه، ويحيى بن المبارك اليزيدي، وشجاع بن أبي نصر البلخي. وقول الهزلي أنه: "قرأ على أبي بكر نفسه" وَهْمٌ. بل على الكسائي عنه، وقرأ عليه.

السوسي

هو أبو شعيب صالح بن زياد السوسي الرقي (ت٢٦١). ثقة في الحديث، أخذ القراءة عرضاً وسماعاً عن أبي محمد اليزيدي، وهو من أجل أصحابه.

ابن عامر

هو عبد الله بن عامر بن يزيد (٢١–١١٨هـ): عربي صحيح النسب على الراجح، من حِمْيَرَ من قحطان اليمن. كان ثقة في الحديث. وهو إمام أهل الشام في القراءة. أمّ المسلمين بالجامع الأموي سنين كثيرة في أيام عمر بن عبد العزيز وقبله وبعده. فكان يأتم به وهو أمير المؤمنين. وجمع له بين الإمامة والقضاء ومشيخة الإقراء بدمشق. ودمشق دار الخلافة ومحط رحال العلماء والتابعين. فأجمع الناس على قراءته وعلى تلقيها بالقبول، وهم الصدر الأول الذين هم أفاضل المسلمين.

الأشهر أنه ولد عام ٢١هـ، أي توفي عن عمر ٩٧ سنة. وقيل أنه ولد عام ٨هـ، أي توفي عن عمر ١١٠ سنين، وهو بعيد. وقد ثبت سماعه من جماعة من الصحابة منهم: معاوية بن أبي سفيان (ت٦٠هـ) والنعمان بن بشير الخزرجي (ت٦٥هـ) وواثلة بن الأسقع الليثي (ت٨٥) وفضالة بن عبيد الأوسي (٥٣هـ)، رضي الله عنهم أجمعين. قيل أنه سمع قراءة

عثمان في الصلاة، وليس هذا ثابتاً إذ توفي عثمان بن عفان سنة ٣٥، وعمر ابن عامر ١٤ سنة. وقد انتقل إلى دمشق وعمره ٩ سنين. فيبعد سماعه منه مع تباعد البلدان. لكن أخذ القراءة عن المغيرة بن أبي شهاب، الذي أرسله عثمان مع المصحف الشامي، ليعلم أهل الشام القرآن. وواضح أن عثمان لن يرسل المغيرة حتى يكون قد عرف قراءته وارتضاها. وأما أخذ ابن عامر عن أبي الدرداء الخزرجي (٣٢هـ)، فمحتمل جداً لكن في صباه، لأن أبا الدرداء توفي –على الأرجح– وعمر ابن عامر ١١ سنة. وأبو الدرداء كان قاضي الشام ومقرئها وفقيهها. وكان الناس يحرصون على تعلم قراءته. ومن عادة الناس أن يقرؤوا القرآن في سن مبكرة. فيرجح أن يكون قد سمع ابن عامر من أبي الدرداء، وأما أن يكون قد قرأ عليه القرآن كله بغير واسطة، فبعيد. لكن قراءة أبي الدرداء لم تكن لتخفى عليه لشهرتها بين أهل الشام. وقد روى مسلم بن مشكم قال: قال لي أبو الدرداء: «اعدد من يقرأ عندي القرآن»، فعددتهم ألفاً وستمئة ونيفاً. وكان لكل عشرة منهم مقرئ، وكان أبو الدرداء يكون عليهم قائماً. قلت: فهذا يدل على تواتر قراءة أبي الدرداء زمن ابن عامر.

قال الذهبي في معرفة القراء الكبار (ص٨٥): «وروى محمد بن شعيب بن شابور (ثقة مقرئ) عن يحيى بن الحارث (ثقة مقرئ) عن عبد الله بن عامر: أنه قرأ على أبي الدرداء. (قال الذهبي): هذا خبر غريب، وعليه أعتمد الداني وغيره في أن ابن عامر قرأ على أبي الدرداء. والذي عند هشام وابن ذكوان والكبار أن ابن عامر إنما قرأ على المغيرة المخزومي عن عثمان، وهذا هو الحق». قلت: ليس في الخبرين أدنى تعارض. وأي شيء يمنع أن يكون ابن عامر قد قرأ على أبي الدرداء، وقرأ كذلك على المغيرة عن عثمان؟ وقد ذكر الذهبي (ص٤١): قال سويد بن عبد العزيز (ثقة من أئمة أهل الشام، ومن تلامذة ابن عامر): «كان أبو الدرداء إذا صلى الغداة في جامع دمشق اجتمع الناس للقراءة عليه. فكان يجعلهم عشرة عشرة، وعلى كل عشرة عريفاً. ويقف هو في المحراب يرمقهم ببصره. فإذا غلط أحدهم، رجع إلى عريفه. فإذا غلط عريفهم، رجع إلى أبي الدرداء يسأله عن

ذلك. وكان ابن عامر عريفاً على عشرة –كذا قال سويد–. فلما مات أبو الدرداء، خلفه ابن عامر». قلت: لم يخلف في نفس سنة وفاة أبي الدرداء، وإنما بعد بضع سنين.

وقد سمع قراءة معاوية لبعض القرآن بلا ريب. لأن معاوية كان الخليفة يصلي في الناس في المسجد، ويسمعون منه. لكنه لم يتصدى لتدريس القرآن، فلم يقرأ عليه ابن عامر. وأما أنه قرأ على واثلة بن الأسقع وعلى فضالة بن عبيد فهو قول قوي. إذ أنه قد حدث عن واثلة، ونص الذهبي على أنه قد قرأ على فضالة. لكن عامة قراءته هي عن المغيرة عن عثمان.

وقد ذكر ابن جرير الطبري مطعناً باطلاً في قراءة ابن عامر، لولا شهرته ما ذكرناه. قال ابن جرير: «وقد زعم بعضهم أن عبد الله بن عامر أخذ قراءته عن المغيرة بن أبي شِهاب المخزومي وعليه قرأ الْقُرْآن، وأن المغيرة قرأ على عثمان t. وهذا غير معروف عن عثمان! وذلك أنا لا نعلم أن أحداً ادعى أنَّ عثمان أقرأه الْقُرْآن!! بل لا نَحْفَظ عنه من أحرف الْقُرْآن إلا أحرفا يسيرة. ولو كان سبيله في الانتصاب لأخذ القرآن على من قرأ عليه السبيل التي وصفها الراوي عن المغيرة بن أبي شهاب ما ذكرنا، كان لا شك قد شارك المغيرة في القراءة عليه والحكاية عنه غيره من المسلمين، إما من أدانيه وأهل الخصوص به، وإما من الأباعد والأقاصي. فقد كان له من أقاربه وأدانيه من هو أمس رحماً، وأوجب حقا من المغيرة، كأولاده وبني أعمامه ومواليه وعشيرته من لا يحصي عدده كثرة. وفي عدم مدعي ذلك عن عثمان الدليل الواضح على بطول قول من أضاف قراءة عبد الله بن عامر إلى المغيرة بن أبي شهاب، ثم إلى أن أخذها المغيرة بن أبي شهاب عن عثمان قراءة عليه.

وبعدُ، فإنَّ الَّذِي حكى ذلك وقاله رجل مجهول من أهل الشام لا يعرف بالنقل في أهل النقل، ولا بالْقُرْآن في أهل الْقُرْآن، يقال عراك بن خالد المري، ذكر ذلك عنه هشام بن عمار. وعراك لا يعرفه أهل الآثار (!!) ولا نعلم أحدا روى عنه غير هشام بن عمار. وقد حدثني بقراءة عبد الله بن عامر كلها العباس بن الوليد البيروتي، وقال حدثني عبد الحميد بن بكار عن أيوب بن تميم عن يحي بن الحارث عن عبد الله بن عامر اليحصبي أن هذه

حروف أهل الشام التي يقرؤونها. فنسب عبد الله بن عامر قراءته إلى أنها حروف أهل الشام في هذه الرواية التي رواها لي العباس بن الوليد، ولم يضفها إلى أحد منهم بعينه. ولعله أراد بقوله: إنها حروف أهل الشام أنه قد أخذ ذلك عن جماعة من قرائها، فقد كان أدرك منهم من الصحابة وقدماء السلف خلقا كثيرا. ولو كانت قراءته أخذها كما ذكر عراك بن خالد عن يحي بن الحارث عنه عن المغيرة بن أبي شهاب عن عثمان بن عفان t، لم يكن ليترك بيان ذلك إن شاء الله تعالى مع جلالة قدر عثمان، ومكانه عند أهل الشام، ليُعَرِّفهم بذلك فضل حروفه على غيرها من حروف القراء».

فالذي استنكره الطبري من السند –وهو عراك بن خالد– قد عرفه غيره ووثَّقه في النقل. ومن عرف حجة على من لم يعرف. والطبري ليس من علماء الحديث، ولم يزد إلا أن أعلن جهله بعراك. فعراك مقرئ مشهور له رواية في الحديث، وقد ذكره المحدثون في تراجمهم. وقد ذكر المزي من روى عنهم الحديث، وهم: إبراهيم بن أبي عبلة، وإبراهيم بن وثيمة النصري، وأبوه خالد بن يزيد المري، وأبو أمية عبد الرحمن بن السندي مولى عمر بن عبد العزيز، وعبد الملك بن أبان، وعثمان بن عطاء الخرساني، ويحيى بن الحارث الذِّماري، وقرأ عليه القرآن. ثمَّ ذكر من رووا عنه الحديث، وهم: أبو الوليد أحمد بن عبد الرحمن بن بكار الدمشقي، وأبو الفضل الربيع بن ثعلب المقرئ، وقرأ عليه القرآن، وعبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان المقرئ، ومحمد بن ذكوان الدمشقي، ومحمد بن وهب بن عطية السلمي، ومروان بن محمد الطاطري، وموسى بن عامر المريّ، وهشام بن عمار، وقرأ عليه القرآن. وأما عمن روى عنه القرآن، فأكثر من أن يستقصى. ونقل المِزِّيُّ في تهذيب الكمال عن المقرئ أبي علي أحمد بن محمد بن أحمد الأصبهاني، قال: «عراك بن خالد من المشهورين عند أهل الشام بالقراءة والأخذ عن يحيى بن الحارث، وعن أبيه خالد، وعن غيره، بالضبط عنهم». فضلاً عن الأقوال الأخرى فيه. ومن كان هذا حاله في الآثار والقرآن، فقد ارتفعت عنه الجهالة التي حكم بها الطبري. فما كان بالنسبة له مجهولاً لا يُعرف، كان بالنسبة لغيره معروفًا موثَّقًا في نقل القراءة.

وأما قوله بأنه لا يعرف أن عثمان علم الناس القرآن، فهذا مبلغ علمه. والأمر بخلاف ظنه. فمن روى حديث "خيركم من تعلم القرآن وعلمه" لم يشغله شيء عن تعليم الناس للقرآن. حتى في أيام خلافته، فإنه بقي مواظباً على إقراء الناس للقرآن. وقد أن انتهى من جمع القرآن وتدوينه في المصاحف التي أرسلها للأمصار، فإنه أرسل مع كل مصحف مقرئ متقن يعلم الناس قراءة هذا المصحف. فأمر زيد بن ثابت أن يقرئ بالمدني، وبعث عبد الله بن السائب مع المكي، والمغيرة بن شهاب مع الشامي، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي، وعامر بن عبد القيس مع البصري. ومن البديهي أن يكون قد قرء القرآن لكل مقرئ من هؤلاء، وسمع قراءتهم، وأجازهم.

وأما أن العباس البيروتي لم يذكر عمّن أخذ ابن عامر القراءة، فغيره قد ذكر ذلك مفصلاً، واشتهر ذلك شهرة متواترة عند أهل الشام. وقد ذكر مقرئ الشام الثقة هشام بن عمار (وهو من رواة قراءة ابن عامر) أن الوليد بن مسلم (ثقة فقيه) حدثه عن يحيى بن الحارث (وهو من أكبر تلامذة ابن عامر) عن ابن عامر نفسه، أنه قرأ على عثمان t. لكن هشام ذكر أن خبر عراك أصح، والظاهر أن الوليد قد اختصر الواسطة. لكنه ذكرها في خبر آخر، ولله الحمد. إذ قال علي بن موسى حدثنا إسحاق بن أبي إسرائيل (ثقة) حدثنا الوليد بن مسلم (ثقة) عن يحيى بن الحارث (ثقة) أنه: قرأ على ابن عامر، وأنه قرأ على المغيرة بن أبي شهاب، وأن المغيرة قرأ على عثمان. قال الذهبي: «قد ذكرنا رواية هشام عن الوليد. وفيها إسقاط المغيرة، وأن هشاما ضعَّف ذلك ووهّاه». فلم يتفرد عراك بذكر المغيرة كما وهم ابن جرير.

ثم العجب من ابن جرير، إن لم يكن ابن عامر قد أخذ قراءته من المغيرة، فممّن إذاً؟ وكان ابن عامر مقرئ الشام وإمام مسجدها. والشام يومئذ فيها من الصحابة الخلق الكثير، ويأتيها –وهي عاصمة الخلافة– الناس من كل صوب. وما فيهم أحد طعن بقراءة ابن عامر. أفما يكفي هذا لصحتها وتواترها عند ابن جرير؟!

وأما أسانيد القراءة فمعلومة عند أهل المعرفة. قال الحافظ أبو عمرو عن ابن عامر: «أخذ القراءة عرضا عن أبي الدرداء، وعن المغيرة بن أبي شهاب صاحب عثمان بن عفان. وقيل عرض على عثمان نفسه». قال ابن الجزري في الغاية: «وقد ورد في إسناده تسعة أقوال. أصحها: أنه قرأ على المغيرة. الثاني: أنه قرأ على أبي الدرداء، وهو غير بعيد فقد أثبته الحافظ أبو عمرو الداني. الثالث: أنه قرأ على فضالة بن عبيد، وهو جيد. الرابع: أنه سمع قراءة عثمان، وهو محتمل. الخامس: أنه قرأ عليه بعض القرآن، ويمكن (وقد أنكره الذهبي). السادس: أنه قرأ على واثلة بن الأسقع، ولا يمتنع. السابع: أنه قرأ على عثمان جميع القرآن، وهو بعيد ولا يثبت. الثامن: أنه قرأ على معاوية، ولا يصح. التاسع: أنه قرأ على معاذ وهو (واه). وأما قول من قال أنه "لا يدري على من قرأ" فإن ذلك قول ساقط، أقل من أنه ينتدب للرد عليه. وقد استبعد أبو عبد الله الحافظ قراءته على أبي الدرداء، ولا أعلم لاستبعاده وجهاً، ولا سيما وقد قطع به غير واحد من الأئمة واعتمده دون غيره الحافظ أبو عمرو الداني وناهيك به. وأما طعن ابن جرير فيه، فهو مما عد من سقطات ابن جرير. حتى قال السخاوي: قال لي شيخنا أبو القاسم الشاطبي: إياك وطعن الطبري على ابن عامر. وأما قول أبي طاهر بن أبي هاشم في ذلك، فلا يلتفت إليه. وما نقل عن ابن مجاهد في ذلك، فغير صحيح. بل قول ابن مجاهد (يعني عن ابن عامر): "وعلى قراءته أهل الشام والجزيرة"، أعظم دليل على قوتها. وكيف يسوغ أن يتصور قراءة لا أصل لها، ويجمع الناس وأهل العلم من الصدر الأول وإلى آخر وقت على قبولها وتلاوتها والصلاة بها وتلقينها، مع شدة مؤاخذتهم في السير؟! ولا زال أهل الشام قاطبة على قراءة ابن عامر: تلاوةً وصلاةً وتلقيناً إلى قريب الخمسمئة».

وقال أبو علي الأهوازي: «كان عبد الله بن عامر إماما عالما، ثقة فيما أتاه، حافظا لما رواه، متقناً لما وعاه، عارفاً فهماً قيماً فيما جاء به، صادقاً فيما نقله من أفاضل المسلمين وخيار التابعين وأجلة الراوين. لا يتهم في دينه، ولا يشك في يقينه، ولا يرتاب في أمانته، ولا يطعن عليه في روايته. صحيح نقله، فصيح قوله، عالياً في قدره، مصيباً في أمره، مشهوراً في علمه، مرجوعاً إلى فهمه. لم يتعدّ فيما ذهب إليه الأثر، ولم يقل قولاً يخالف فيه

الخبر». قال يحيى بن الحارث: «وكان رئيس الجامع (الأموي في دمشق) لا يرى فيه بدعة إلا غيرها».

روى القراءة عنه عرضاً: يحيى بن الحارث الذماري (وهو الذي خلفه في القيام بها)، وأخوه عبد الرحمن بن عامر، وإسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر (وهو من أقرانه)، وربيعة بن يزيد، وجعفر بن ربيعة، وسعيد بن عبد العزيز، وخلاد بن يزيد بن صبيح المري، وغيرهم. ورواته هشام وابن ذكوان.

هشام

هو هشام بن عمار بن نصير بن ميسرة أبو الوليد الدمشقي (١٥٣–٢٤٥هـ)، عربي النسب. ثقة في الحديث، لكنه تلقن عند الكبر، فضعفوا حديثه المتأخر. وهذا لا يضره في القراءة. كان إمام أهل دمشق وخطيبهم ومقرئهم ومحدثهم ومفتيهم، مع الثقة والضبط والعدالة. وكان فصيحا علامة واسع الرواية.

قرأ على عراك بن خالد المري وأيوب بن تميم على يحيى الزماري على عبد الله بن عامر. وأخذ القراءة عرضاً أيضاً عن سويد بن عبد العزيز والوليد بن مسلم وصدقة بن خالد ومدرك بن أبي سعد وعمر بن عبد الواحد. وروى الحروف عن عتبة بن حماد وعن أبي دحية معلى بن دحية عن نافع.

وقال أبو علي أحمد بن محمد الأصبهاني المقري: «لما توفي أيوب بن تميم، رجعت الإمامة في القراءة إلى رجلين: ابن ذكوان وهشام». قال: «وكان هشام مشهورا بالنقل والقصاصة والعلم والرواية والدراية. رزق كبر السن وصحة العقل والرأي، فارتحل الناس إليه في القراءات والحديث».

ابن ذكوان

هو عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان القرشي الفهري الدمشقي (١٧٣-٢٤٢هـ)، عربي النسب من قريش. كان جيداً في الحديث. انتهت إليه مشيخة الإقراء، وصار إمام جامع دمشق، وشهد له الناس بالإتقان. قال أبو زرعة الدمشقي: سمعت الوليد بن عتبة يقول: «ما بالعراق أقرأ من عبد الله بن أحمد بن ذكوان». قال أبو زرعة: و أنا أقول من عندي: «لم يكن بالعراق و لا بالحجاز و لا بالشام و لا بمصر و لا بخراسان في زمان عبد الله بن ذكوان أقرأ عندي منه».

أخذ القراءة عرضا عن أيوب بن تميم، وهو الذي خلفه في القيام بالقراءة بدمشق. قال أبو عمرو الحافظ: «وقرأ على الكسائي حين قدم الشام. وروى الحروف سماعاً عن إسحاق بن المسيبي عن نافع». وأنكر الحافظ الذهبي قراءة ابن ذكوان على الكسائي، وعدها من غرائب "النقاش" (صاحب التفسير الذي نقل عنه أبو عمرو). والأمر كما قال الذهبي.

قال هارون بن موسى الأخفش: حدثنا عبد الله بن ذكوان قال: «قرأت على أيوب بن تميم، وقال لي إنه: قرأ على يحيى الذماري، وقرأ يحيى على ابن عامر، وقرأ ابن عامر على رجل». قال هارون: لم يسمه لنا ابن ذكوان، وسماه لنا هشام بن عمار، فقال: «إن الذي لم يسمه لكم ابن ذكوان هو: المغيرة بن أبي شهاب المخزومي، وقد قرأ المغيرة على عثمان t».

عاصم

هو عاصم بن بهدلة أبي النَّجُود أبو بكر الأسدي مولاهم الكوفي الحناط (ت١٢٨)، شيخ الإقراء بالكوفة، وأحد القراء السبعة. ويقال أبو النجود اسم أبيه وبهدلة اسم أمه، وقيل اسم أبيه. جيد في الحديث وله أوهام. وهو الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة، بعد أبي عبد الرحمن السلمي (الذي قيل أن عثمان أرسله بالمصحف الكوفي). جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد. وكان أحسن الناس صوتا بالقرآن.

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عنه، فقال: «كان رجلا صالحاً قارئاً للقرآن. و أهل الكوفة يختارون قراءته، و أنا أختار قراءته (يعني من بين الكوفيين). و كان خيرا ثقة. و الأعمش أحفظ منه، و كان شعبة يختار الأعمش عليه، في تثبيت الحديث». أقول: كان عاصم أقوى من الأعمش في القراءات، وكان الأعمش أحفظ للحديث من عاصم. واختار أبو حنيفة قراءة عاصم (بغير واسطة)، أما أحمد بن حنبل فقد مزج بين قراءة أبي بكر عن عاصم، وبين قراءة إسماعيل بن جعفر عن نافع، وبين قراءة أبي عمرو البصري.

روى حفص عن عاصم عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: «لم أخالف علياً في شيء من قراءته. وكنت أجمع حروف علي، فألقى بها زيداً في المواسم بالمدينة، فما اختلفا إلا في التابوت: كان زيد يقرأ بالهاء وعلي بالتاء». وخلاف زيد بن ثابت الخزرجي مع بقية كتبة القرآن في هذه الكلمة مشهور. وقد جاء عن السلمي بأسانيد –أكثرها ضعيف– أنه أخذ قرأ على غير علي أيضاً (مثل عثمان وزيد ومثل أبيه)، وهو محتمل جداً. لكنه ينص (إن صدق حفص) على أنه لم يخالف علياً في قراءته. وروى أبان بن يزيد العطار (ثبت) عن عاصم بن بهدلة عن أبي عبد الرحمن قال: «أخذت القراءة عن علي». وقد بلغ إتقانه مبلغاً دعا الحسن والحسين إلى القراءة عليه. مما يدل على إجادته لقراءة أبيهما، رضي الله عنهم.

و قال أبو يوسف يعقوب بن خليفة الأعشى، عن أبي بكر بن عياش: «قرأت على عاصم. و قال عاصم: "قرأت على أبي عبد الرحمن السلمي، و قرأ أبو عبد الرحمن على علي بن أبي طالب". قال عاصم: "وكنت أرجع من عند عبد الرحمن، فأعرض على زر بن حبيش. وكان زر قد قرأ على عبد الله بن مسعود"». قال أبو بكر: «قلت لعاصم: لقد استوثقت، أخذت القراءة من وجهين. قال: "أجل"». اهـ. وروى يحيى بن آدم عن أبي بكر مثل ذلك، إلا أن في أوله قول عاصم: «ما أقرأني أحد حرفاً إلا أبو عبد الرحمن». وقال حفص، عن عاصم: «قرأ أبو عبد الرحمن السلمي على عثمان بن عفان، و علي بن أبي طالب، و زيد بن ثابت».

وهذا يدل على أن قراءته هي توليف بين قراءة عبد الله بن مسعود الهذلي t، وبين قراءة علي بن أبي طالب القرشي t. وظاهر ما سبق أن الغالب على قراءة عاصم هي قراءة علي بن أبي طالب r، لأنه قرأ على أبي عبد الرحمن، بينما عرض عرضاً على زر بن حبيش. لكن المتأمل لمعالم هذه القراءة، يجد قوة تأثير ابن مسعود عليها (إن لم تكن الغالبة). فإن الهمز –مثلاً– هو لغة هذيل، وليس لغة قريش. وهو شيء مشهور في كتب الأدب. حتى أنه سُئِل رجل قرشي: "هل تهمزون الفارة؟" فلم يفهم السؤال فقال: إنما تهمزها القطة :) وكذلك أهل المدينة قد تبعوا قريشاً على ذلك. قال الحلواني عن قالون: «كان أهل المدينة لا يهمزون. حتى همز ابن جندب (شيخ نافع، وهو هذلي)، فهمزوا: مستهزئون واستهزئ»، كما في كتاب السبعة في القراءات (ص٦٠).

وكان أبو عبد الرحمن السلمي تابعي ثقة يقرئ القرآن بالكوفة أربعين سنة من خلافة عثمان إلى إمرة الحجاج. وزر بن حبيش ثقة مخضرم من أعرب الناس، وكان عالما بالقرآن، قارئا فاضلا. وهو من أثبت الناس في عبد الله بن مسعود.

وزعم حفص أن عاصماً قال له: «ما كان من القراءة التي أقرأتك بها، فهي القراءة التي قرأت بها على أبي عبد الرحمن السلمي عن علي. وما كان من القراءة التي أقرأتها أبا بكر بن عياش، فهي القراءة التي كنت أعرضها على زر بن حبيش عن ابن مسعود». وواضح أن هذا باطل لا يصح. فما بال حفص يقرأ بالهمز إن كان قد أخذ قراءته عن علي؟ ومقولة أبي بكر بن عياش السابقة (أن قراءته هي توليف بينهما) أصح من مقولته، وأبو بكر أصدق منه. ولعله جاء بهذا الزعم حتى يروج لقراءته في الكوفة، التي كان غالب أهلها من شيعة علي t.

قال أبو بكر بن عياش: لا أحصي ما سمعت أبا إسحاق السبيعي يقول: «ما رأيت أحداً أقرأ للقرآن من عاصم بن أبي النجود». وقال يحيى بن آدم: حدثنا حسن بن صالح قال: «ما رأيت أحدا قط كان أفصح من عاصم. إذا تكلم كاد يدخله خيلاء». وروى القراءة

عنه خلق لا يحصون. وروى عنه حروفاً من القرآن: أبو عمرو ابن العلاء والخليل بن أحمد وحمزة الزيات.

شعبة

أبو بكر (شعبة) بن عياش بن سالم الأسدي النهشلي الكوفي (٩٥–١٩٣هـ): جيد في الحديث، إذا حدّث من كتابه فهو ثقة، وإن حدث من حفظه فهو كثير الخطأ. قال عنه يعقوب بن شيبة: «معروف بالصلاح البارع. و كان له فقه كثير، و علم بأخبار الناس». اختلف الناس على اسمه خلافاً كبيراً، والصواب أن اسمه "أبو بكر"، لكن اشتهر بين المقرئين باسم "شعبة".

عرض القرآن على عاصم ثلاث مرات، وما تعلم غير قراءته. قال يحيى بن آدم قال: لي أبو بكر: «تعلمت من عاصم القرآن كما يتعلم الصبي من المعلم. فلقي مني شدة. فما أُحسِنُ غير قراءته. وهذا الذي أخبرتك به من القرآن، إنما تعلمته من عاصم تعلماً». وروى يحيى بن آدم عن أبي بكر قال: «تعلمت من عاصم خمساً خمساً، ولم أتعلم من غيره، ولا قرأت على غيره. واختلفت إليه نحواً من ثلاث سنين في الحر والشتاء والأمطار». وأما الرواية التي فيها أنه قرأ على عطاء بن سائب وأسلم المنقري، فقد قال عنها الحافظ الذهبي في "معرفة القراء الكبار" (ص١٣٨): «هذه رواية واهية»، لأن في إسنادها رجل مجهول وهي بخلاف ما نص عليه أبو بكر بنفسه.

قال ابن مجاهد في كتاب السبعة (ص٧١): «أضبط من أخذ عن عاصم: أبو بكر بن عياش –فيما يقال– لأنه تعلمها منه تعلماً خمساً خمساً. وكان أهل الكوفة لا يأتمّون في قراءة عاصم بأَحَدٍ ممن يثبتونه في القراءة عليه إلا بأبي بكر بن عياش». أقول: وائتمام أهل الكوفة بعاصم ثم بأبي بكر من بعده، لأقوى دليل على تواتر تلك القراءة عن علي وابن مسعود. مع كثرة من في الكوفة من المقرئين عن سائر الأمصار. ولو خالف في حرف من حروف المصحف، لأنكروا عليه ذلك ولعرفناه. فكان توثيقهم لعاصم ثم لأبي بكر، لأعظم

دليل على قبولهم لهذه القراءة وارتضائهم لها. وأهل الكوفة لا يعدلون بابن مسعود وبعلي أحدا.

حفص

هو حفص بن سليمان بن المغيرة أبو عمر البزّاز (٩٠–١٨٠هـ). وهو حفص بن أبي داود القارئ نزيل بغداد: ضعيف متروك، متهم بالكذب ووضع الحديث، وقد حدَّثَ عن جمعٍ أحاديثاً بواطل. أخذ القراءة عرضاً وتلقيناً عن عاصم، وكان ربيبه ابن زوجته. وقد زعم حفصاً أنه لم يخالف عاصماً في شيء من قراءته، إلا في حرف في سورة الروم {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن ضعْفٍ...} (٥٤) قرأه بالضم وقرأه عاصم (وحمزة) بالفتح. والفتح لغة تميم، والضم لغة قريش.

على أن أبا بكر أنكر ذلك. قال البخاري: حدثنا الحسن قال: حدثنا شبابة قال: قلت لأبي بكر بن عياش: «أبو عمر. رأيتَه عند عاصم؟». قال: «قد سألني عن هذا غير واحد. ولم يقرأ على عاصم أحدٌ إلا وأنا أعرفه. ولم أر هذا عند عاصم». وقال أبو طاهر بن أبي هاشم كما في معرفة القراء (١ | ٢٠٨): حدثنا محمد بن يونس، حدثنا أحمد بن صدقة، حدثنا أحمد بن جبير (ثقة كوفي من كبار القراء) بأنطاكية قال: سمعت أبا بكر بن عياش، وكنت أقول له: «فلان يقرأ عندنا كذا وكذا». فيقول: «كذب. كان عاصم يقرأ كذا وكذا».

وقال أبو قُدامة السّرخسيّ، وعُثمان بن سَعيد الدّارمي عن يحيى بن مَعِين: «ليسَ بثقة». قلت: هذا جرح لعدالته واتهام له بالكذب.

وقال عليّ بنُ المَديني: «متروك، ضعيفُ الحديث، وتركتُه على عَمْد. روى عن عاصم عامة القراءات مسندة». قلت: وهذا طعن له في روايته عن عاصم.

وقال إبراهيم بن يَعْقوب الجُوزْجانِي: «قد فُرِغَ منه من دَهْرٍ».

وقال أحمد بن حنبل: «متروك الحديث».

وقال البُخاري: «تركوه». وقال كذلك: «سكتوا عنه». قلت: وهذه والتي قبلها إحدى أردئ أنواع الجرح عند البخاري. وقد ذكره أيضاً في كتابه "الضعفاء" وهو كتاب مخصصٌ للمتروكين والهلكى، ولا يذكر البخاري فيه من كان ضعفه خفيفاً.

وقال مُسلم: «مَتْروك».

وقال النّسائِي: «ليسَ بثقة ولا يكتب حديثه». قلت: وهذا اتهام بالكذب. وقال النسائي في مَوْضع آخر: «متروك».

وقال صالح بن محمّد البَغدادي: «لا يكتب حديثُه، وأحاديثه كلّها مناكير».

وقال زكريا بن يَحْيَى السّاجي: «يحدّث عن سِماك، وعَلقمة بن مَرْثَد، وقَيْس بن مُسْلم، وعاصِم أحاديث بواطيل». فهو حتى عن شيخه عاصم ليس بثقة، فكيف عن غيره؟!

وقال أبو زُرْعة: «ضعيفُ الحديث».

و قال ابن حبان: «كان يقلب الأسانيد، و يرفع المراسيل. وكان يأخذ كتب الناس، فينسخها ويرويها من غير سماع».

و قال الدارقطني: «ضعيف».

و قال الساجي: «حفص ممن ذهب حديثه. عنده مناكير».

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتِم: سألتُ أبي عنه، فقال: «لا يُكْتَب حديثُه، هو ضَعيف الحديث، لا يَصدُق (وهذا اتهام بالكذب)، متروكُ الحديث». قلت: ما حاله في الحروف؟ قال: «أبو بَكْر بن عَيّاش أثبت مِنْه».

وقال عبد الرحمن بن يوسُف: «كذّاب متروك يَضَع الحديث». قلت: فهو يكذب ويتعمّد وضع الحديث.

وقال الحاكم أبو أحمد: «ذاهبُ الحديث».

وقال يَحْيَى بن سَعيد، عن شُعْبة: «أخذ مني حفص بن سليمان كتاباً، فلم يرده. وكان يأخذ كتب النّاس فينسخها». وهذا يسميه الحفاظ بسرقة الحديث.

وقال صالح بن محمد: «لا يُكتَب حديثه... أحاديثه كلها مناكير».

وقال أبو أحمد بن عَدِي، عن السّاجيّ، عن أحمد بن محمد بن قاسم البَغداديّ (أبو العباس بن محرز)، عن يَحْيَى بن مَعين: «كان حَفْص بن سُلَيمان، وأبو بَكْر بن عَيّاش مِن أعلم النّاس بقراءة عاصِم، وكان حَفْص أقْرأ مِن أبي بَكْر، وكان كذّاباً، وكان أبو بكر صَدُوقاً». أي فحتى لو كان حفص أقرأ، فإنه يكذب بخلاف أبي بكر (شعبة) الذي كان صادقاً.

وقد قام بعض المتأخرين من المقرئين بتحريف مقولة ابن معين إلى: «الرواية الصحيحة التي رويت عن قراءة عاصم رواية أبي عمر حفص بن سليمان». ثم تحرفت المقولة أكثر إلى: «وكان الأولون يعدونه في الحفظ فوق أبي بكر بن عياش». سبحانك ربي هذا بهتان عظيم. نعم، يرى ابن معين أن حفصاً –وإن كان كذاباً في الحديث– فإنه أتقن من أبي بكر لقراءة عاصم. وقد خالفه في ذلك أبو حاتم الرازي، إذ يرى أبا بكر أتقن من حفص. ويظهر أن كلاهما متقن للقراءة، والله أعلم.

قال ابن عدي بعد أن سرد عدداً من مناكيره: «و لِحَفْص غيرُ ما ذكرتُ مِن الحَديثِ (المُنكر)، وعامّة حديثه عمّن روى عنهم غير محفوظة».

و قال صالح بن محمد البغدادي: «لا يكتب حديثه، و أحاديثه كلها مناكير».

وحكى ابن الجوزي في "الموضوعات" عن عبد الرحمن بن مهدي قال: «و الله ما تحل الرواية عنه». أقول: الرواية عن الصادق حلال وإن كان ضعيفاً. لكن إن كان كذاباً فالرواية عنه حرام.

فالنقاد هنا يرمونه: بـ"وَضعِ الحديث" و "الكذب" و "سرقة الكتب". فضعفه لا يتوقف على قلة عنايته واهتمامه بالحديث، وإنما يُرمى في أمانته ودينه. ولا شك أن الضبط في الحديث شيء، وفي القراءة شيء آخر. لكن الإشكال: أن ضعفه لا يتوقف على ضبطه وعنايته بالحديث. ولو كان الأمر كذلك فقط، لما كان هناك أي إشكال. فالأمر يختلف: بين ضعف في ضبط الحديث والعناية به، وبين ضعف في الدين والأمانة. لكن الطعن في دينه، وصدقه، وأمانته، ورميه بالكذب، والوضع. ورجل هكذا، كيف يؤمن على كتاب الله؟!

قال الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء (١١ | ٨٢): «ونحن لا ندعي العصمة في أئمة الجرح والتعديل. لكنهم أكثر الناس صواباً وأندرهم خطأً وأشدهم إنصافاً وأبعدهم عن التحامل. وإذا اتفقوا على تعديلٍ أو جرحٍ، فتمسك به واعضض عليه بناجذيك، ولا تتجاوزه فتندم. ومن شذ منهم فلا عِبْرة به. فخَلِّ عنك العَناء، وأعط القوس باريها. فو الله لولا الحفاظ الأكابر لخطبت الزنادقة على المنابر. ولئن خطب خاطبٌ من أهل البدع، فإنما هو بسيف الإسلام وبلسان الشريعة وبجاه السنة وبإظهار متابعة ما جاء به الرسول r. فنعوذ بالله من الخذلان».

يعني باختصار عاصم مطعون في عدالته، ومتهم بتعمّد الكذب، وله حروفٌ يتفرد بها لم يتابعه عليها أحد. فكيف نزعم أن قراءته متواترة؟ كيف يصح هذا التواتر ونحن لا نجد هذه الأحرف من طريق غيره؟! وقد ذكر ابن الجزري في ترجمة حفص في "غاية النهاية" (١ | ٢٥٤): قال ابن مجاهد عن حفص: «بينه وبين أبي بكر من الخلاف في الحروف: خمسمئة وعشرين حرفاً (٥٢٠) في المشهور عنهما». أقول: وهذه مخالفة كبيرة، خاصة

أنها غير متواترة عن عاصم، وأنها تأتي من شخص متهم. وكثير منها لم يتابع عليها من إحدى القراءات العشرة بل ولا حتى الشاذة. فمن أين جاء حفص بها؟

ومن الثابت أن طريق أبي بكر (شعبة) هو المقدم عند المتقدمين. وهذه الفائدة نصٌّ لابن مجاهد في كتاب السبعة (ص٧١)، قال فيه: «وإلى قراءة عاصم صار بعض أهل الكوفة، وليست بالغالبة عليهم. لأن أضبط من أخذ عن عاصم: أبو بكر بن عياش –فيما يقال– لأنه تعلمها منه تعلماً خمساً خمساً. وكان أهل الكوفة لا يأتّمون في قراءة عاصم بأَحَدٍ ممن يثبتونه في القراءة عليه إلا بأبي بكر بن عياش. وكان أبو بكر لا يكاد يُمَكِّن من نفسه من أرادها منه، فقلَّتْ بالكوفة من أجل ذلك، وعَزَّ من يحسنها، وصار الغالب على أهل الكوفة إلى اليوم قراءة حمزة بن حبيب الزيات».

وإذا تأملت هذا النصَّ ظهر لك أن قراءة حفص عن عاصم في وقت الطبري (ت ٣١٠) –الذي كان في طبقة شيوخ ابن مجاهد (ت ٣٢٤)– لم يكن لها قبول كغيرها. فلو كانت قراءة حفص عن عاصم متواترة، وغاب طريق حفص عن الإمام الطبري، فهل من المعقول أن تخفى عليه من طرق أخرى على فرض أنها متواترة؟ أقول: هذا بعيدٌ جداً خاصة أن الطبري كوفي الأصول يعتمد على علمائهم. وحفص كوفي سكن في بغداد وأقرأ فيها. فالطبري هو عالمٌ بالتأكيد بقراءات أهل الكوفة، وهو كثير الذكر لرواية أبي بكر بن عياش عن عاصم، بل تجده يجزم بأنها قراءة عاصم، بينما لا يذكر البتة قراءة حفص. وهذا يدل على أنها غير معتبرة عنده. ولو كان قد تركها لمجرد كون حفص كذاباً، فلماذا لم يسندها عن غيره على فرض أنها متواترة؟ هذا يدل بالتأكيد إلى أن حفصاً قد شذ بروايته وتفرد بها. وهي لم تكن متواترة عند ابن جرير ولا صحيحة.

وقد يقول القائل: هل من الممكن أن يكون الطبري لا يعرف حفصاً؟ أقول هذا بعيد جداً، فعاصم وابن عياش من أشهر الرواة عن عاصم. ولا ريب أن عالماً بالقراءات كالطبري يعرف كليهما فضلاً عن باقي الرواة عن عاصم. كيف لا وقد ألّفَ كتباً جامعاً في القراءات

يدل على معرفة واسعة عنده. وتلميذه ابن مجاهد هو الذي وضع كتاب السبعة. وهو كان في بغداد، حاضرة العلم حينذاك. أما لماذا لم يذكر شيئاً عن قراءة عاصم، فلأنه رفضها ولم يعتبرها أصلاً. فليس من المستغرب أنه لم يشر إليها في تفسيره.

والسؤال هنا طالما أن قراءة حفص عن عاصم ليست متواترة عند ابن جرير، فكيف صارت متواترة عند من أتوا بعده؟! لأنه حينئذٍ قد فُقِدَ التواتر في إحدى الطبقات. فهل يستطيع أحد من المتأخرين إثبات تواترها عن عاصم؟ قطعاً لا. ثم إن حفصاً ضعيف جداً عند علماء الحديث بل متروك ومجروح في عدالته ومتهم بالكذب. ولم يكن المقدّم عند أهل الكوفة كما يظهر من كلام ابن مجاهد، بل كانوا يقدمون قراءة أبي بكر عن عاصم عليه. وهذا لا يجوز إهماله.

وأنا لم أقل ولا أقول أن قراءة حفص موضوعة، لأنه مع حدة كلام النقاد عنه، لم يرمه أحد بالكذب في حروف القرآن، بل كلامهم على الحديث النبوي فقط. فلو أنه خالف عاصماً في حرف واحد، لما تهاونوا في ذكر ذلك وتكذيبه. وقراءة عاصم لا تخفى عليهم، فهي المفضلة عند أهل الكوفة، وقد روى عن عاصم الجمع الغفير من كبار المقرئين. ثم هذا حمزة –مع إقرارهم بصلاحه وصدقه وإتقانه– فإن أئمة السلف لم يتوانوا في انتقاد قراءته أشد الانتقاد وإبطال الصلاة خلف من يقرأ بها، مع علمهم بأن أحرفها صحيحة، لكن أحكام التجويد التي فيها (من نحو المبالغة في المد ونحو ذلك) لم يقرأ بها أحد قبل حمزة. ولو كانت قراءة حفص كذلك، لما توانوا عن الطعن بها. فلما لم يحدث ذلك، عرفنا أن قراءة حفص صحيحة. والله أعلم بالصواب.

بعض مفردات حفص:

هذه بعض انفرادات حفص مما لا يتعلق بالأداء، مع ذكر من وافقه من القراءات الشاذة. والمراد هو المثال لا الحصر فانفراداته كثيرة جداً يصعب حصرها:

١ . هُزُوا، وجميع ما ورد مثله | بالواو بدلا من الهمزة، وضم الزاي. وافقه الشنبوذي عن الأعمش.

٢ . يُرجعون (آل عمرن: ٨٣) | بياء الغيبة مضمومة.

٣ . يجمعون (آل عمران: ١٥٧) | بياء الغيبة، والباقون بالتاء.

٤ . سوف يؤتيهم (النساء: ١٥٢) | بالياء، والباقون بالنون.

٥ . استَحَقَّ (المائدة: ١٠٧) | بفتح التاء والحاء، والباقون بضم التاء وكسر الحاء. وافقه الحسن.

٦ . تَلْقَفُ (الأعراف: ١١٧، طه: ٦٩، الشعراء: ٤٥) | بسكون اللام مع تخفيف القاف.

٧ . معذرةً (الأعراف: ١٦٤) | بنصب التاء، والباقون بالرفع. وافقه اليزيدي.

٨ . مُوهِنُ كيد (الأنفال: ١٨) | بسكون الواو مع تخفيف الهاء، وحذف التنوين وجرّ الكيد. وافقه الحسن.

٩ . معيَ عدوًّا (التوبة: ٨٣) | فتح الياء، وأسكنها الباقون.

١٠ . متاعَ (يونس: ٢٣) | بنصب العين، ورفعها الباقون. وافقه الحسن.

١١ . ويوم يحشرهم (يونس: ٤٥) | بياء الغيبة، والباقون بالنون. وافقه ابن محيصن والمطوعي.

١٢ . من كلٍ زوجين (هود: ٤٠) | بتنوين (كلٍ) والباقون بترك التنوين. وافقه الحسن والمطوعي عن الأعمش.

١٣ . يا بني (يوسف: ٦) | بفتح الياء.

١٤ ـ دأَبًا (يوسف: ٤٧) | بفتح همزة (دأَبا) والباقون بالسكون.

١٥ ـ نوحي إليهم (يوسف: ١٠٩) وفي النحل والأنبياء | بالنون مع كسر الحاء، والباقون بالياء مع كسر الحاء.

١٦ ـ لِيَ عليكم (إبراهيم: ٢٢) | فتح الياء من (لِيَ)، والباقون بسكونها.

١٧ ـ ورجِلِك (الإسراء: ٦٤) بكسر الجيم، والباقون بسكون الجيم.

١٨ ـ لمَهلِكهم (الكهف: ٥٩) | بفتح الميم وكسر اللام، وشعبة بفتح الميم واللام، والباقون بضم الميم وفتح اللام.

١٩ ـ تُسَاقِط (مريم: ٢٥) | بضم التاء وتخفيف السين وكسر القاف. وافقه الحسن.

٢٠ ـ إن هذان (طه: ٦٣) | بسكون النون في إن. وهذان بالألف مع تخفيف النون. وافقه ابن محيصن.

٢١ ـ قال رب احكم (الأنبياء: ١١٢) إثبات الألف في قال، والباقون بحذف الألف على سبيل الأمر (قُل).

٢٢ ـ سواءً (الحج: ٢٥) بنصب الهمزة، والباقون برفعها.

٢٣ ـ والخامسةَ أن غضب (النور: ٩) | بنصب التاء من (الخامسةَ)، والباقون بالرفع.

٢٤ ـ تستطيعون (الفرقان: ١٩) بتاء الخطاب، والباقون بياء الغيبة. وافقه الشنبوذي.

بيان أن الطبري لا يعتبر قراءة حفص خلافاً ولا يذكرها أصلاً:

المثال الأول: قوله تعالى: {وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً} (الكهف:٥٩). حيث أن الطبري في تفسيره (١٥|٣٠٦ ط: دار هجر): ذكر قراءتين فقط: الأولى قراءة الجمهور، والثانية قراءة عاصم، وهي من طريق شعبة بن عياش. ولم

يذكر القراءة الثالثة، وهي قراءة حفص عن عاصم {لِمَهْلِكِهِم} بفتح الميم وكسر اللام. ولو كانت عنده معتبرة لما تركها، وقد ذكر قراءة عاصم بنصِّها. والمثال الثاني: قوله تعالى {وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً} (مريم:٢٥). ذكر الطبري (١٥ | ٥١٣) فذكر عدة قراءات منها قراءات شاذة، ومع ذلك لم يذكر قراءة حفص. المثال الثالث: {وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْب} (القصص: ٣٢). فقد ذكر قراءتين (١٨ | ٢٤٦) ولم يذكر قراءة حفص. المثال الرابع: قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا} (الأحزاب: ١٣). فذكر (١٩ | ٤٣) قراءة نسبها إلى أبي عبد الرحمن السلمي، ولم يذكر أنه قد قرأ بها عاصم من طريق حفص. ومن ثَمَّ، فإنه لا يصحُّ في مثل هذا المقام أن يقال: إن الطبري ردَّ قراءة حفص عن عاصم، لأنه لا يعلمها، والله أعلم. المثال الخامس: قوله تعالى: {أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأظُنُّهُ كَاذِباً} (غافر: ٣٧). فذكر (٢٠ | ٣٢٦) قراءة الجمهور وقراءة أخرى نسبها إلى حميد الأعرج، ولم يستجزها لأنها خلاف إجماع القراء، وهي قراءة حفص عن عاصم، ولكنه لم يذكرها عنه، لأنه لا اعتبار عنده برواية حفص. والعجيب أن المحققين لكسلهم أو لقلة بضاعتهم في القراءات قد طبعوا تفسير الطبري وغيره بحروف حفص، وهذا تحريف للنص الأصلي الذي هم مطالبون بتحقيقه. وكذلك في كتب أخرى.

بيان أن غير الطبري كذلك لا يعتبر قراءة حفص:

قال النحاس: «وحكى محمد بن الجهم عن الفراء قال: قرأ عاصم والأعمش {وليبدلنّهم} مشددة. وهذا غلط على عاصم. وقد ذكر بعده غلطا أشد منه، وهو أنه حكى عن سائر الناس التخفيف». وأنت إذا تأملت هذا، عرفت أن رواية حفص لم تكن مشهورة منتشرة عند النحاس، وإلا لم يعترض بهذا الاعتراض، ولاعتذر لقول الفراء بأنه أراد رواية دون رواية. بل إننا نجد القرطبي أحياناً لا يشير إلى خلاف حفص. وهذا يدل على أنها لم تكن رواية منتشرة مشهورة بين العامة في عصر القرطبي، والقرطبي في مصر سكن الإسكندرية. مع أن القرطبي في عصر قد دونت الكتب. وهو ينقل من كتب هذا الفن. ورواية حفص منتشرة بين القراءة في بلده الأصلي أو في مصر. وهو يعرف ذلك، ولكنها لم تكن منتشرة

بين العامة. نجد في ترجمة بعض العلماء المتأخرين، وقد توفي سنة ٧٥٥هـ: «وقرأ الشيخ زين الدين القرآن ببغداد على الشيخ عبد الله الواسطي... لعاصم من طريق أبي بكر». فرواية عاصم المنتشرة بالعراق إلى عصر متأخر هي رواية أبي بكر بن عياش عن عاصم، وليست رواية حفص. ولكنا نجد أن رواية حفص عن عاصم كانت منتشرة بين الحنفية في بلاد الروم، كما تجده في تفسير أبي السعود.

حمزة

هو حمزة بن حبيب بن عمارة الفارسي الأصل (٨٠–١٥٦هـ). جيد في الحديث، لا يرتاب أحد في صدقه وصلاح دينه. وأما في الحديث فلم يكن حافظاً له. و قال أبو بكر بن منجويه وابن حبان: «كان من علماء زمانه بالقراءات». وروي عن أبي حنيفة أنه قال: «غلب حمزة الناس على القرآن والفرائض».

لكن كره الناس قراءته، واعتبروها بدعة، لم يسبق إليها. قال أبو بكر بن أبي خيثمة، عن سليمان بن أبي شيخ: كان يزيد بن هارون أرسل إلى أبي الشعثاء بواسط: «لا تقرئ في مسجدنا قراءة حمزة». و قال أبو عبيد الآجري: سمعت أبا داود يقول: سمعت أحمد بن سنان يقول: «كان يزيد يكره قراءة حمزة كراهية شديدة». قلت: ويزيد بن هارون هو أحد أعلام واسط، كان محدثاً ثبتاً فقيهاً من العُبّاد.

قال: و سمعت أحمد بن سنان يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: «لو كان لي سلطان على من يقرأ قراءة حمزة، لأوجعت ظهره و بطنه». قيل له: ما تنكر يا أبا سعيد؟ قال: «يجيء أيوب بن المتوكل فتسلونه». قلت: وابن مهدي هو إمام البصرة، وكان محدثاً ثبتاً فقيهاً من أعلم الناس. وابن المتوكل هو مقرئ بصري ثقة.

و قال الساجي عن حمزة: «قد ذمه جماعة من أهل الحديث في القراءة، و أبطل بعضهم الصلاة باختياره من القراءة». و قال الأزدي: «يتكلمون في قراءته، و ينسبونه إلى حالة مذمومة فيه». وقال سلمة بن شبيب (ثقة حافظ): «كان أحمد يكره أن يصلي خلف من

يقرأ بقراءة حمزة». و قال ابن دريد: «إني لأشتهي أن يخرج من الكوفة قراءة حمزة». قال الذهبي: «يريد ما فيها من المد المفرط، و السكت، و تغيير الهمز في الوقف، و الإمالة، و غير ذلك. و قد انعقد الإجماع بآخره على تلقي قراءة حمزة بالقبول (يقصد فرش الحروف كما سيأتي). و يكفي حمزة شهادة الثوري له، فإنه قال: ما قرأ حمزة حرفاً إلا بأثر». قلت: لا يثبت الأثر عن سفيان الثوري. إذ رواه ابن مجاهد في "السبعة في القراءات": ثنا مطين ثنا عقبة بن قبيصة ، ثنا أبي. وعقبة ليس فيه توثيق، وقبيصة ضعيف عن سفيان كثير الخطأ لأنه أخذ عنه وهو صغير لم يكن يحفظ الحديث. وقال ابن أبي الدنيا: حدثنا الطيب بن إسماعيل (أبو حمدون، مقرئ صدوق فاضل، ليس فيه توثيق) عن شعيب بن حرب، سمعت حمزة يقول: «ما قرأت حرفا إلا بأثر»، وهذا -لو صح- فإنه محمول على الفرش لا على الأداء. وقد استغرب السيد أحمد صقر رحمه الله من دعوى الإجماع التي ذكرها الذهبي، ومن قول الثوري في تزكية قراءة حمزة، واستغرب سكوت الذهبي عما قاله فيه السلف كيزيد بن هارون وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل وعبد الله بن إدريس الأودي وأبو بكر بن عياش وابن دريد وحماد بن زيد والأزدي والساجي.

قال ابن داود في "كتاب الشريعة": حدثنا عبد الله بن محمد بن النعمان، حدثنا ابن أبي بزة: سمعت سفيان بن عيينة يقول: «لو صليت خلف من يقرأ بقراءة حمزة، لأعدت (صلاتي)». قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨ | ٤٧٣): «وثبت مثل هذا عن ابن مهدي، وعن حماد بن زيد نحوه». أقول: ابن مهدي وحماد بن زيد من كبار علماء البصرة، فقهاً وحديثاً. وسفيان بن عيينة إمام كوفي سكن بمكة، وجعله الإمام الشافعي قريناً للإمام مالك (والشافعي تلميذ كلاهما). و قال عنه أحمد: «ما رأيت أحداً من الفقهاء أعلم بالقرآن و السنن منه». وقال ابن وهب: «ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله من ابن عيينة». فهذه شهادة إمام كوفي من أعلم أهل زمانه بالقرآن.

والعجيب أن حمزة نفسه لم يكن يقرأ بقراءته في صلاته. حتى تعجب منه ابن قتيبة وقال: «ومن العجب أنه يُقرئ الناس بهذه المذاهب، ويَكْرَهُ الصلاة بها! ففي أي موضع تستعمل هذه القراءة إن كانت الصلاة لا تجوز بها؟!». قال ابن مجاهد: حدثنا ابن حيان (هو محمد

بن عيسى بن حيان) قال حدثنا محمد بن يزيد أبو هشام (الرفاعي المقرئ) عن سليم (بن عيسى) عن حمزة أنه كان إذا قرأ في الصلاة لم يكن يهمز. والقراءة بغير همز موافقة لقراءة علي رضي الله عنه. ومعلوم أن سليم هو الذي نقل إلينا قراءة حمزة.

وقال محمد بن عبد الله الحويطبي: سمعت أبا بكر بن عياش (هو شعبة، إمام مقرئي الكوفة بعد عاصم) يقول: «قراءة حمزة بدعة». قال الذهبي: «مرادهم بذلك ما كان من قبيل الأداء: كالسكت والاجتماع في نحو شاء وجاء، وتغيير الهمز. لا ما في قراءته من الحروف. هذا الذي يظهر لي، فإن الرجل حجة ثقة فيما ينقل». أقول: لقد صرح الذهبي بأن شرحه لمرادهم هو غلبة ظن، لكن قد جاءت بعض النصوص تؤيد ظنه.

فقد جاء في طبقات الحنابلة (١ | ٧٤): قال أبو الحارث (للإمام أحمد بن حنبل): قراءة حمزة؟ فقال (الإمام أحمد): «أنا أكرهها». قيل له: وما تكرهه منها؟ قال: «هذا الإدغام والإضجاع الشديد، مثل جاب وطاب وحاق». وجاء في طبقات الحنابلة (١ | ١٤٦): قال حرب: سألت أحمد عن قراءة حمزة، فقال: «لا تعجبني» وكرهها كراهية شديدة. وقال حبيش: سُئِل أبو عبد الله (أحمد بن حنبل) عن قراءة حمزة، فقال: «نعم. أكرهها أشد الكراهية». قيل له: ما تكره منها؟ قال: «هي قراءة مُحدَثَةٌ، ما قرأ بها أحد. إنما هي إيه».

فخلاصة ما سبق نقله، من اجتماع أئمة الإسلام العارفين بالقراءات من الكوفة والبصرة وواسط والحجاز على كراهة قراءة حمزة كراهة شديدة، وأنها بدعة مُحدثة، ما قرأ بها أحد قبل حمزة. وبعضهم منع الصلاة خلف من يقرأ بهذه القراءة. فهذا يوجب بلا شك، أن قراءة حمزة قراءة غير متواترة، لأن أسانيده غير متواترة، ولأنه تفرد بها في عصره، ولإنكار أهل بلده وأهل الأمصار عليه تلك القراءة. لكن ما طعن أحد بفرش الحروف فيها، فهذا دليل صحتها.

وقال أسود بن سالم: سألت الكسائي عن الهمز والإدغام ألكم فيه إمام؟ قال: «نعم. هذا حمزة يهمز ويكسر». فلو عرف الكسائي إماماً آخر لذكره، لكنه لم يجد إلا شيخه حمزة، مع علمه بكثرة ما تكلم الناس عليه في شذوذ قراءته.

قال الذهبي: «قرأ القرآن عرضا على الأعمش وحمران بن أعين ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ومنصور وأبي إسحاق وغيرهم. وقرأ أيضا على طلحة بن مصرف وجعفر الصادق».

وروى خلف بن هشام عن سليم قال: «قرأ حمزة على الأعمش وابن أبي ليلى. فما كان من قراءة الأعمش، فهي عن ابن مسعود t. وما كان من قراءة ابن أبي ليلى فهي عن علي t». وقال سليم عن حمزة: «قرأت القرآن أربع مرات على ابن أبي ليلى». وقال هارون بن حاتم: حدثنا الكسائي: قلت لحمزة: على من قرأت؟ قال: «على ابن أبي ليلى وحمران بن أعين». قلت: فحمران على من قرأ؟ قال: «على عبيد بن نضيلة الخزاعي. وقرأ عبيد على علقمة عن ابن مسعود. وقرأ ابن أبي ليلى على المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أُبَي».

وقال عبد الله بن موسى والحسن بن عطية وغيرهما: قرأنا على حمزة. وقرأ على حمران بن أعين، وعلى ابن أبي ليلى، والأعمش، وأبي إسحاق. فأما حمران فقرأ على يحيى بن وثاب. وأما الأعمش فقرأ على زر وزيد بن وهب والمنهال بن عمرو. وقرأ زر وزيد على عبد الله (بن مسعود). وقال الأعمش: قرأ يحيى بن وثاب على علقمة والأسود وعبيد بن نضيلة ومسروق وعبيدة (وهؤلاء على عبد الله بن مسعود). وكان الأعمش يقول: يحيى أقرأ الناس. قالوا: وقرأ الأعمش أيضاً على إبراهيم النخعي. فأما أبو إسحاق فقرأ على أصحاب علي وابن مسعود. وأما ابن أبي ليلى فقرأ على الشعبي.

وقيل بل قرأه على ابن أبي ليلى على علي. وعرض على أبي إسحاق. أقول: لم يدرك حمزةُ عبدَ الرحمن بن أبي ليلى صاحب علي، وإنما أدرك ابنه محمداً الذي لم يدرك علياً. قال محمد بن يحيى الأزدي: قلت لابن داود: قرأ حمزة على الأعمش؟ قال: من أين قرأ عليه؟ إنما سأله عن حروف. وقال أحمد بن جبير حدثنا حجاج بن محمد قلت: لحمزة قرأت على الأعمش؟ قال: لا ولكني سألته عن هذه الحروف حرفا حرفا. وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: حدثني عدة من أهل العلم عن حمزة أنه: قرأ على حمران، وكانت هذه الحروف التي

يرويها حمزة عن الأعمش إنما أخذها عن الأعمش أخذا، ولم يبلغنا أنه قرأ عليه القرآن من أوله إلى آخره. وقال يوسف بن موسى: قيل لجرير بن عبد الحميد: كيف أخذتم هذه الحروف عن الأعمش؟ قال: كان إذا جاء شهر رمضان جاء أبو حيان التيمي وحمزة الزيات مع كل واحد منهما مصحف، فيمسكان على الأعمش ويقرأ، فيستمعون قراءته، فأخذنا الحروف من قراءته.

وقيل أنه قرأ على أبي عبد الله جعفر الصادق على أبيه أبي جعفر محمد الباقر على أبيه أبي الحسين علي زين العابدين على أبيه أبي عبد الله الحسين على أبيه علي بن أبي طالب t. والظاهر أن هذا الإسناد للتبرك، وإلا فعنده قراءة علي عن أهل الكوفة. ومن تأمل أسانيده لوجدها ترجع إلى علي وابن مسعود، وربما أُبي، مع الالتزام بموافقة مصحف عثمان. وكان حمران يقرأ قراءة ابن مسعود، ولا يخالف مصحف عثمان: يعتبر حروف معاني عبد الله، ولا يخرج من موافقة مصحف عثمان. وهذا كان اختيار حمزة.

وقد عيب عليه أنه كان لا يقرأ باختياره في الصلاة بل له قراءة مختلفة. قال ابن مجاهد في "السبعة في القراءات": حدثنا ابن حيان (هو محمد بن عيسى بن حيان) قال: حدثنا محمد بن يزيد أبو هشام (الرفاعي المقرئ) عن سليم (بن عيسى) عن حمزة: أنه كان إذا قرأ في الصلاة لم يكن يهمز. والقراءة بغير همز توافق قراءة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسائر القرشيين. قال خطيب أهل السنة ابن قتيبة (٢٧٦هـ) في كتابه النفيس "تأويل مشكل القرآن" (ص٥٨-٦١) بعد أن تعرض للحن اللاحنين من القراء المتأخرين، وأن لحنهم في القراءة ليس بمستغرب لأنه قل أن يسلم أحد من اللحن والخطأ، غير أن لحنهم وخطأهم لا يكون حجة على كتاب الله:

«ثم خلف قومٌ من بعد من أهل الأمصار وأبناء العجم، ليس لهم طبع اللغة، ولا علم التكلف. فهفوا في كثيرٍ من الحروف وزلّوا، وقرءوا بالشاذ وأخلّوا. منهم رجلٌ (يعني حمزة الزيات المقرئ) ستر الله عليه عند العوام بالصلاح، وقرّبه من القلوب الدينُ. لم أر فيمن تتبعت وجوه قراءته: أكثر تخليطاً، ولا أشد اضطراباً منه. لأنه يستعمل في الحرف ما يدعه

في نظيره، ثم يؤصل أصلاً ويخالف إلى غيره لغير ما عِلَّةٍ. ويختار في كثير من الحروف، ما لا مخرج له، إلا على طلب الحيلة الضعيفة. هذا إلى نبذه في قراءته مذاهب العرب وأهل الحجاز، بإفراطه في المد والهمز والإشباع، وإفحاشه في الإضجاع والإدغام، وحمله المتعلمين على المركب الصعب، وتعسيره على الأمة ما يسره الله، وتضييقه ما فسحه.

ومن العجب أنه يُقرئ الناس بهذه المذاهب، ويَكْرَهُ الصلاة بها! ففي أي موضع تستعمل هذه القراءة إن كانت الصلاة لا تجوز بها؟! وكان ابن عيينة يرى لمن قرأ في صلاته بحرفه، أو ائتم بقراءته، أن يعيد. ووافقه على ذلك كثير من خيار المسلمين، منهم بشر بن الحارث وأحمد بن حنبل.

وقد شغف بقراءته عوام الناس وسوقهم. وليس ذلك إلا لما يرونه من مشقتها وصعوبتها، وطول اختلاف المتعلم إلى المقرئ فيها. فإذا رأوه قد اختلف في أم الكتاب عشراً، وفي مئة آية شهراً، وفي السبع الطوال حولاً، ورأوه عند قراءته مائل الشدقين، دارَّ الوريدين، راشح الجبينين، توهموا أن ذلك لفضيلة في القراءة وحذق بها.

وليس هكذا كانت قراءة رسول الله r، ولا خيار السلف ولا التابعين، ولا القراء العالمين. بل كانت قراءتهم سهلة رَسْلةً. وهكذا نختار لقراء القرآن في أورادهم ومحاريبهم. فأما الغلام الريض والمستأنف للتعلم، فنختار له أن يؤخذ بالتحقيق عليه، من غير إفحاش في مد أو همز أو إدغام، لأن في ذلك تذليلاً للسان، وإطلاقاً من الحبسة، وحلاً للعقدة». ثم أخذ في سرد أمثلة كثيرة لما وقع فيه بعض القراء من الغلط والوهم. والإمام ابن قتيبة حجة في لغة العرب.

روى القراءة عن حمزة: سليم بن عيسى وهو أضبط أصحابه وهو من نقل قراءته إلينا، وعلي بن حمزة الكسائي أجل أصحابه، وخلق كثير. وإليه صارت الإمامة في القراءة بعد عاصم والأعمش. قال ابن مجاهد في كتاب السبعة (ص٧١): «وإلى قراءة عاصم صار بعض أهل الكوفة، وليست بالغالبة عليهم. لأن أضبط من أخذ عن عاصم: أبو بكر بن عياش –فيما يقال– لأنه تعلمها منه تعلماً خمساً خمساً. وكان أهل الكوفة لا يأتّمون في

قراءة عاصم بأَحَدٍ ممن يثبتونه في القراءة عليه إلا بأبي بكر بن عياش. وكان أبو بكر لا يكاد يُمَكِّن من نفسه من أرادها منه، فقلَّتْ بالكوفة من أجل ذلك، وعَزَّ من يحسنها، وصار الغالب على أهل الكوفة إلى اليوم قراءة حمزة بن حبيب الزيات». فهذا سبب شيوع قراءة حمزة رغم شذوذها. وعلى أية حال فأهل الكوفة يحبون الشذوذ بخلاف باقي الأمصار. تجد ذلك عندهم في القراءات والاعتقاد والفقه والحديث بل حتى في اللغة العربية.

وروي عنه أنه كان يقول –لمن يفرط في المد والهمزة–: «لا تفعل. أما علمت أن ما كان فوق البياض فهو برص، وما كان فوق الجعودة فهو قطط، وما كان فوق القراءة فليس بقراءة». ولو صح هذا القول، لكان معناه أن القراءة المنقولة عنه اليوم ليست له. وهذا بعيد كما ترى لأن حمزة من أكثر من يفرط في المد والهمز. والأثر يرويه عبد الرحمن بن شكيل (بلفظ مطوَّل)، ولم أجد فيه توثيقاً. ولم يجد ابن الجزري في الدفاع عنه إلا أن ظن أن كل هؤلاء الذين انتقدوه –على كثرتهم وعلمهم– لم يسمعوا قراءته! وهذا محال لأن أكثرهم من بلده، وكان هو إمام مسجد الكوفة، وكذلك تلميذه سليم من بعده. واحتج البعض بما رواه ابن مجاهد في "السبعة في القراءات": حدثني علي بن الحسن قال قال محمد بن الهيثم (قاضي عكبرا، ثقة قرأ على خلاد): «واحتج من عاب قراءة حمزة بعبد الله بن إدريس أنه طعن فيها. وإنما كان سبب هذا أن رجلا ممن قرأ على سليم، حضر مجلس ابن إدريس، فقرأ، فسمع ابن إدريس ألفاظا فيها إفراط في المد والهمز وغير ذلك من التكلف المكروه، فكره ذلك ابن إدريس وطعن فيه. قال محمد: وهذا الطريق عندنا مكروه مذموم، وقد كان حمزة يكره هذا وينهى عنه، وكذلك من أتقن القراءة من أصحابه». قلت: عبد الله بن إدريس الأودي: إمام كوفي أدرك حمزة، وقرأ على الأعمش وعلى نافع. وتوفي سنة ١٩٢. بينما ابن الهيثم توفي سنة ٢٧٩، فلم يدرك الحادثة. وهذا الطريق المذموم هو الذي وصل إلينا اليوم. والله أعلم.

تحرير سبب كراهية السلف لقراءة حمزة:

تبيّن مما سبق اتفاق السلف على كراهية قراءة حمزة. وفي تراجم ورش أن بعض السلف كرهوها. وينبغي لطالب العلم أن يفهم معنى كراهتهم لها، فإنهم ما كرهوا القرآن ولا كرهوا ما قُرِئَ بالتواتر، ولكن كان القراء في سعة من أمرهم يختارون مما أقرئوه، فكان يجتمع لكل واحد من القراءة ما انتقاه لنفسه مما أقرأه إياه مشايخه مما هو غير خارج عن الأحرف السبعة. وقد اجتمع لورش من اختياراته كثير من المدود والإمالات والترقيقات في قراءته، فصارت من الصعوبة بمكان، فهذا كرههم لها. وقد ذكروا سبب كراهتهم لقراءة حمزة، وكله حقٌّ لا ريب فيه. يقول أبو بكر بن عياش (هو شعبة، إمام مقرئي الكوفة بعد عاصم) يقول: «قراءة حمزة بدعة». وقال حبيش: سُئِل أبو عبد الله (أحمد بن حنبل) عن قراءة حمزة، فقال: «نعم. أكرهها أشد الكراهية». قيل له: ما تكره منها؟ قال: «هي قراءة مُحدَثَةٌ، ما قرأ بها أحد. إنما هي إيه». فهذه القراءة بدعة لأنه لم يقرأ بها أحد قبل حمزة. لكن ما المقصود بالبدعة؟ قال الذهبي –وصدق الذهبي–: «مرادهم بذلك ما كان من قبيل الأداء: كالسكت والاجتماع في نحو شاء وجاء، وتغيير الهمز. لا ما في قراءته من الحروف».

فحمزة لم يقرأ شيئا من الأحرف إلا بأثر، كما يقول (إن صح إسناد ذلك). لكن الإشكال في الأداء فقط. الفرش صحيح، لكن مسألة الأداء شيء آخر لا علاقة له بالتواتر. وسأعطي مثالاً عن هذا: قرئ الصحابة بعدة قراءات وكانت بشكل عام موافقة للهجات قبائلهم، وقد تختلف الحروف في نفس القبيلة (راجع قصة عمر مع هشام بن حكيم، وكلاهما من قريش). فمثلا قراءة قريش وقراءة الأنصار لم تكن فيها همزات ساكنة. فالقرشي لا يقرئ "بئر" بل يقرئ "بير"، ويقرئ "مومن" وليس "مؤمن". والهذلي يقرئ بالهمز. وأكثر قراءة أهل الكوفة هي مزيج بين قراءة عبد الله بن مسعود الهذلي وبين قراءة علي بن أبي طالب القرشي. وكان الأئمة في ذلك الزمان يختارون من قراءة مشايخهم ما شاءوا. فمثلاً، عاصم (وأكثر مقرئي الكوفة) أخذ قراءة علي وقراءة ابن مسعود ومزج بينهما. وكل من روى عنه رواها كذلك، لكن يتغير الاختيار في كل مرة. فعاصم مرة يقرأ القرآن بشكل أقرب لقراءة علي، ومرة يقرأه بشكل أقرب لقراءة ابن مسعود. وقد يختار مثلا أن يقرأ

بحروف ابن مسعود لكن بدون همز (مثل قراءة علي) وغيرها. فعدد الاختيارات لا نهاية له. فالأعشى يقرئ على أبي بكر (شعبة) قراءة عاصم بغير همز، أي موافقة بالأداء لقراءة علي. وغيره يقرئها على أبي بكر (وعلى حفص كذلك) بالهمز، أي موافقة لقراءة ابن مسعود. أما حمزة فيقرئ في صلاته بغير همز (وليس في هذا إشكال)، لكن في خارجها يقرئ دوماً بالهمز إلا عندما يقِف فيَقرئ بدونه!

طبعاً القراءة بغير همز متواترة والقراءة بهمز متواترة كذلك، لكن طريقة حمزة في المزج بينهما مستهجنة غير جميلة، ولم يكن أحد من العرب يقرئ كذلك. لذلك يقول ابن قتيبة: "هذا إلى نبذه في قراءته مذاهب العرب وأهل الحجاز، بإفراطه في المد والهمز والإشباع، وإفحاشه في الإضجاع والإدغام، وحمله المتعلمين على المركب الصعب، وتعسيره على الأمة ما يسره الله، وتضييقه ما فسحه... وليس هكذا كانت قراءة رسول الله r، ولا خيار السلف ولا التابعين، ولا القراء العالمين. بل كانت قراءتهم سهلة رَسْلةً". وهذا مثال فقط، لتبيين وجه الانتقاد على حمزة. ولذلك الذهبي الذي دافع عن قراءة حمزة واعتبرها متواترة، هو نفسه انتقدها ونص على أنها أبعد القراءات عن الخشوع. وقال الذهبي في "زغل العلم": «فأبعد شيء عن الخشوع وأقدم شيء على التلاوة بما يخرج عن القصد. وشعارهم في: تكثير وجوه حمزة، وتغليظ تلك اللامات، وترقيق الرآت. اقرأ يا رجل، واعفنا من التغليظ والترقيق وفرط الإمالة والمدود ووقوف حمزة. فإلى كم هذا؟!».

والذين يحبون قراءة حمزة إنما يحبونها لحبهم لتلك الغرائب. أي تعجبهم القراءة البعيدة عن باقي القراءات، كما ذكر لي غير واحد منهم. وعلى ذلك تدل عبارة ابن قتيبة: "وقد شغف بقراءته عوام الناس وسوقهم. وليس ذلك إلا لما يرونه من مشقتها وصعوبتها، وطول اختلاف المتعلم إلى المقرئ فيها. فإذا رأوه قد اختلف في أم الكتاب عشراً، وفي مئة آية شهراً، وفي السبع الطوال حولاً، ورأوه عند قراءته مائل الشدقين، دارَّ الوريدين، راشح الجبينين، توهموا أن ذلك لفضيلة في القراءة وحذق بها".

خلف

خلف بن هشام بن ثعلب (١٥٠–٢٢٩هـ): ثقة في رواية الحديث، وهو عربي النسب. قال أبو عمرو الداني: «قرأ القرآن عن سليم (عن حمزة). و أخذ حرف نافع عن إسحاق المسيبي، و حرف عاصم عن يحيى بن آدم. و هو إمامٌ في القراءات، و له اختيارٌ حُمِلَ عنه. متقدمٌ في رواية الحديث، صاحب سنة ثقة مأمون».

حفظ القرآن وهو ابن عشر سنين، وابتدأ في الطلب وهو ابن ثلاث عشرة. أخذ القرآن عرضاً عن سليم بن عيسى وعبد الرحمن بن أبي حماد عن حمزة. وكتب قراءة عاصم عن يحيى بن آدم. وقرأ على أبي يوسف يعقوب بن خليفة الأعشى (وهو أجل من روى عن أبي بكر شعبة) لعاصم. وقرأ على يحيى بن آدم عن أبي بكر عن عاصم، أيضاً. وأخذ حرف نافع عن إسحاق المسيبي وإسماعيل بن جعفر. وسمع من الكسائي الحروف، ولم يقرأ عليه القرآن.

وإضافة لروايته لقراءة حمزة، فقد كانت له قراءة خاصة من اختياره تعتبر القراءة العاشرة. وقراءة خلف أكثرها مأخوذ عن حمزة. وما قيل عن عدم تواتر قراءة حمزة، هو دليل على عدم تواتر قراءة خلف كذلك. قال ابن أشتة: «كان خلف يأخذ بمذهب حمزة، إلا أنه خالفه في مئة وعشرين حرفاً في اختياره». وقد تتبع ابن الجزري اختياره، فلم يره يخرج عن قراءة الكوفيين، بل ولا عن قراءة حمزة والكسائي وشعبة، إلا في حرف واحد وهو قوله تعالى {وحرام على قرية} بالأنبياء، فقرأها خلَف كحفص.

أشهر من روى عنه إسحاق بن إبراهيم المروزي البغدادي (ت٢٨٧هـ) وإدريس بن عبد الكريم الحداد البغدادي (١٨٩–٢٩٢هـ).

خلاد

هو خلاد بن خالد الكوفي (١٣٠–٢٢٠هـ). جيد في رواية الحديث، إمام في القراء. أخذ القراءة عرضا عن سليم، وهو من أضبط أصحابه وأجلهم. وروى القراءة عن حسين بن

علي الجعفي عن أبي بكر نفسه عن عاصم، وعن أبي جعفر محمد بن الحسن الرواسي. وروى القراءة عنه عرضاً: القاسم بن يزيد الوزان وهو أنبل أصحابه، ومحمد بن شاذان الجوهري وهو من أضبطهم، ومحمد بن الهيثم قاضي عكبرا وهو من أجل أصحابه، وروى عنه خلق آخرون.

الكسائي

علي بن حمزة بن عبد الله الكسائي (١١٩-١٨٩هـ). كان الكسائي من كبار النحويين، حتى قال الشافعي: «من أراد أن يتبحر في النحو فهو عيالٌ على الكسائي». وهو مؤسس مدرسة النحو الكوفية، مع أنه مولى. ورحل إلى البصرة فأخذ اللغة عن الخليل. وقد أنكر أبو عمرو بن العلاء قراءة {لا يعذب} بالفتح في سورة الفجر. وهي متواترة عن الكسائي ويعقوب. وعلّل ذلك بأنه يتهم الواحد الشاذ إذا كان على خلاف ما جاءت به العامة. انظر جمال القراء (١ | ٢٣٤). وهذا يشبه أن يكون خلافاً بين نحويي البصرة والكوفة، وبعض الحروف قد يختلف بين قراءة دون أخرى لاختلاف لهجات العرب، ولذلك نزل القرآن على سبعة أحرف.

ألف الإمام الكسائي في شتى العلوم فألف كتاب معاني القرآن وكتاب القراءات وكتاب العدد وكتاب النوادر الكبير وكتاب النوادر الأوسط وكتاب النوادر الأصغر وكتابا في النحو وكتاب العدد واختلافهم فيه وكتاب الهجاء وكتاب مقطوع القرآن وموصوله وكتاب المصادر الحروف وكتاب الهاءات وكتاب أشعاره.

أخذ القراءة عرضا عن حمزة أربع مرات، وعليه اعتماده. وعن عيسى بن عمر الهمداني الذي قرأ على عاصم والأعمش. وقيل أنه قرأ أيضاً على محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبي بن كعب. وروى الحروف عن أبي بكر بن عياش عن عاصم. ولا يصح قراءته على نافع -كما ذكره الهزلي- بل ولا رآه.

وقال أبو عبيد في كتاب "القراءات": «كان الكسائي يتخير القراءات. فأخذ من قراءة حمزة ببعض، وترك بعضاً. وكان من أهل القراءة، وهي كانت علمه وصناعته. ولم يجالس أحداً كان أضبط ولا أقوم بها منه». وقراءة الكسائي أكثرها مأخوذ عن حمزة. وما قيل عن عدم تواتر قراءة حمزة، هو دليل على عدم تواتر قراءة الكسائي كذلك. قال ابن قدامة في المغني (١ | ٥٦٨) عن أحمد بن حنبل: «لم يكره قراءة أحد من العشرة، إلا قراءة حمزة و الكسائي، لما فيها من الكسر والإدغام والتكلف وزيادة المد».

أبو الحارث

هو الليث بن خالد أبو الحارث البغدادي (ت٢٤٠هـ). حاذق ضابط للقراءة محقق لها. قال أبو عمرو الداني: «كان من جلة أصحاب الكسائي».

وقد تقدم الكلام على أبي عمر الدوري في باب ترجمة أبي عمرو ابن العلاء البصري، لأنه روى عنه وعن الكسائي. فاكتفينا بذكره هناك عن ذكره هنا.

أبو جعفر القعقاع

يزيد بن القعقاع أبو جعفر (ت١٣٠): إمام فقيه مقرئ، ثقة في رواية الحديث، وهو عربي النسب على الراجح. روى عن بعض الصحابة مثل ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وجابر بن عبد الله. قال محمد بن سعد: «كان ثقة قليل الحديث. و كان إمام أهل المدينة في القراءة، فسمي القارئ بذلك». وقال مالك بن أنس: «كان أبو جعفر القارئ رجلا صالحا يفتي الناس بالمدينة». قال الأندرابي: «كان أبو جعفر أول من اختير (من) التابعين، وتصدر للإقراء قبل الحرة، وكان يوم الحرة سنة ثلاث وستين، فكان إمام دار الهجرة بلا منازع والصحابة في الأحياء».

قال الذهبي: «قرأ القرآن على مولاه عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة المخزومي وفاقاً. وقال غير واحد: قرأ أيضاً على أبي هريرة وابن عباس –رضي الله عنهم– عن قراءتهم على أبي بن كعب... قيل إنه: قرأ على زيد بن ثابت (–١١هـ–٥٥هـ)، ولم يصح». وأكثر هؤلاء

تأثيراً عليه هو مولاه شيخ القراء ابن عياش، وكان من أهم أصحاب أبي وزيد. ومشايخ نافع الخمسة كذلك قرؤوا على ابن عياش. وذكر أبو جعفر: أنه كان يمسك المصحف على مولاه عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة. قال: وكنت أرى كل ما يقرأ، وأخذت عنه قراءته.

والصحيح أن قراءته متواترة، فقد كان مقرئ المدينة أيام الصحابة قبل شيبة بن نصاح وقبل نافع، وكانوا يقدمونه على ابن هرمز. لكن قد تفرد أحمد بن زيد الحلواني (وهو من كبار الحذاق المقرئين، ت ٢٥٠هـ) برواية قراءته إلينا، مما جعل البعض يطعن بتواتر قراءته. واعتبروا أن قراءته —وإن تواترت في عصره— فإنها لم تصل إلينا متواترة.

وقد روى القراءة عنه: نافع بن أبي نعيم، وعيسى بن وردان، وسليمان بن محمد بن مسلم بن جماز، وعبد الرحمن زيد بن أسلم، وأبو عمرو بن العلاء، وغيرهم. وقال الذهبي: «فأما قراءة أبي جعفر، فدارت على أحمد بن يزيد الحلواني، عن قالون، عن عيسى بن وردان، عن أبي جعفر. قرأ بها الفضل بن شاذان الداري وجعفر بن الهيثم عن الحلواني. وأقرأ بها (أي الحلواني): الزبير بن محمد العمري، عن قراءته على قالون بإسناده. وأقرأها (الحلواني): سليمان بن داود الهاشمي، عن سليمان بن مسلم بن جماز، عن أبي جعفر. وأقرأها الدوري، عن إسماعيل بن جعفر، عن أبي جعفر، أو عن رجل عنه. وأقرأه أبو جعفر طرقاً عدة مذكورة في "الكامل"».

قال ابن الجزري: «وقد أسند الأستاذ أبو عبد الله القصاع قراءة أبي جعفر من رواية نافع عنه في كتابه "المغني". وروينا قراءته عنه في كتاب "الكامل" لأبي القاسم الهذلي. وكذلك أقرأ بها أبو عبد الرحمن قتيبة بن مهران. وقرأ بها على إسماعيل بن جعفر، وصحت عندنا من طريقه. والعجب ممن يطعن في هذه القراءة أو يجعلها في الشواذ، وهي لم يكن بينها وبين غيرها من السبع فرق، كما بيناه في كتابنا "المنجد"». وروى الأصمعي عن نافع قال: «تركت من قراءة أبي جعفر سبعين حرفاً». وقال قالون: «كان نافع أكثر اتباعاً لشيبة (بن نصاح)، منه لأبي جعفر».

وأشهر رواته اثنان: عيسى بن وردان وسليمان بن جماز.

عيسى بن وردان الحذاء

أبو الحارث المدني القارئ (ت١٦٠هـ). قرأ على أبي جعفر القارئ وشيبة بن نصاح، ثم عرض على نافع بن أبي نعيم. وروى عنه القراءة عرضاً إسماعيل بن جعفر المدني وقالون والواقدي وغيرهم.

ابن جمّاز

أبو الربيع سليمان بن مسلم بن جماز المدني (ت١٧٠هـ).

يعقوب بن إسحاق الحضرمي

قارئ أهل البصرة في عصره يعقوب بن إسحاق مولى الحضرميين (١١٧–٢٠٥هـ): ثقة في القراءة، لين في الحديث. قال أبو حاتم السجستاني: «هو أعلم من رأيت بالحروف والاختلاف في القرآن وعلله ومذاهبه، ومذاهب النحو». قال طاهر بن غلبون: «وإمام أهل البصرة بالجامع لا يقرأ إلا بقراءة يعقوب رحمه الله تعالى»، يعني في الصلوات. وقال علي بن جعفر السعيدي: «كان يعقوب أقرأ أهل زمانه، وكان لا يلحن في كلامه». وقال أبو القاسم الهذلي: «لم ير في زمن يعقوب مثله. كان عالما بالعربية ووجوهها والقرآن واختلافه، فاضلا تقيا نقيا ورعا زاهدا».

قرأ يعقوب على أبي الأشهب العطاردي الذي قرأ على أبي رجاء العطاردي (عمران بن تيم البصري) الذي قرأ على أبي موسى الأشعري t، وقرأ أبو موسى الأشعري t على رسول الله r. قال ابن الجزري: «هذا إسناد في غاية العلو والصحة، وله أسانيد أخر». وأبو رجاء هذا (ت١٠٥هـ): أخذ القراءة عرضاً عن ابن عباس t، وتلقن القرآن من أبي موسى t. حتى أنه قال: «كان أبو موسى يعلمنا القرآن خمس آيات خمس آيات».

كما أن يعقوب قد قرأ القرآن على أبي المنذر سلام بن سليم ومهدي بن ميمون وشهاب بن شرنفة.

قرأ عليه روح بن عبد المؤمن (أبو الحسن البصري، ت٢٣٤هـ)، ومحمد بن المتوكل رويس (أبو عبد الله اللؤلؤي، ت٢٣٨هـ)، وأبو حاتم السجستاني، وأبو عمر الدوري، وخلق سواهم.

الإسرائيليات والرواية عن اليهود في كتب التفسير الإسلامية

كانت الرواية في أول الإسلام منهي عنها، ثم أذن رسول الله r بالنقل عنهم فيما لا يتعارض مع ما عندنا. ولذلك لا نصدقهم ولا نكذبهم. والأفضل عدم النقل عنهم. لأننا نعلم يقيناً أنه إذا كان ما ننقله عنهم فيه هدى فعندنا خير منه. وما كان من ضلالة فنحن بغنىً عنه. وأما التفاصيل الدقيقة كعدد أهل الكهف ولون كلبهم وغير ذلك، فليس من وراءه أي فائدة تذكر. وقد قال الله تعالى: {وَلا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً} (الكهف: من الآية٢٢).

المكثرون في الأخذ عن الإسرائيليات

ذكر بعض أهل العلم أنهم على ثلاث مراتب من حيث الإكثار وعدمه:

المرتبة الأولى: المكثرون جداً وهم: كعب الأحبار، ثم وَهَب بن منبه، وابن جريج، وابن إسحاق، والسدي الكبير الكذاب (وهو أكثرهم رواية للإسرائيليات).

المرتبة الثانية: دونهم في النقل وهم: قتادة، وسعيد بن جبير، ومحمد بن كعب القرظي (ثقة عالم بالتفسير، و جَدّه من اليهود).

المرتبة الثالثة: المقلون نسبياً في النقل عنهم وهم: مجاهد، وابن عباس.

يضاف لذلك مرتبة رابعة: المكثرون في النقل لكنهم كذابين في النقل كذلك، مما يرجح كون تلك الإسرائيليات من اختراعهم لا من نقل اليهود. من هؤلاء: محمد بن السائب الكلبي (شيعي سبئي يهودي النزعة، وضاع للحديث)، وتلميذيه مقاتل بن سليمان ومحمد بن مروان السدي الصغير.

أهم الذين رووا عن أهل الكتاب

الصحابي الجليل عبد الله بن سلاّم: وكان صحابياً جليلاً لا ينقل باطلاً. وقد أسلم عند مقدم النبي r المدينة، وشهد له النبي r بالجنة، كما ثبت في الصحيحين وغيرهما. وحَدَّثَ عن النبي r قليلاً جداً. وقلّما روى عن كتب أهل الكتاب. وكان حبر اليهود وأعلمهم كلهم بشهادتهم. فما ثبت عنه من ذلك فهو مُصَدَّقٌ به حتماً، وإن لم يوجد في كتب أهل الكتاب الآن، إذ قد ثبت أن كثيراً من كتبهم انقرض. ولا يُسيء الظن بعبد الله بن سلام t إلا جاهل أو مكذب لله ورسوله.

كعب الأحبار: تابعي أصله يهودي، هلك في أخر خلافة عثمان. ينقل كثيراً عن أهل الكتاب، وهو المصدر الأصلي لأكثر الروايات الإسرائيلية التي تجدها في كتب التفسير، والتي نقلها عنه الكثير من التابعين، لكن ربما لم ينسبوها إليه دائماً. والراجح أنه أسلم في خلافة عمر. قال عنه العلامة المعلمي في "الأنوار الكاشفة": «لكعب ترجمة في تهذيب التهذيب، وليس فيها عن أحد من المتقدمين توثيقه، إنما فيها ثناء بعض الصحابة عليه بالعلم. وكان المِزّيّ عَلَّمَ عليه علامة الشيخين، مع أنه إنما جرى ذكره في الصحيحين عرضاً لم يُسنَد من طريقه شيء من الحديث فيهما. ولا أعرف له رواية يحتاج إليها أهل العلم. فأما ما كان يحكيه عن الكتب القديمة، فليس بحجة عند أحد من المسلمين، وإن حكاه بعض السلف لمناسبته عنده لما ذكر في القرآن». وقال: «هذه كتب الحديث والآثار موجودة، لا تكاد تجد فيها خبراً يروى عن كعب عن النبي r. فإن وُجِدَ، فلن تجده إلا من رواية بعض التابعين عن كعب، ولعله مع ذلك لا يصح عنه. وكذا روايته عن عمر. وكذا روايته عن صهيب وعائشة مع أنه مات قبلها بزمان. وعامة ما روي عنه حكايات عن أهل الكتاب ومن قوله».

روى مالك في الموطأ (١ | ١٠٩) بإسناد متصل في قصة طويلة أن أبا هريرة t أخبر كعب الأحبار بأن رسول الله r قال عن يوم الجمعة: «وفيه ساعة، لا يصادفها عبد مسلم وهو يصلي يسأل الله شيئاً، إلا أعطاه إياه». فقال كعب: «ذلك في كل سنة يوم»! فرد عليه أبو هريرة t وقال: «بل في كل جمعة» (أي كما أخبر رسول الله r). وقال عبد الله بن سلام

t: «كَذَبَ كعب». فقرأ كعب التوراة فقال: «صدق رسول الله r. هي في كل جمعة». فقال عبد الله بن سلام t: «صدق كعب».

فالملاحظ أن كعب الأحبار، سارع بتكذيب حديث رسول الله r بوقاحة رغم أن الصحابي الجليل الحافظ أبا هريرة t هو الذي يحدثه به. ومع العلم أن الحديث موافق لما في التوراة كما أكد الصحابي الصادق عبد الله بن سلام t، وقد كان قبل إسلامه أعلم أحبار اليهود باعترافهم. فلما وجد كعب نفسه محصوراً، فأبو هريرة t أصر على رواية الحديث كما هو، ولم يبال بزعم كعب الأحبار. وأما عبد الله بن سلام t فاتهمه بصراحة بالكذب. فلما وجد نفسه محصوراً وخاف أن يُكشَفَ أمره، تراجع وقال «صدق رسول الله r». لكن كيف؟ لأنه وجد في التوراة اليهودية ما يوافق ما جاء عن رسول الله r. قاتلك الله يا كعب. وهل يحتاج المؤمن إلى الرجوع إلى التوراة المحرّفة حتى يُصَدِّق رسول الله عليه الصلاة والسلام؟ أهذا مبلغ إسلامك يا كعب؟

وقال ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٢ | ١٤٤): حدثنا ابن بشار قال ثنا عبد الرحمن قال ثنا سفيان عن الأعمش عن أبي وائل قال جاء رجل إلى عبد الله (بن مسعود t). فقال (ابن مسعود): «من أين جئت؟». قال: «من الشام». قال: «من لقيت؟». قال: «لقيت كعباً». فقال: «ما حدثك كعب؟». قال: «حدثني أن السماوات تدور على منكب ملك». قال: «فصدقته أو كذبته؟». قال: «ما صدقته ولا كذبته». قال (ابن مسعود): «لوددت أنك افتديت من رحلتك إليه، براحلتك ورحلها. و كَذَبَ كعب! إن الله يقول: {إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده}». قال ابن كثير في تفسيره (٣ | ٥٦٢): «وهذا إسناد صحيح إلى كعب وإلى ابن مسعود t». قلت: هو في غاية الصحة. ثم ذكر ابن جرير إسناداً آخر بنحوه، إلا أن ابن مسعود قال عن كعب: «ما تَنَتكت اليهودية في قلب عبد فكادت أن تفارقه». وفي تفسير القرطبي (١٤ | ٣٥٧): نفس السياق إلا أن عبارة ابن مسعود t هي: « كذب كعب. ما ترك يهوديته». والمعنى نفسه.

وقال ابن حجر في الإصابة (٥|٦٥٠): أخرج ابن أبي خيثمة بسندٍ حسنٍ عن قتادة قال: بلغ حذيفة أن كعباً يقول "أن السماء تدور على قطبٍ كالرحى"، فقال (حذيفة t): «كذب كعب! إن الله يقول: إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا». ا.هـ.

وروى البخاري في الصحيح (٦|٢٦٧٩ #٧٣٦١): أن معاوية t قال عن كعب الأحبار: «إنْ كان من أصدَقِ هؤلاء المحدّثين الذين يحدِّثون عن أهل الكتاب، وإن كُنّا –مع ذلك– لنَبلو عليه الكذب». قال صاحب المنار: «إن قول معاوية طعنٌ صريحٌ في عدالته وفي عدالة جمهور رواة الإسرائيليات، إذ ثبت كذب من يُعَدُّ من أصدقهم. ومن كان مُتقنًا للكذب في ذلك، يتعذر أو يتعسر العثور على كذبه في ذلك العصر. إذ لم تكن كتب أهل الكتاب منتشرة في زمانهم بين المسلمين كزماننا هذا. فإن توراة اليهود بين الأيدي، ونحن نرى فيما رواه كعب ووهب عنها ما لا وجود له فيها البتة على كثرته، وهي هي التوراة التي كانت عندهم في عصرهما. فإن ما وقع من التحريف والنقصان منها قد كان قبل الإسلام، وأما بعده فجل ما وقع من التحريف هو المعنوي بحمل اللفظ على غير ما وضع له واختلاف الترجمة. ولا يعقل أن تكون هذه القصص الطويلة التي نراها في التفسير والتاريخ مروية عن التوراة، قد حذفت منها بعد موت كعب ووهب وغيرهما من رواتها. فهي من الأكاذيب التي لم يكن يتيسر للصحابة والتابعين ولرجال الجرح والتعديل الأولين العثور عليها». وقال كذلك: «والقول الفصل في هذه المسألة أن المتبادر من عبارة معاوية –الذي يفهمه كل من يعرف اللغة العربية من إطلاقها–، أن الضمير راجع إلى كعب الأحبار نفسه، كما فسرها ابن حجر والقسطلاني والجمهور، وذلك أن الكتاب لم يذكر في العبارة عمدة مستقلاً فيعود عليه الضمير، وإنما ذكر مضافًا إليه كلمة أهل».

ومن هذا نستنتج أن كعب هذا بقيت العقائد اليهودية الفاسدة متأصلة في قلبه. وكان كثير من الصحابة يجدون هذا، فيُحَذّرون منه، ويعلنون للناس أن اليهودية باقية في قلبه. ويتهمونه كذلك بالكذب الصريح. بل بعضهم يطلق الكذب مقابل الصدق، مما يعني أنهم يقصدون التعمد بالكذب، وليس مجرد الخطأ، كما زعم بعض المدافعين عن ابن اليهودية.

وهب بن منبه: ولد في الإسلام سنة ٣٤هـ وهلك سنة ١١٤، وأدرك بعض الصحابة. ولم يعرف أن أحداً منهم سمع منه أو حكى عنه، وإنما يحكي عنه من بعدهم. قال رشيد رضا: «ضعفه عمر بن الفلاس، واغترَّ به الجمهور (قلت: لم يوثقه إلا أبا زرعة والنسائي، فلا يقال اغتر به الجمهور)؛ لأن جلّ روايته للإسرائيليات. ولم يكونوا يدققون النظر في نقدها تدقيقهم في نقد روايات أصول الدين وفروعه. وقلّما كان أحد من رجال الجرح والتعديل يعرف شيئًا من كتب أهل الكتاب ليصح حكمه على الرواة عنها. على أن البخاري رحمه الله تعالى لم يَروِ عنه حديثًا في صحيحه مرفوعًا ولا قصة إسرائيلية، ولا مسألة علمية».

قال الحافظ ابن كثير في تفسيره، في كعب الأحبار وفي وهب بن منبه: «سامحهما الله تعالى فيما نقلاه إلى هذه الأمة من أخبار بني إسرائيل من الأوابد والغرائب والعجائب، مما كان ومما لم يكن، ومما حُرِّفَ وبُدّل ونسخ». وروى عنه الطبري أنواعاً من الإسرائيليات تكفي للتدليل على أن ثقافة وهب يهودية تلمودية. فمما رواه في تاريخه (١ | ٣٤٣) عن ابن معقل أنه سمع وهب بن منبه يقول : «إن داود أراد أن يعلم عدد بني إسرائيل كم هم؟ فبعث لذلك عرفاء ونقباء وأمرهم أن يرفعوا إليه ما بلغ عددهم ، فعتب الله عليه ذلك وقال: قد علمت أني وعدت إبراهيم أن أبارك فيه وفي ذريته حتى أجعلهم كعدد نجوم السماء وأجعلهم لا يحصى عددهم، فأردت أن تعلم عدد ما قلت إنه لا يحصى عددهم، فاختاروا بين أن أبتليكم بالجوع ثلاث سنين أو أسلط عليكم العدو ثلاثة أشهر أو الموت ثلاثة أيام! فاستشار داود في ذلك بني إسرائيل فقالوا ما لنا بالجوع ثلاث سنين صبر، ولا بالعدو ثلاثة أشهر، فليس لهم بقية، فإن كان لا بد فالموت بيده لا بيد غيره. فذكر وهب بن منبه أنه مات منهم في ساعة من نهار ألوف كبيرة لا يدرى ما عددهم! فلما رأى ذلك داود شق عليه ما بلغه من كثرة الموت فتبتل إلى الله ودعاه فقال: يا رب أنا آكل الحماض وبنو إسرائيل يضرسون! أنا طلبت ذلك فأمرت به بني إسرائيل فما كان من شيء فبي واعف عن بني إسرائيل. فاستجاب الله له ورفع عنهم الموت، فرأى داود الملائكة سالين سيوفهم يغمدونها يرتقون في سلم من ذهب من الصخرة إلى السماء، فقال داود: هذا مكان ينبغي أن يبنى فيه مسجد. فأراد داود أن يأخذ في بنائه فأوحى الله إليه أن هذا بيت

مقدس وأنك قد صبغت يدك في الدماء فلست ببانيه، ولكن ابن لك أملكه بعدك أسميه سليمان أسلمه من الدماء، فلما ملك سليمان بناه وشرفه!». أقول: إن أي مسلم يدرك أن إهانة الأنبياء بهذه الطريقة هي عقيدة يهودية مرذولة، فكيف يغفل عن ذلك وهب بن منبه؟ أفما يتقي الله!

وروى له الطبري (١ | ٣٣٧) قصة طويلة عن طالوت وجالوت، مخالفة لسائر المفسرين. فقال الطبري معلقاً عليها: «وفي هذا الخبر بيان أن داود قد كان الله حَوَّلَ المُلك له قبل قتله جالوت، وقبل أن يكون من طالوت إليه ما كان من محاولته قتله. وأما سائر من روينا عنه قولاً في ذلك، فإنهم قالوا إنما ملك داود بعد ما قتل طالوت وولده». قلت: وهذا يدل على أنه غير صادق في نقله عن الإسرائيليات.

جاء في تهذيب الكمال (٣١ | ١٤٧): قال حماد بن سلمة: عن أبي سنان: سمعت وهب بن منبه يقول: «كنت أقول بالقدر (أي بنفيه)، حتى قرأت بضعة وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء في كلها: من جعل إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر، فتركت قولي». ويقصد وهب بن منبه بكتب الأنبياء: كتب بني إسرائيل المنسوبة إلى الأنبياء. فهذا اعتراف صحيح منه أنه بقي يأخذ عقائده من كتبهم المحرفة. قال رشيد رضا تعليقاً على هذه المقولة:

(أولاً) إن كتب الأنبياء التي بأيدي أهل الكتاب لا تبلغ هذا العدد.

(ثانيًا) إننا تصفحنا أشهرها فلم نجد هذا القول فيها، ولا رأينا أهل الكتاب ينقلونه في مجادلاتهم في هذه المسألة.

(ثالثًا) إن هذا القول باطل قطعًا بدليل الآيات الكثيرة في القرآن، المثبتة لمشيئة الإنسان، كقوله تعالى: {فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} (الكهف: ٢٩) {لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ} (التكوير: ٢٨) {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (فصلت: ٤٠) {فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ} (النور: ٦٢) { لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ} (المدثر: ٦٧) وفي معنى الآيات أحاديث كثيرة أيضًا، ولا ينافي هذه الآيات قوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ}

(الإِنسان: ٣٠)، بل يقررها ويؤكدها إذ هو صريح في أن الله تعالى شاء أن يكون للبشر مشيئة خلقها لهم فيما خلقه من صفاتهم وغرائزهم وقواهم.

(رابعًا) إن وهبًا قد انتقل من بدعة القدرية إلى بدعة الجبرية التي هي شر منها وأضر، وأدهى وأمر، فهي التي أماتت قلوب المسلمين وهممهم التي فتحوا بها البلاد، ودكوا بها الأطواد، وأرضتهم بالذل والهوان، وتعبدتهم للظلمة منهم، ثم للمستعبدين لهم من غيرهم. اهـ.

وروى ابن سعد عن وهب قوله: «لقد قرأت ثلاثين كتاباً، نزلت على ثلاثين نبياً». قلت: أنزلت التوراة على موسى، والزبور على داود، والإنجيل على عيسى، والقرآن على محمد، عليهم صلوات الله وسلامه. فما هي الكتب الباقية التي يستمدّ منها وهب بن منبه عقائده؟ أرجو أن لا يكون من بينها التلمود الذي اخترعه حكماء صهيون ونسبوه افتراءً لموسى عليه السلام.

بل له دفاع عتيد بغير حق عن كتب اليهود، فيقول مثلاً: «إن التوراة والإنجيل كما أنزلهما الله تعالى! لم يُغير منهما حرف. ولكنهم يضلون بالتحريف والتأويل، وكتب كانوا يكتبونها من عند أنفسهم {وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ}. فأما كتب الله فإنها محفوظة ولا تحول»، رواه ابن أبي حاتم. قال ابن كثير: «فإن عنى وهب ما بأيديهم من ذلك، فلا شك أنه قد دخلها التبديل والتحريف والزيادة والنقص، وأما تعريب ذلك المشاهد بالعربية ففيه خطأ كبير وزيادات كثيرة، ونقصان ووهم فاحش، وهو من باب تفسير المعرب المعبَّر. وفهْمُ كثير منهم -بل أكثرهم، بل جميعهم- فاسد. وأما إن عنى كتب الله التي هي كتبه من عنده، فتلك كما قال محفوظة لم يدخلها شيء». أقول لا ريب أن وهباً يتكلم عن التوراة والإنجيل الموجودين في الأرض لا عن اللوح المحفوظ، فلا شك إذاً أنه كاذب في دعواه.

مع العلم أن بنو منبه أصلهم من خراسان من هراة (شرق أفغانستان)، خرج منبه منها إلى فارس أيام كسرى. وغالب الظن أن أصله من اليهود الذين استقروا في خراسان. ومن البديهي أن يخفي ذلك ولا يُبديه. فإن المجوس لم يكن عندهم أي علم بكتب اليهود ولم تكن التوراة مترجمة للعربية ولا للفارسية، لا سيما مع زعم وهب أنه اطلع على كتب كثيرة غير التوراة، فلا شك بإلمامه بالعبرية. يقول رشيد رضا عن وهب وكعب: «إنهما كانا كثيرا الرواية للغرائب التي لا يُعرف لها أصل معقول ولا منقول. وإن قومهما كانوا يكيدون للأمة الإسلامية العربية: فقاتِلُ الخليفة الثاني فارسي مُرسَل من جمعية سرية لقومه، وقتلة الخليفة الثالث كانوا مفتونين بدسائس عبد الله بن سبأ اليهودي. وإلى جمعية السبئيين وجمعيات الفرس ترجع جميع الفتن السياسية وأكاذيب الرواية في الصدر الأول».

يروي عنه التفسير عدة من أقاربه:

– إسماعيل بن عبد الكريم (ثقة) عن عمه عبد الصمد بن معقل بن منبه (ثقة) عن عمه وهب بن منبه.

– عبد المنعم بن إدريس بن سنان اليماني (كذاب يضع الحديث)، عن أبيه (ضعيف) عن جده وهب بن منبه.

– سلمة بن الفضل (ثقة عن ابن إسحاق، ليّن عن غيره)، عن محمد بن إسحاق (جيد)، عن مجهول، عن وهب بن منبه. وقد أكثر الطبري من هذا الطريق من طريق شيخه ابن حميد (كذاب).

ابن جريج: من أتباع التابعين، أصله من أبيه رومي نصراني. ولا يبدو أنه كان عالماً أصلاً بكتب أهل الكتاب. و "جُريج" هي تعريب لكلمة "جورج". وابن جريج هو رجل ثقة صدوق، إلا أنه حاطب ليل، ينقل الصحيح والضعيف بدون تمييز. كما أنه كثير التدليس.

ابن إسحاق: من أئمة أهل الشأن في معرفة السير. لكنه كان يكثر من التحديث والرواية عن الضعفاء والمجاهيل. قال عنه ابن المديني: «ثقة، لم يضعه عندي إلا روايته عن أهل

الكتاب». ومن عجائب الإسرائيليات التي ينقلها ابن إسحاق ما رواه ابن جرير الطبري (١٥ | ٤٢)، قال: حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة عن ابن إسحاق عن «أبي عتاب رجل من تغلب كان نصرانياً عمراً من دهره ثم أسلم بعد فقرأ القرآن وفقه في الدين وكان فيما ذكر أنه كان نصرانياً أربعين سنة ثم عمر في الإسلام أربعين سنة قال: ...». ومن ذلك (١٦ | ١٧): حدثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة قال: ثنا محمد بن إسحاق قال: «ثني بعض من يسوق أحاديث الأعاجم من أهل الكتاب ممن قد أسلم مما توارثوا من علم ذي القرنين (كذا!!) أن...». ولك أن تتخيل وهاء ما ينقله هؤلاء عن الإسرائيليات.

– يروي عنه عدد من الرواة مثل سلمة بن الفضل (ثقة عنه) ومثل يونس بن بكير (لا بأس به لكنه يدرج كلام ابن إسحاق ويصله بمتن الحديث).

هؤلاء هم المصدر الرئيسي لأكثر الإسرائيليات ولأكثر المنقول عن أهل الكتاب. وأكثرهم بلا أدنى ريب هو كعب الأحبار ثم وهب بن منبه. وهؤلاء كلهم (يعني أهل الكتاب الذين نقل المفسرون عنهم) كانوا يسكنون البادية مع العرب، ولا يعرفون من ذلك –ما عدا عبد الله بن سلاَم t– إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك. فكم من مقولة قيل أنها في الإسرائيليات أو في الإنجيل ولم نجدها. وقد يختلفون عليها أيضاً. وقد تقدّم تكذيب عبد الله بن سلام t لكعب الأحبار، ثم تراجع كعب بعد قراءته للتوراة. فهو غير ثقة حتى في نقله عن عقائد اليهود.

أما باقي الرواة فهم نقلة عن غيرهم (وبخاصة عن هؤلاء). أعني ابن إسحاق وقتادة والسدي وسعيد وأمثالهم، فهؤلاء نقلة عن غيرهم، وليس لديهم اطلاع مباشر على الإسرائيليات. وعامة من يروي الإسرائيليات في التفسير هم ممن وصفوا بأنهم ينقلون الغث والسمين بغير تمييز. وقد قال الشعبي عن قتادة: «حاطب ليل». وكان الحسن البصري أيضاً يصدّق كل من حدَّثه. وكذلك ابن جريج وابن إسحاق يوصف كل منهما بأنه حاطب ليل. والسدي الكبير هو نفسه متهم بالكذب، فضلاً عن روايته عن ضعفاء ومتروكين.

وشرح ابن خلدون في مقدمته أسباب نقل المفسرين هذه الإسرائيليات فقال «والسبب هو أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية. وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تتشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل الكتاب الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حِمْيَرَ الذين أخذوا بدين اليهودية. فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها – مثل أخبار بدء الخليقة، وما يرجع إلى الحدثان، والملاحم، وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الله بن سلام (أقول: ذكر عبد الله t هنا خطأ كما أوضحنا)، وأمثالهم فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم. وفي أمثال هذه الأغراض أخبار موقوفة عليهم وليست مما يرجع إلى الأحكام، فتتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل. وتساهل المفسرون في مثل ذلك، وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات وأصلها، كما قلنا عن أهل التوراة الذين يسكنون البادية، ولا تحقيق عندهم بمعرفة ما ينقلونه من ذلك. إلا أنه بَعُد صيتهم، وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة، فتلقيت بالقبول من يومئذ». مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٤ طبعة كتاب الشعب.

ونقل الصحابة عن الإسرائيليات قليل جداً مقارنة بالتابعين وأتباع التابعين. ولم يثبت عن أُبَيّ بن كعب t أنه روى شيئاً من الإسرائيليات. وجاء عن عبد الله بن سلاّم t شيء قليلٌ جداً، وقد شهد له اليهود قبل معرفتهم بإسلامه بأنه أعلمهم جميعاً. فهو أعرف الناس بما لم يُصبه التحريف من الإسرائيليات، فلا خوف من نقله. وأكثر النقل عن أهل الكتاب هو عن كعب الأحبار ووهب بن منبه. وكان عمر t شديداً على كعب الأحبار لئلا يحدث الناس بما يفتنهم. وكذلك كان ابن مسعود t يحذو حذو عمر t في أعماله وأقواله، فلم يثبت عنه رواية شيء من الإسرائيليات. والمروي عنه في ذلك إنما هو من طريق السدي الكذاب الكبير.

وما ثبت كذلك رواية الإسرائيليات عن أحدٍ من كبار الصحابة أبداً، لكن جاء عن بعض صغارهم. فأما عبد الله بن عمرو بن العاص t فقد كان قد أصاب في اليرموك صحفاً من أهل الكتاب أسماها بالزاملتين. فنقله صحيح عن أهل الكتاب، لكن مروياته في التفسير قليلة. وأبو هريرة لم يحدث الكثير من التفسير، وكان يبين بوضوح ما ينقله عن كعب الأحبار، لكن قد يغلط بعض الرواة عنه فلا يذكر ذلك، وهذا في كل حال نادر. وعبد الله بن عمر t ليس له –فيما أعلم– إلا رواية واحدة عن كعب الأحبار. فبقي ابن عباس الذي كان مُكثراً في التفسير، لكن ما رواه من الإسرائيليات قليل مقارنة مع مروياته الكثيرة. خاصة أنه لم يرو في تفسير الطبري سوى ستة عشر رواية حسب إحصاء الدكتورة آمال محمد عبد الرحمن في كتابها "الإسرائيليات في تفسير الطبري – دراسة في اللغة والمصادر العبرية" (وهي دراسة ناقصة لا تشمل كل التفسير). ويظهر أن أكثرها –إن لم يكن كلها– قد جاء بها من كعب الأحبار. ذلك الخبيث الذي ملئ كتب التفسير بخرافاته اليهودية.

مناهج المفسرين في التعامل مع الإسرائيليات

وقد اختلف منهج المفسرين في تلقي هذه الإسرائيليات. فابن جرير الطبري قد ذكر الكثير منها دون أن يتعقبها بما ينبغي. وفعل كذلك عدد من المفسرين كابن أبي حاتم ممن لم يكن لهم همٌّ إلا الجمع فحسب دون التنقيح. أما المحققون فأكثرهم انتقدوا الإسرائيليات، لكنهم لم يقدروا على التخلص من كلها، خاصة الذي اختلط بكلام الصحابة والتابعين، وصعب تمييزه. ومن هؤلاء المفسر الإمام ابن كثير الدمشقي.

قال ابن كثير (ت ٧٤٧هـ): «ثم ليعلم أن أكثر ما يتحدثون به غالبه كذب وبهتان، لأنه قد دخله تحريف وتبديل وتغيير وتأويل. وما أقل الصدق فيه! ثم ما أقل فائدة كثير منه، لو كان صحيحاً! قال ابن جرير: #٢١٣ حدثنا ابن بشار أبو عاصم أخبرنا سفيان عن سليمان ابن عامر عن عمارة بن عمير عن حريث بن ظهير عن عبد الله –هو ابن مسعود– قال: "لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء. فإنهم لن يهدوكم وقد ضَلّوا. إما أن تُكَذِّبوا بحق، أو تُصَدِّقوا بباطل. فإنه ليس أحدٌ من أهل الكتاب، إلا وفي قلبه تاليةٌ تدعوه إلى دينه

كتالية المال"». وكلام ابن مسعود t صحيح تماماً. وقد سبق بيان أنه اتهم كعب الأحبار بأن اليهودية ما تزال في قلبه.

و لعلّ من أشد الناس في الرد على الإسرائيليات، هو الشوكاني الذي يندر جداً أن يوردها في تفسيره إلا لينقدها ويفنّدها. وهو يرى أن رواية الإسرائيليات سبب للاضطراب في التفسير والتناقض بين السلف، حيث تجد كل مفسر يقول بقولٍ مختلف. إذ أن المنقول عنهم متناقض ويشتمل على مالا يعقل في الغالب، ومقصود بعض من أورد هذه المتناقضات هو التشكيك على المسلمين والتلاعب بهم. كما أن تفصيل تلك القصص ومعرفة فصولها من التكلف والفضول، ولهذا نهى الله عن سؤالنا أهل الكتاب عن تلك التفاصيل {ولا تستفت منهم أحداً}. وكذلك يرى أن ما نُقِلَ في التفسير من قصص السابقين الغريبة إنما هو مأخوذ عن بني إسرائيل وليس منقولاً عن النبي r ولا هي من كلام الصحابة. وهو يرى عدم الترخص برواية الإسرائيليات في التفسير. يقول رحمه الله: «فإن تَرَخَّصَ مُتَرَخِّصٍ بالرواية عنهم لمثل ما روي "حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج" فليس ذلك فيما يتعلق في تفسير كتاب الله سبحانه بلا شك، بل فيما ذُكِرَ عنهم من القصص الواقعة لهم».

وعلى هذا النهج سار الألوسي والسعدي في تفسيريهما. قال المفسر السعدي بعد تفسير الآية (٧٤) من سورة البقرة: «واعلم أن كثيراً من المفسرين رحمهم الله قد أكثروا في حشوا تفاسيرهم من قصص بني إسرائيل، ونَزَّلوا عليها الآيات القرآنية، وجعلوها تفسيراً لكتاب الله، محتجين بقوله r: "حَدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج". والذي أرى أنه –وإن جاز نقل أحاديثهم على وجهٍ تكون مفردة غير مقرونة ولا مُنَزَّلَةٍ على كتاب الله– فإنه لا يجوز جعلها تفسيراً لكتاب الله قطعاً إذا لم تصح عن رسول الله r. ذلك أن مرتبتها كما قال r: "لا تُصدّقوا أهل الكتاب ولا تُكَذّبوهم". فإذا كان مرتبتها أن تكون مشكوكاً فيها، وكان من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام أن القرآن يجب الإيمان به، والقطع بألفاظه ومعانيه، فلا يجوز أن تجعل تلك القصص المنقولة بالروايات المجهولة –التي يغلب على الظن كذبها أو

كذب أكثرها– معاني لكتاب الله مقطوعاً بها. ولا يستريب بهذا أحد. لكن بسبب الغفلة عن هذا، حصل ما حصل. والله الموفق».

وكلامهما صحيحٌ رحمها الله. فما حاجتنا إلى اللجوء إلى كتبٍ حُرِّفَ أكثرها؟ بل قد يكون في نقل الصحيح منها وإثباتها في التفسير، تزكيةٌ لذلك المصدر وتوثيقٌ له وتغريرٌ بالعامة ليعتمدوا على إسرائيليات غيرها لم تثبت صحتها. فإن إيراد هذه الرواية في هذا الموضع، يعني أنك تريد حمل الآية القرآنية عليها. وهذا يدل على تصديقك لها!

وهناك من يرى أن الإسرائيليات دسيسٌ على الإسلام: قال: «إن الفتنة لم تدخل المسيحية إلا من طريق رَجُلٍ (يهودي) قال أنه آمن بالمسيح... وإن الفتنة يجب أن تدخل الإسلام بنفس الوسيلة وبنفس الطريق وعلى رجل يماثل بولس» (ولعله يقصد كعب الأحبار). ويرى أنها شر قال: «وهكذا انفتح باب الإسرائيليات على مصراعيه أمام المسلمين، لينفتح به باب للشر لم ينغلق. ولن ينغلق ما دام في هذه الدنيا مسلمٌ تغيب عن وَعْيِهِ تلك الحقائق التي قدمناها». وقال: «دخلت شعوبٌ في الإسلام. ورأت مناسبةً بين الدين الجديد، وبعض ما في دينهم. فذهبوا يُفسّرون الإسلام ويفهمونه على أساس تلك الموروثات المهجورة». قلت: وأكثر ما نجد هذا عند الشيعة، حيث أدخل الفرس المعتقدات المجوسية، ليس في التفسير فحسب، بل في العقيدة والفقه كذلك!

ويقول: «حكمت الدولة العباسية، وهم سلالة عبد الله بن عباس، رائد الإسرائيليات في الإسلام. وظلت هذه الدولة منذ قيامها بعد سقوط دولة بني أمية (١٣٢هـ) تعمل على تضخيم شخصية عبد الله، ونسبة كافة المعارف إليه ورفع مقالاته إلى درجة التوثيق والتقديس التي للرسول r... وربما ادعوا أنه كان في كل ما يقول يصدر عن علوم أو وصايا ورثها عن الرسول r. وكل ذلك باطل ولا ظل له من الحقيقة، ولكنه صار عبئاً على الإسلام. ظل يعاني وسيظل يعاني منهم زمناً طولاً». وفيه كلامه مبالغة.

يقول الشيخ أحمد شاكر –رحمه الله– في "عمدة التفسير": «إن إباحة التحدث عنهم فيما ليس عندنا دليل على صدقه ولا كذبه شيء، وذكر ذلك في تفسير القرآن وجعله قولاً أو

رواية في معنى الآيات أو في تعيين ما لم يعين فيها، أو في تفصيل ما أجمل فيها شيء آخر. لأن في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله ما يوهم أن هذا الذي لا نعرف صدقه ولا كذبه مُبَيِّن لمعنى قول الله سبحانه ومفصل لما أجمل فيه، وحاشا لله ولكتابه من ذلك. وإن رسول الله r إذ أذن بالتحدث عنهم، أمرنا أن لا نصدقهم ولا نكذبهم. فأي تصديق لرواياتهم وأقاويلهم أقوى من أن نقرنها بكتاب الله ونضعها منه موضع التفسير والبيان؟!».

ثم قال: «ومن أعظم الكلم في الدلالة على تنزيه القرآن العظيم عن هذه الأخبار الإسرائيلية، كلمة لابن عباس رواها البخاري في "صحيحه" (#٦٩٢٩)، ونقلها عنه الحافظ ابن كثير عند تفسير الآية (٧٩) من سورة البقرة. قال ابن عباس: "كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل على رسول الله r أحدث؟ تقرؤونه محضاً لم يشب. وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيّروه وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا {هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً}. ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم!". وهذه الموعظة القوية الرائعة رواها البخاري في ثلاثة مواضع من صحيحه».

تعامل السلف مع الإسرائيليات

على أن من يستقرئ الإسرائيليات التي وردت عن السلف، سيجد الأمور الآتية:

١ . أنها أخبار لا يُبنى عليها أحكام عملية.

٢ . أنه لم يرد عن السلف أنهم اعتمدوا حكماً شرعياً مأخوذاً من روايات بني إسرائيل.

٣ . أنه لا يلزم اعتقاد صحتها، بل هي مجرد خبر.

٤ . أنَّ فيها ما لم يثبت عن الصحابة، بل عن من دونهم.

إذاً كون الإسرائيليات مصدرًا يستفيد منه المفسر في حال بيان معنى كلام الله لا يعني أن تقبلَ كلَّ ما يُفسَّر به هذا من طريق هذا المصدر، فهذه الإسرائيليات كالتفسير باللغة، وليس كل ما فسِّر به من جهة اللغة يكون صحيحًا، وكذلك الحال هنا.

تخريج أسانيد التفسير

** تفسير أُبَيّ بن كعب **

فضله:

هو أحد الذين جمعوا القرآن كاملاً على عهد رسول الله r. كان أقرأ الصحابة وسيد القراء، وكان بدرياً. و روى الترمذي حديث أنس الذي فيه: «وأقرئُهم أبي بن كعب». وما عاب عمر عليه إلا أنه لا يلتزم بالعرضة الأخيرة من القرآن التي نسخت ما قبلها. وروي عن أنس بن مالك t: أن رسول الله r قال لأبي بن كعب t: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن». قال: «الله سماني لك؟». قال: «نعم. الله سماك لي». قال: فجعل أُبَيَ يبكي. و قال الشعبي عن مسروق: «كان أصحاب القضاء من الصحابة ستة» فذكره فيهم. توفي سنة ٣٢ على خلاف فيه. ويعتبر أُبَيَ مؤسس مدرسة التفسير في المدينة، التي جاء منها: زيد بن أسلم، وأبو العالية، ومحمد بن كعب القرظي.

الطرق التي روي عنها أكثر تفسيره:

١- له نسخة كبيرة يرويها أبو جعفر الرازي (سيئ الحفظ خاصة عن المغيرة والربيع)، عن الربيع بن أنس (صدوق مفرط في التشيع)، عن أبي العالية رُفيع بن مِهْران المدني البصري (ثقة ثبت، صاحب تفسير)، عنه. ورواها ابن أبي حاتم من طريق آدم بن أبي إياس (ثقة) وعبد الله بن أبي جعفر، وروايته عن أبيه ضعيفة.

٢- طريق وكيع، عن سفيان، عن عبد الله بن محمد بن عقيل (ضعيف)، عن الطفيل بن أبي بن كعب، عن أبيه.

٣- طريق علي بن الحسين بن واقد (ضعيف يعتبر به)، عن أبيه (صدوق يخطئ خاصة عن أيوب وأبي المنيب)، عن الربيع بن أنس (صدوق مفرط في التشيع)، عن أبي العالية. وقد اعتمد الحاكم هذا الطريق.

** تفسير علي بن أبي طالب **

فضله:

فضله أشهر من أن يذكر. لكن الملاحظ هنا أن عامة ما يُروى عنه إنما يرويه عنه أهل العراق أثناء خلافته، ورواية أهل المدينة عنه قليلة. وكان يقول: «سَلوني عن كتاب الله، فإنه ليس من آيةٍ إلا وقد عرَفتُ بليلٍ نزَلَت أم بنهارٍ، في سهلٍ أم في جبل»، أخرجه ابن سعد (٢ | ٣٣٨) بإسناد صحيح.

الطرق التي روي عنها أكثر تفسيره:

أكثر من يُروى عنه موضوع. قال عامر الشعبي: «ما كُذِب على أحدٍ في هذه الأمة، ما كُذِبَ على عليٍّ t». قال عَلقمة: «أفرط ناس في حُبّ علي، كما أفرطت النصارى في حُبّ المسيح». قال مغيرة: «لم يكن يصدق على علي t -يعني في الحديث عنه- إلا أصحاب عبد الله بن مسعود». أخرجه مسلم في مقدمة صحيحه. قال ابن أبي ليلى: «صحبت علياً t في الحضَر والسفر، وأكثر ما يُحَدِّثون عنه باطل».

١- طريق هشام بن عروة، عن محمد بن سيرين، عن عَبيدة السلماني، عن علي. وهذا يخرج منه البخاري.

٢- طريق عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين (ثقة)، عن أبي الطفيل (عامر بن واثقة، صحابي)، عن علي.

٣- طريق الزهري، عن علي زين العابدين، عن أبيه الحسين، عن أبيه علي. وهذا الطريق من أصح الطرق على الإطلاق.

ثم غالب ما بقي ضعيف.

تفسير عبد الله بن مسعود

فضله:

هو من أوائل المسلمين الذين شهدوا تنزيل القرآن كله، وهو من المبشرين بالجنة. ويكفينا ما جاء في صحيح البخاري من فضله: قال رسول الله r: «استقرئوا القرآن من أربعة: من عبدِ الله بن مسعود، وسالمٍ مولى أبي حُذَيْفَة، وأُبَيّ بن كعب، ومُعاذِ بنِ جَبَل». وفي صحيح مسلم عن أبي الأحوص قال: «كُنا في دار أبي موسى مع نفرٍ من أصحاب عبد الله (بن مسعود) وهم ينظُرون في مصحف. فقام عبد الله، فقال أبو مسعود: "ما أَعْلَمُ رسول الله r تَرَكَ بعدهُ أعلمَ بما أنزلَ اللهُ مِن هذا". فقال أبو موسى: "أما لئِن قُلتَ ذاكَ، لقد كان يشهدُ إذا غِبنا، ويؤذَنُ له إذا حُجِبنا"».

وأخرج مسلم كذلك عن شقيق عن عبد الله بن مسعود أنه قال: {وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} (آل عمران: من الآية١٦١). ثم قال: «على قراءةِ مَنْ تأمروني أن أقرأ؟! فلقد قرأتُ على رسول الله r بِضعاً وسبعينَ سورةً. ولقد عَلِمَ أصحابُ رسولِ اللهِ r أني أَعْلَمُهُمْ بكتابِ الله. ولو أعلمُ أن أحداً أعلمُ مِنّي، لرَحلتُ إليه». قال شقيق: «فجلست في حَلَقِ أصحاب محمدٍ r فما سمعتُ أحداً يرُدُّ ذلك عليه ولا يعيبُه». وأخرج مسلم عن مسروق عن عبد الله قال: «والذي لا إله غيرُهُ، ما مِن كتابِ اللهِ سورةٌ إلا أنا أعلمُ حيثُ نزلَت. وما مِن آيةٍ إلا أنا أعلمُ فيما أُنزِلَت. ولو أعلمُ أحداً هو أعلمُ بكتابِ اللهِ مِني – تبلُغُهُ الإبِلُ– لركبتُ إليه».

الطرق التي روي بها تفسيره:

١– طريق الأعمش، عن أبي الضحى، عن مسروق، عن ابن مسعود. وهذا أصح الطرق وقد اعتمده البخاري. وكذلك طريق الشعبي وأبي وائل عن مسروق عن ابن مسعود، صحيح.

٢- طريق الأعمش عن أبي وائل، عن ابن مسعود. وهذا الطريق قد اعتمده البخاري.

٣- طريق مجاهد، عن أبي معمر، عن ابن مسعود. وهذا الطريق قد اعتمده البخاري.

٤- طريق أبي ورق، عن الضحاك (مرسلاً)، عن ابن مسعود. وهذا طريق منقطع.

٥- طريق السدي الكبير (شيعي متهم بالكذب) عن مرة الهمداني (ثقة) عن عبد الله بن مسعود. وهذا طريق ضعيف، وفيه من المنكرات والإسرائيليات الشيء الكثير.

٦- وما أرسله إبراهيم النخعي عن ابن مسعود t فهو مقبول (ما لم يكن فيه نكارة) لأنه لا يرسل عنه إلا عندما يأتيه بالخبر أكثر من واحد. لكن تفسير النخعي الموقوف عليه فيه نظر لأن النخعي كان يلحن ولم يكن من أهل اللغة. وأهم من يروي عن النخعي: مُغيرة بن مِقْسَم (فقيه ثبت، لكن عامة ما رواه عن إبراهيم مُدلّس) و منصور بن المعتمر (ثقة ثبت).

تلاميذه: علقمة، والأسود بن يزيد، ومسروق، والشعبي، والحسن البصري، وأبو وائل، و عبيدة بن عمرو السلماني، وأبو يزيد الثوري الربيع بن خثيم، وأبو الأحوص عوف بن مالك، ومرة الطيب، وآخرون. وكل هؤلاء ثقات أثبات. قال علي بن المديني: «لم يكن في أصحاب رسول الله r أحدٌ له أصحابٌ يقومون بقوله في الفقه إلا ثلاثة: ابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس».

تفسير ابن عباس

فضله:

ثبت في صحيح البخاري أن رسول الله r قال عنه: «اللهم عَلِّمهُ الحكمة»، وقال r: «اللهم علّمه الكتاب». وهناك حديث أخرجه أحمد أن رسول الله r قال لابن عباس: «اللهم فقّههُ في الدِّينِ، وعلِّمهُ التأويل». قلت: «إسناده فيه مقال». وقال ابن مسعود: «لو أدرَكَ ابن عباس أسناننا، ما عاشره منا رجُل». وكان يقول: «نِعمَ ترجمان القرآن ابن عباس». صحّحه ابن حجر في فتح الباري (٧ | ١٠٠). وقال أبو هريرة لما مات زيد بن

ثابت: «مات اليومِ حِبرُ الأُمّة. ولعلَّ الله أن يجعل في ابن عباس منه خَلَفاً». صححه ابن حجر في تهذيب التهذيب (٥ | ٢٤٤). وقال عكرمة: «كان ابنُ عباسٍ أعلَمَ بالقرآن من علي، وكان عليٌّ أعلمَ بالمبهمات من ابن عباس»، أخرجه ابن سعد (٢ | ٣٦٧) بإسناد صحيح.

والملاحظ أن ابن مسعود كان ينحى كثيراً إلى التفسير بأسباب النزول وبالقراءات. أما ابن عباس فكان ينحى إلى التفسير بالسنة وباللغة العربية وبالشعر وبالاجتهاد. وكلا المنهجين قويٌّ معتمد. وقد اختلف اهتمام كل تلميذ لابن عباس في نقل التفسير. فاعتنى مجاهد بن جبر بالمفردات وغريب القرآن وأشعار العرب. واعتنى عِكْرِمَة مولى ابن عباس بأسباب النزول. واعتنى سعيد بن جبير بالأحكام والغيبيات وأكثر من الرواية في الإسرائيليات. واعتنى عطاء بالمسائل الفقهية.

الطرق التي روي عنها أكثر تفسيره:

١- طريق أبو صالح عبد الله بن صالح (كاتب الليث، ضعيف)، عن معاوية بن صالح (قاضي الأندلس)، عن علي بن أبي طلحة (مرسلاً)، عن ابن عباس. وهذه هي صحيفة علي بن أبي طلحة الهاشمي، التي رواها عن عبد الله بن صالح جمع غفير من أئمة أهل الحديث. وهي لا تصح لعدة أسباب:

أولاً: بسبب الانقطاع بين علي بن أبي طلحة وابن عباس، فقد اتفق الحفاظ على أن ابن أبي طلحة لم يسمعه من ابن عباس. قال الخليلي (ت ٤٤٦هـ) في الإرشاد (١ | ٣٩٤): «وأجمع الحفاظ على أن ابن أبي طلحة لم يسمعه (أي التفسير) من ابن عباس». أما زعم البعض أنه أخذه من ابن جبير أو من مجاهد (مع أنه نادر الرواية عن ابن عباس!) أو عكرمة أو القاسم أو راشد أو ابن زيد أو غيرهم (على اضطرابهم في هذا الأمر) فليس عليه دليل. لذلك قال الألباني في تعليقه على "التنكيل": «ولكن أين السند بذلك؟» (أي بتحديد الواسطة). ولم يُسمّ أحدٌ من العلماء المعاصرين لابن أبي طلحة هذه الواسطة. ومن سماه ممن تأخر عنه، إنما يخرص بظنه. إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ. عدا أن

هذا التفسير قد يخالف تفسير مجاهد وابن جبير وعكرمة وغيرهم من تلاميذ ابن عباس. قال المعلمي في "التنكيل" –بعد أن قال بالانقطاع بينه وبين ابن عباس–: «ولا دليل على أنه لا يروي عنه بواسطة غيرهما. والثابت عنهما (مجاهد وسعيد بن جبير) في تفسير الصمد، خلاف هذا».

بل ثبت عن أحد أئمة الجرح والتعديل نفيه لأخذ ابن أبي طلحة التفسير عن أحد (من أصحاب ابن عباس الثقات). فقد أخرج الخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" (١١ | ٤٢٨) بسند صحيح أن صالح بن محمد (جزرة) قد سُئِل عن علي بن أبي طلحة: ممن سمع التفسير؟ قال: «من لا أحد». وقال عنه أبو بكر أحمد بن علي بن منجويه الأصبهاني (ت ٤٢٨هـ) في كتابه "رجال مسلم": «تفسيره غير معتمَد»، أي بسبب الانقطاع. وابن منجويه قال عنه شيخ الإسلام إسماعيل الأنصاري: «أحفظ من رأيت من البشر». و هذه الصحيفة قد أعلها بالانقطاع عدد من المحققين مثل ابن تيمية وابن كثير وابن القيم، وعدد من المعاصرين مثل المعلمي وأحمد شاكر والألباني وغيرهم.

وزعم البعض أن الإمام أحمد قد صححها (مع أنه قد ضعف ابن أبي طلحة نفسه!). قال الطحاوي في "شرح معاني الآثار" (٣ | ٢٨٠ ط. الرسالة): حدثنا علي بن الحسين بن عبد الرحمن بن فهم عن أبيه (ضعيف) قال سمعت أحمد بن حنبل يقول: «لولا أن رجلا رحل إلى مصر فانصرف منها بكتاب التأويل لمعاوية بن صالح، ما رأيت رحلته ذهبت باطلة». ورواه أيضا أبو جعفر النحاس في كتاب "الناسخ والمنسوخ" (ص٧٥) قال: وقد حدثني أحمد بن محمد الأزدي قال: سمعت علي بن الحسين (مجهول) يقول: سمعت الحسين بن عبد الرحمن بن فهم (ضعيف) يقول: سمعت أحمد بن حنبل –رحمه الله– يقول: «بمصر كتاب التأويل عن معاوية بن صالح، لو جاء رجل إلى مصر فكتبه ثم انصرف به، ما كانت رحلته عندي ذهبت باطلا». وأجيب عن هذا بأنه لا يثبت عن الإمام أحمد. فالراوي مجهول، وأبوه ضعفه الدراقطني وهو الصواب فيه، وانظر المغني في الضعفاء وميزان الاعتدال ولسان الميزان. ولو ثبت مثل هذا عن الإمام أحمد، فليس فيه البتة إثبات سماع ابن أبي طلحة من أحد من تلامذة بن عباس.

ثانياً: اختلف العلماء في عبد الله بن صالح: منهم من جعله كذاباً، ومنهم من ضعّفه، ومنهم من صدقه. وجامع القول فيه ما قاله الإمام ابن حبان: «كان في نفسه صدوقاً، إنما وقعت له مناكير في حديثه من قبل جارٍ له. فسمعت ابن خزيمة يقول: كان له جار بينه وبينه عداوة. كان يضع الحديث على شيخ أبي صالح، ويكتبه بخط يشبه خط عبد الله، ويرميه في داره بين كتبه، فيتوهم عبد الله أنه خطه، فيحدّث به». وقد قال عنه أبو زرعة: «كان يسمع الحديث مع خالد بن نجيح، وكان خالد إذا سمعوا من الشيخ أملى عليهم ما لم يسمعوا قبلوا به». ثم قال: «وكان خالد يضع في كتب الشيوخ ما لم يسمعوا ويدلس لهم هذا». ووافقه الحاكم على هذا. وقال أبو حاتم: «الأحاديث التي أخرجها أبو صالح في آخر عمره فأنكروها عليه، أرى أن هذا مما افتعل خالد بن نجيح، وكان أبو صالح يصحبه. وكان أبو صالح سليم الناحية. وكان خالد بن يحيى يفتعل الكذب ويضعه في كتب الناس». انظر تهذيب التهذيب (٥ | ٢٢٧).

هذا وقد شَغِبَ البعض علينا، فقال إن هذه صحيفة مكتوبة فلا يؤثر بها سوء حفظ عبد الله بن صالح إذا روى عنه إمام ثقة. أقول: كلامنا واضح أنه عن الدس في كتب عبد الله بن صالح، وليس عن سوء حفظه. وإذا كان الخط الذي يزوّره جار ابن صالح من الإتقان بحيث أن ابن صالح نفسه لا يستطيع تمييزه عن خطه، فمن الأجدر أن الرواة عن ابن صالح كذلك لا يميزونه.

ثالثاً: علي بن أبي طلحة (وهو علي بن سالم بن المخارق الهاشمي) قد تكلم بعض العلماء فيه، فوثقه بعضهم وضعفه بعضهم الآخر. قال عنه أحمد بن حنبل: «له أشياء منكرات». ونقل ابن تيمية في "الرد على البكري" (ص٧٥) عن أحمد أنه قال: «علي بن أبي طلحة ضعيف». وقال عنه يعقوب بن سفيان: «هو ضعيف الحديث، منكَر، ليس بمحمود المذهب». وفيه تشيّع، وكان يرى السيف على المسلمين.

رابعاً: معاوية بن صالح الحضرمي، فيه خلاف طويل كذلك. قال يعقوب بن شيبة: «قد حمل الناس عنه، و منهم من يرى أنه وسط ليس بالثبت ولا بالضعيف، و منهم من

يضعفه». قلت: من وثقه أكثر، لكن انتقدوا عليه إفرادات. والخلاف فيه تجده في ترجمته في التهذيب. وممن ضعفه –وليس قوله في التهذيب– ابن حزم في المحلّى (٥ | ٧٠). ولخّص ابن حجر حاله في التقريب بقوله: «صدوقٌ له أوهام».

ولذلك تجد في هذه الصحيفة بعض المناكير والشذوذات والأقوال التي تعارض الثابت عن ابن عباس. وإجمالاً فهي تفسير قيّم جميل، ولعل غالبه مأخوذ من ابن عباس لكن فيها دس ووضع. ولذلك لا نستطيع أن نجزم بشيء منها ما لم يوافق ما هو معروفٌ عن ابن عباس. وقد علق البخاري نذراً يسيراً منها في التفسير اللغوي للقرآن وأشباهه، بسبب قرائن تشهد لذلك النذر اليسير بالصحة.

قال شيخ الإسلام في "نقض التأسيس" (٣ | ٤١): «وهذا إنما هو مأخوذ من تفسير الوالبي علي بن أبي طلحة الذي رواه عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس...». إلى أن قال: «وأما ثبوت ألفاظه عن ابن عباس، ففيها نظر. لأن الوالبي لم يسمعه من ابن عباس ولم يدركه، بل هو منقطع. وإنما أخذ عن أصحابه. كما أن السّدّي أيضا يذكر تفسيره عن ابن مسعود وعن ابن عباس وغيرهما من أصحاب النبي r وليست تلك ألفاظهم بعينها. بل نقل هؤلاء شبيه بنقل أهل المغازي والسِّيَر. وهو مما يُستشهدُ به ويُعتبَرُ به، وبضم بعضه إلى بعض يصير حجة. وأما ثبوت شيءٍ بمجرد هذا النقل عن ابن عباس، فهذا لا يكون عند أهل المعرفة بالمنقولات». ولذلك قال النووي في باب الصيد في "المجموع" عن تفسير الوالبي: «وقد ضَعَّفَهُ أيضاً الأكثرون». وفي "آثار المعلمي" (١٧ | ٦٥٩): «صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس يستأنس بها أهل العلم، ولا يحتجون بها».

وقد روي من هذا الطريق العديد من الآثار المنكرة عن ابن عباس. مثل القول بأن الحروف المقطعة في القرآن هي من أسماء الله عز وجل، وتأويل قوله تعالى يوم يكشف عن ساق، والقول بموت عيسى –عليه السلام–، والقول بعدم إبداء المرأة شعرها لأحد ولا حتى

لمحارمها إلا لزوجها، والقول بالإشهاد عند الطلاق، وغير ذلك الكثير. ويروى أيضاً من هذا الطريق عن ابن عباس ما يخالف الثابت عنه من طرق أخرى صحيحة، مثل تفسير قوله تعالى {إلا اللمم}، وغير ذلك أيضاً. ويروى أيضاً من هذا الطريق ما يخالف الثابت عن مجاهد وسعيد بن جبير (وهذا يرد على من زعم أنهما الواسطة).

قال الشيخ الطريفي في كتابه "التحجيل": «وقد نظرت في حديثه، فرأيت له ما يُنْكَر، وما يتفرد بمعناه عن سائر أصحاب ابن عباس، منها ما أخرجه البيهقي في "الأسماء والصفات" (٨١) واللالكائي في "شرح أصول اعتقاد أهل السنة" (٢ | ٢٠١) من طريق عبد الله بن صالح عن معاوية عن علي ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: {اللَّهُ...} [النور: ٣٥] يقول: "الله سبحانه وتعالى هادي أهل السماوات والأرض، {مَثَلُ نُورِهِ} مثل هداه في قلب المؤمن، كما يكاد الزيت الصافي يضيء قبل أن تمسه النار، فإذا مسته ازداد ضوءاً على ضوءٍ". وهذا خبر منكر. ومنها ما أخرجه الطبري في مواضع من "تفسيره": (٨ | ١١٥) (١٩ | ٥٨، ١٣١) (٢٢ | ٤٨) (٢٣ | ١١٧) (٢٦ | ١٤٧) والبيهقي في "الأسماء والصفات" (٩٤) بهذا الإسناد مرفوعاً في قوله تعالى: {المص} {كهيعص} {طه} {يس} {ص} {طس} {حم} {ق} {ن} ونحو ذلك قال: "قَسَمٌ أقسمه الله تعالى، وهو من أسماء الله عزّ وجلّ". وهذا خبر منكر بمرة. ويُروي هذا الطريق من حديث عبد الله بن صالح كاتب الليث وهو ضعيف...». اهـ.

ومن المنكرات الموضوعة التي رواها الوالبي هذا، ما أخرجه ابن جرير في تفسيره (٦ | ٢٥٧): حدثني المثنى قال ثنا عبد الله بن صالح قال ثني معاوية بن صالح عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله {ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون} قال: «من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم فهو ظالم فاسق». وهذا كذبٌ على ابن عباس، مخالفٌ لإجماع الصحابة. بل ومخالف أيضاً لابن عباس نفسه! إذ أخرج عبد

الرزاق: أخبرنا معمر عن ابن طاووس عن أبيه قال: سُئِلَ ابن عباس عن قوله {ومن لم يحكم...}، قال: «هي به كفر»! وهذا إسنادٌ غاية في الصحة كما ترى.

ومن المنكرات أيضاً: ما أخرجه الطبري (#٢١٨٦١): حدثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله: {يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن}: «أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رءوسهن بالجلابيب، ويبدين عينا واحدة». وكأن الله خلق المرأة لتكون عوراء! وهو مخالف لما روي عن عكرمة أيضاً الذي يزعمون أنه الواسطة. فقد قال عكرمة: «تغطي ثغرة نحرها بجلبابها تدنيه عليها». وقول عكرمة هو الموافق لما رواه العوفي عن ابن عباس، قوله: {يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن}.... إلى قوله: {وكان الله غفورا رحيما} قال: «كانت الحرة تلبس لباس الأمة، فأمر الله نساء المؤمنين أن يدنين عليهن من جلابيبهن. وإدناء الجلباب: أن تقنع وتشد على جبينها». ثم هو مخالف لما رواه الوالبي نفسه عن ابن عباس! (#١٩٦٥٥): حدثني علي، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله: {ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها} قال: «الزينة الظاهرة: الوجه، وكحل العين، وخضاب الكف، والخاتم».

ومن الطوام التي تضمنتها تلك الصحيفة (#١٩٦٦٩): حدثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قال {ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن}... إلى قوله: {عورات النساء} قال: «الزينة التي يبدينها لهؤلاء: قرطاها وقلادتها وسوارها. فأما خلخالاها ومعضداها ونحرها وشعرها، فإنه لا تبديه إلا لزوجها». ومعناها أنه لا يجوز للمرأة أن تبدي شعر رأسها أمام أولادها، وهذه طامة.

وقد احتج بعضهم على صحة هذا الطريق باعتماد البخاري عليه في التعليق عن ابن عباس في قسم التفسير من صحيحه. وبرواية ابن جرير وابن أبي حاتم من هذا الطريق في تفسيريهما. أما البخاري فقد علق له ما شهدت به لغة العرب من المعاني، وهذا لا يشترط

فيه الصدق، بل تجد المفسرين يكثرون النقل عن مقاتل وعن السدي وأمثالهما، كما أوضحنا في آخر المقال عن فائدة التفسير الموضوع. وأما عن الطبري وابن أبي حاتم، فقد أجاب عن ذلك الألباني في تعليقه على "التنكيل"، فقال: «ليس من السهل إثبات أن الإمامين المذكورين اعتمدا هذه الرواية في كل متونها، الله إلا إن كان المقصود بالاعتماد المذكور إنما هو إخراجهما لها، و عدم الطعن فيها، و حينئذ، فلا حجة، لثبوت إخراجهما لكثير من الروايات بالأسانيد الضعيفة، و قد ذكرت بعض الأمثلة على ذلك من رواية ابن أبي حاتم في بعض تأليفي، منها قصة نظر داود –عليه السلام– إلى المرأة و افتتانه بها و قصة هاروت وماروت». وتباكى بعضهم فقال: هل يعقل أن نضعف هذا الطريق وقد روي منه الكثير من الآثار (١٥٠٠ مرة عند الطبري)؟ فكيف نقول عن هذا كله ضعيف هكذا بكل بساطة؟ فيقال: قد روي عن ابن عباس من طريق العوفيين العدد الكبير من الآثار في كتب التفسير، جاوزت الألف وخمسئة عند ابن جرير الطبري. ومع ذلك فهذا الطريق مجمع على ضعفه.

٢– طريق قيس بن مسلم الجدلي الكوفي (ثقة ثبت) (ت١٢٠هـ) عن عطاء بن السائب بن مالك الكوفي (ثقة، اختلط. ت١٣٦هـ) عن سعيد بن جبير (ت٩٥هـ) ومجاهد (ت١٠١هـ) وعكرمة (ت١٠٤هـ) عن ابن عباس. وهذا صحيح لأن الراجح أن سماع قيس بن عطاء قديم قبل اختلاطه. أما ما رواه عنه محمد بن فضيل؛ وعمران بن عُيينة، وشريك، فهو بعد الاختلاط.

٣– طريق ابن إسحاق (صاحب السير، حسن الحديث مدلّس) عن محمد بن أبي محمد (مدني مولى آل زيد بن ثابت، وهو مجهول كما ذكر ابن حجر والذهبي) عن عكرمة أو سعيد بن جبير عن ابن عباس.

٤– طريق إسماعيل بن عبد الرحمن السُدِّي الكبير (شيعي متهم بالكذب) عن أبي مالك (غزوان الغفاري الكوفي، ثقة) أو أبي صالح (باذان مولى أم هانئ، متروك اتهموه بالكذب،

واعترف بذلك، ولم يسمع من ابن عباس) عن ابن عباس. وما رواه عنه أسباط فهو ضعيف، كما سيأتي.

الملك بن عبد العزيز بن جريج عن ابن عباس. وهو ثقة مدلس عن الضعفاء. ولم يسمع من مجاهد ولا من ابن عباس. لكنه يروي عن عطاء. فإن كان يقصد عطاء بن أبي رباح، فالتفسير صحيح متصل الإسناد. وإن قصد عطاء بن أبي مسلم الخرساني (كما في تفسير البقرة وآل عمران وغيرها) يكون منقطعاً بين عطاء (وفيه لين أصلاً) وابن عباس، عدا أن رواية ابن جريج عن عطاء هي صحيفة عن ابن عطاء (متروك).

٦- طريق الضحاك بن مزاحم الهلالي (حسن الحديث) مرسلاً عن ابن عباس. لم يلق أحدا من الصحابة، ولا تعرف الواسطة بينه وبين ابن عباس. إذ روى شعبة، عن عبد الملك بن ميسرة: قلت للضحاك: سمعت من ابن عباس؟ قال: لا. قلت: فهذا الذى تحدثه عن من أخذته؟ قال: عن ذا، و عن ذا (أي عن عدة أشخاص). وكانت له آراء عجيبة، حتى أنه قال: لو دخلت على أمى لقلت لها: أيتها العجوز غط عني شعرك!!

وعنه جويبر بن سعيد (ضعيف جداً)، وهو أكثر من روى عنه على ضعفه الشديد حتى قال ابن حبان: يروي عن الضحاك أشياء مقلوبة. و روى عنه كذلك أبو روق عطية بن الحارث (صدوق)، و علي بن الحكم البناني (ثقة)، و بشر بن عمارة (ضعيف)، و عبيد الله بن سليمان الباهلي (صدوق على الراجح، واعتمده البغوي وأكثر منه الطبري).

٧- طريق عطية العوفي عن ابن عباس. وعطية بن سعيد بن جنادة الكوفي هذا: شيعي ضعيف مدلس، قال ابن حبان: لا يحل الاحتجاج به ولا كتابة حديثه إلا على جهة التعجب. وأشهر إسناد لهذا الطريق هو طريق محمد بن سعد العوفي (لين الحديث)، قال: ثني أبي (سعد بن محمد بن الحسن، جهمي ضعيف)، قال: ثني عمي (هو الحسين بن الحسن بن عطية بن سعد العوفي، ضعيف)، قال: ثني أبي (متفق على ضعفه)، عن أبيه (شيعي ضعيف مدلّس)، عن ابن عباس. قال البيهقي في "معرفة السنن والآثار": «هو إسناد ضعيف». وقد أكثر الطبري كثيراً من هذا الطريق حتى بلغ ١٥٦٠ موضعاً. وهو مُسَلسَلٌ

بالضعفاء. وقيل (والله أعلم) أن هذا الطريق فيه نحو ربع ما يُروى عن ابن عباس في باب التفسير (والربع الثاني هو صحيفة الوالبي).

٨- طريق مقاتل بن سليمان الأزدي الخرساني، وهو كذاب رديء المذهب. يروي عن مجاهد والضحاك وغيرهما.

٩- طريق محمد بن السائب الكلبي وهو شيعي كافر، قد اعترف بأنه يكذب، وبأنه من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي. ويروي السدي الصغير (كذاب) عنه، عن أبي صالح (كذاب)، وهي سلسلة الكذب. قال عبد الصمد بن الفضل: «سُئِلَ أحمد عن تفسير الكلبي، فقال: "كَذِب". فقيل له: أفيحل النظر فيه؟ قال: "لا"». وَسُئِلَ يحيى بن معين عنه فقال: «حقُّه أن يُدفن». وقد نقل الدارمي في "نقضه على المريسي" (٢ | ٦٤٤) إجماع أهل العلم على ترك هذا الإسناد.

١٠- طريق شبل بن عباد المكي (ثقة قدري) عن عبد الله بن أبي نجيح (ثقة مدلس، قدري معتزلي داعية) عن مجاهد عن ابن عباس. قال يحيى القطان: «لم يسمع التفسير كله من مجاهد، بل كله عن القاسم بن أبي بزة (ثقة)». ويأتي تفصيل هذا الطريق عند ذكر تفسير مجاهد.

١١- طريق عطاء بن دينار (ثقة) عن صحيفة كتبها سعيد بن جبير. وعنه ابن لهيعة (ضعيف) وابن جريج (مدلس). وما رواه عن ابن عباس بلا واسطة لا يصح. ولم يسمع عطاء من سعيد بن جبير شيئا، بل هي صحيفة وجدها في ديوان عبد الملك فرواها. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٦ | ٣٣١) عن صحف تلك الأيام: «وهذه الأشياء يدخلها التصحيف، ولا سيما في ذلك العصر، لم يكن حدث في الخط بعد شكل ولا نقط».

كذاب) عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، وهو تفسير موضوع.

١٣- طريق عثمان بن عطاء (متروك) عن أبيه عطاء الخرساني (جيد) مرسلاً عن ابن عباس.

١٤- طريق إبراهيم بن الحكم بن أبان العدني (متروك) عن أبيه (ثقة) عن عكرمة (ثقة) عن ابن عباس.

١٥- طريق إسماعيل بن أبي زياد الشامي (كذاب يضع الحديث).

١٦- طريق أبي معاوية عن الأعمش عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وهو صحيح.

١٧- طريق عطاء بن أبي رباح في سورة البقرة وآل عمران. وعنه ابن جريج (وقد سبق) وابن أبي نجيح وعمرو بن دينار (ثقة ثبت). وقد اختلط هذا الطريق بطريق ابن جريج عن كتاب عثمان بن عطاء الخراساني (متروك) عن أبيه (صدوق) عن ابن عباس، وعطاء الخراساني لم يسمع من ابن عباس، فهو طريق ضعيف. وغالب رواية ابن جريج هي عن الخراساني ولا يذكر نسبته (أي يقول: "قال عطاء").

١٨- طريق ابن سيرين، ولم يسمع منه لكنه سمع من عكرمة ولم يسميه. قال خالد الحذاء: كل ما قال محمد بن سيرين: نُبِّئتُ عن ابن عباس، فإنما أخذَه عن عكرمة، لَقِيَه أيام المختار. وقال شعبة: إنما سمعها من عكرمة.

تلاميذه: مجاهد بن جبر، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وسعيد بن جبير، وطاووس.

ومن الملاحظ أن عامة ما يُروى عن ابن عباس في التفسير ضعيف، كما ترى. وما صح عنه غالبه عن تلامذته المشهورين. قال الإمام ابن تيمية في تفسير آيات أشكلت (١ | ٤٦٠): «وما أكثر ما يُحَرّفُ قول ابن عباس و يُغلط عليه!». روى البيهقي بإسناده في "مناقب الشافعي" في باب "ما يستدل به على معرفته بصحة الحديث" عن الشافعي قال: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمئة حديث». رواه عن الشافعي تلميذه المصري عبد الحكم، وهو ثقة مجمع عليه. والبيهقي من أعرف الناس بكلام إمامه الشافعي،

ومن أقدرهم على تتبع كلامه. وكذلك أخرج الأثر أبو عبد الله محمد بن أحمد بن شاكر القطان (ت٤٠٧هـ) في "فضائل الإمام الشافعي".

وقد أشار الدكتور الذهبي في "التفسير والمفسرون" (١ | ٥٦) إلى سببِ كثرةِ الوضعِ على ابنِ عباس t في التفسيرِ بقوله: «ويبدو أن السر في كثرة الوضع على ابن عباس هو: أنه كان في بيت النبوة، والوضع عليه يُكسب الموضوع ثقةً وقوةً أكثر مما وُضِعَ على غيره. أضف إلى ذلك أن ابن عباس كان من نسله الخلفاء العباسيون، وكان من الناس من يتزلف إليهم ويتقرب منهم بما يرويه لهم عن جدهم».

تفسير قتادة

الأقوال فيه:

قتادة بن دعامة، تابعي بصري ثقة من أفصح الناس، وتفسيره اللغوي معتمد. إلا أن قتادة من الموصوفين بالكلام في القدر، وهي بدعة مأخوذة عليه. قال أحمد في "العلل ومعرفة الرجال" (١ | ٤٨٨): «حدثنا إسماعيل بن علية، قال: كان أصحابنا يَكرَهون تفسير قتادة». وكان مالك يعيب على من يروي تفسير قتادة. قال اللالكائي في "اعتقاد أهل السنة" (٤ | ٦٣٧ #١١٤٥): أخبرنا عبد الرحمن بن عمر إجازة أخبرنا محمد بن أحمد بن يعقوب قال حدثني يعقوب بن شيبة قال ثنا أحمد بن شبوية المروزي قال ثنا عبد الرزاق قال: قال مالكٌ: «أيّ رجلٍ معمرٌ لولا أنَّه يرى (لعل صوابه: يروي) تفسير قتادة».

ويعاب عليه أنه حاطب ليل. قال معتمر بن سليمان، عن أبي عمرو بن العلاء: «كان قتادة، و عمرو بن شعيب لا يغث عليهما شيء: يأخذان عن كل أحد». و قال جرير عن عبد الحميد، عن مغيرة عن الشعبي: قيل له: هل رأيت قتادة؟ قال: «نعم، رأيته كحاطب ليل». و قال سفيان بن عيينة: قال الشعبي لقتادة: «حاطب ليل». قال سفيان: قال لي عبد الكريم الجزري: تدري ما حاطب ليل؟ قلت: لا إلا أن تخبرني. قال: «هو الرجل يخرج

في الليل، فيحتطب، فتقع يده على أفعى فتقتله. هذا مَثَلٌ ضُرِبَ لطالب العلم. إنّ طالب العلم إذا حمل من العلم ما لا يطيقه، قتله عِلْمه كما قتلت الأفعى حاطب ليل».

وقتادة لم يرو عن أحد من الصحابة سماعاً إلا عن أنس، كما قاله أحمد، وصحَّحَ أبو زرعة سماعه من ابن سَرْجَس، وصحَّحَ ابن المديني سَماعه من أبي الطفيل. وقد أخذ عن الحسن البصري التفسير والفقه والوعظ وغيره، وهو من أكبر شيوخه، وقد أكثر في تفسيره من الوعظ كالحسن، وأكثرُ تفسيره لا يعزوه لأحد، بل يفسِّرُ القرآن بما يعلمه. وله معرفة بالناسخ والمنسوخ أكثر من كثير من التابعين من أهل طبقته.

طرق تفسيره (مرتبة حسب قوتها):

١- طريق يزيد بن زريع (ثقة ثبت) عن سعيد بن أبي عروبة (ثقة ثبت) عنه. وسعيد اختلط، لكن يزيد سماعه منه قديم. هذا الطريق ذكره الطبري عن بشر بن معاذ (صدوق) أكثر من ٣٠٠٠ مرة. وذكره ابن أبي حاتم عن محمد بن يحيى (ثقة) عن العباس بن الوليد (ثقة).

٢- طريق آدم بن أبي إياس (ثقة عابد مفسّر) و غيره عن شيبان بن عبد الرحمن النحوي (ثقة) عنه. ذكره ابن أبي حاتم عن موسى بن هارون الطوسي (ثقة) عن الحسين بن محمد المروزي (ثقة) عن شيبان.

٣- طريق عبد الرزاق عن معمر بن راشد عنه. وهذا جيد لا بأس به، وإن كان معمر يخطئ قليلاً عن العراقيين.

٤- طريق سعيد بن بشير، ضعيف عن قتادة.

تفسير مجاهد

الأقوال فيه:

مجاهد بن جبر أبو الحجاج، تابعي ثقة. أكثر جداً من الأخذ من ابن عباس t، حتى روى الفضل بن ميمون أنه سمع مجاهداً يقول: «عرضت القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة»، وهذا في التلاوة لا في التفسير. قال شيخ الإسلام: «ومن التابعين من تَلَقّى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد: "عرضتُ المصحَفَ على ابن عباس: أوقِفُهُ عند كلّ آيةٍ منهُ وأسألهُ عنها". ولهذا قال الثوري: "إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبُكَ به". ولهذا يعتمدُ على تفسيره الشافعي والبخاري وغيرهما من أهل العلم. وكذلك الإمام أحمد، وغيره ممن صَنّفَ في التفسير يُكَرّرُ الطرقَ عن مجاهد أكثر من غيره». لكن مع سماعه للتفسير من ابن عباس، فهو أقل أصحابه روايةً عنه، وما ينسبه إلى ابن عباس هو بحدود ٣٪ من مجموع مروياته في التفسير.

وقد توسع مجاهد بعض الشيء في التفسير برأيه. فمن ذلك إنكاره مسخ أصحاب السبت قردة، كما هو قول الجمهور وظاهر القرآن. وقد رد عليه ابن جرير بالأدلة الواضحة القوية. ومن ذلك أيضاً أنه فسر قوله تعالى {وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة} بقوله: «تنتظر الثواب من ربها، لا يراه من خلقه شيء». وهذا صار متكئاً قوياً للمعتزلة ضد أهل السنة. لكن هذا كان قليلاً منه. ثم إنه كذلك أخذ من أهل الكتاب. قال أبو بكر بن عياش: قلت للأعمش: «ما بال تفسير مجاهد مُخالَف؟» (وفي رواية: ما بالهم يتقون تفسير مجاهد؟). قال: «أخذها من أهل الكتاب» (وفي رواية: إنه يسأل أهل الكتاب).

طرق تفسيره:

– يروي عنه ابن أبي نجيح، ولم يسمعه، وهو أكثر من روى عن مجاهد على الإطلاق، وسيأتي تفصيله.

– ويروي عنه خصيف بن عبد الرحمن، وهذا قليل، و قد سمعه لكنه ضعيف ليس بحجة.

– ويروي عنه ابن جريج (ثقة مدلّس). وضعف ابن معين روايته عن مجاهد، بينما ذكر ابن حبان أن الواسطة هي كتاب القاسم بن أبي بزة (ثقة)، وهذا مجرد تقدير شخصي.

– ويروي عنه ليث بن أبي سليم، وقد سمعه لكنه ضعيف وقد اختلط. وغالب مادته في كتاب القاسم. ولذلك قال يحيى بن سعيد: يكتب التفسير عنه.

– ويروي عنه ابن عيينة (ثقة)، وهذا نادر. وقيل أنه أخذه من كتاب القاسم.

– ويروي عنه يزيد بن أبي زياد (شيعي ضعيف).

– ويروي عنه عطاء بن السائب، وقد ذكرنا تفصيله في تفسير ابن عباس.

– وغالب من يَروي التفسير عن مجاهد، فإنما أخذه من كتاب القاسم بن أبي بزة (ثقة)، كما ذكر ابن حبان. ويروي ابن أبي نجيح عن كتاب القاسم كما أسلفنا. وفي بعض ما ينقله نظر، إذ أنه مدلّسٌ مبتدِع داعية، لا نعرف إن كان كل ما أخذه هو عن كتاب القاسم أم أنه أخذ عن غيره. يروي عنه:

* ورقاء بن عمر اليشكري (عن ابن أبي نجيح): ثقة (عن غير منصور) سني فيه إرجاء، لكنه كثير التصحيف. أكثر ابن أبي حاتم من هذا الطريق عن حجاج بن حمزة (صدوق) عن شبابة بن سوار (ثقة).

* شبل بن عباد (عن ابن أبي النجيح): ثقة قدري.

* عيسى بن ميمون (عن ابن أبي النجيح): ثقة قدري. وقد أكثر الطبري من هذا الطريق إذ رواه حوالي ٧٠٠ مرة عن محمد بن عمرو الباهلي (أبو بكر البصري، ثقة) عن أبي عاصم النبيل (ثقة ثبت).

* مسلم بن خالد الزنجي (عن ابن أبي النجيح): فقيه ضعيف الحفظ. وقد اعتمد البغوي هذا الطريق.

فهذا طريق غالبه صحيح. ولكن لا تؤخذ العقيدة من هذا الطريق، لأنه يخشى ابن أبا نجيح دلسها عن ضعفاء لينصر بدعته المعتزلية الفاسدة. ولا بأس بأخذ التفسير اللغوي وآراء مجاهد الفقهية، خاصة أنها غالباً ما توافق آراء ابن عباس. قال وكيع: «كان سفيان (الثوري) يصحّح تفسير ابن أبي نجيح. ويعجبه من التفسير ما كان حرفاً حرفاً. ولا يعجبه هؤلاء الذين يفسرون السورة من أولها إلى آخرها». مع التنبيه إلى شيء مهم وهو طالما أن الكل ينقل عن مصدر واحد وهو كتاب القاسم، فلا يمكن أن يتعدد النقل عن مجاهد، وأي اختلاف بالتفسير عنه، يعني سوء نقل الرواة عن كتاب القاسم.

أما التفسير المطبوع باسم "تفسير مجاهد" فلا يصح عنه، فإن في إسناده عبد الرحمان الأسدي وهو غير ثقة.

تفسير عكرمة

فضله:

عكرمة البربري المدني مولى ابن عباس، تابعي ثقة، ولم يصح ما قيل فيه من طعن، ولم يصح كذلك أنه أباضي أو خارجي أو مبتدع، ولم يوجد في تفسيره خلاف أهل السنة. كان بارعاً في التفسير. ويروى أنه قال ما معناه: «كل ما عَلّمتكم من تفسيرٍ ما بين اللوحين، إنما أخذته من ابن عباس»، لكن هذا ليس على إطلاقه، كما في قصة أصحاب السبت. قال الشعبي: «ما بقي أحد أعلم بكتاب الله من عكرمة». وقال قتادة: «عكرمة أعلم الناس بالتفسير». وقد سُئِلَ أبو حاتم الرازي (كما في الجرح والتعديل ٧ | ٩) عن عِكرمة وسعيد بن جُبَير: أيُّهما أعلَم بالتفسير؟ فقال: «أصحابُ ابن عباسٍ عَيالٌ على عكرمة». وهو مقدَّم في أسباب النزول.

طرق الرواية عنه:

١- الحسين بن واقد (صدوق يخطئ خاصة عن أيوب وأبي المنيب) عن يزيد النحوي (ثقة ثبت) عنه.

٢- محمد بن إسحاق (مدلّس) عن محمد بن أبي محمد (مجهول) عن عكرمة. ومحمد هو مجهول العين ما روى عنه غير ابن إسحاق. ويزيد ضعف هذه الرواية أن الطبري رواها من طريق شيخه محمد بن حُميد الرازي وهو متروك.

٣- قيس بن مسلم الجدلي الكوفي عن عطاء بن السائب بن مالك الكوفي عن عكرمة. إسنادها صحيح وقد سبق الحديث عنه في أسانيد ابن عباس.

٤- هشيم عن حصين عن عكرمة. وهي صحيحة.

٥- إبراهيم بن الحكم (متروك) و حفص بن عمر العدني (متروك) كلاهما عن الحكم بن أبان (صالح) عنه.

٦- سِماك بن حرب عنه. وسماك صدوق، و روايته عن عكرمة خاصة مضطربة، وقد تغير بآخره. فكان شعبة وسفيان لا يرويان تفسيره إلا عن عكرمة، يعني لا يذكرا فيه عن ابن عباس. وروايتهما عنه قديمة قبل تغيره.

٧- أيوب وداود بن أبي هند وعمرو بن دينار وعثمان بن غِياث وابن جريج وداود بن الحصين وغيرهم.

تفسير سعيد بن جُبير

تابعي ثقة سكن الكوفة. وكان علي بن المديني يقدمه على سائر أصحاب عبد الله بن عباس (وربما قصد الأحكام الفقهية فقط). وهو أكثر الرواة عنه رواية، وأكثرُ التابعين من

المكيين عناية بالإسرائيليات. وجل ما جاء عن ابن عباس من الإسرائيليات من طريقه. وقد أكثر من حكاية الغيبيات من أخبار السابقين والقيامة عن عبد الله بن عباس.

طرق الرواية عنه:

١- أبو بشر جعفر بن إياس عنه. وجعفر هو من أثبت الناس في سعيد، لكن تفسيره عن مجاهد صحيفة. وحدَّث عنه بالتفسير شعبة وهُشيم وأبو عَوانة. وأخرج البخاري بعضه.

٢- أبو معاوية عن الأعمش عن المنهال بن عمرو عنه. لا بأس بهذه الرواية.

٣- محمد بن إسحاق (مدلّس) عن محمد بن أبي محمد (مجهول) عنه. وقد سبق بيان ضعف هذه الرواية.

٤- قيس عن عطاء بن السائب عنه، وقد سبق بيان صحة هذه الرواية.

٥- عطاء بن دينار، وهي وجادة سبق الحديث عنها.

تفسير ابن جريج

تابعي ثقة. أصله رومي نصراني، وتفسيره الموقوف عليه مردودٌ، لأن فيه من كلام أهل الكتاب الشيء الكثير. وهو من أتباع التابعين، وليس كلامه بحجة عند أحد. وما ينقله عن غيره لا يُقبل منه، إلا ما كان بصيغة التحديث لأنه مدلّس مكثرٌ عن الضعفاء. قال مالك بن أنس: «كان ابن جريج حاطب ليل». وقال الخليلي في الإرشاد (١ | ٣٩٨) عن تفسيره: «ابن جريج لم يقصد الصحة، وإنما ذَكر ما رُوي في كل آية من الصحيح والسقيم». ولم يسمع شيئاً من مجاهد ولا من ابن عباس. لكن زعم ابن حبان (خلافاً لابن معين) أنه ينقل عن صحيفة ابن أبي بزة عن مجاهد، وهذا يحتاج لدراسة استقرائية لنتأكد منه.

١- طريق بكر بن سهل الدمياطي (ضعيف)، عن عبد الغني بن سعيد، عن موسى بن محمد الأنصاري (ضعيف)، عن عبد الملك بن جريج، وهذا أطول التفاسير عن ابن جريج.

٢- طريق محمد بن ثور (ثقة) عن ابن جريج، نحو ثلاثة أجزاء كبار، وذلك صححوه.

٣- طريق الحجاج بن محمد (أبو محمد الأعور المصيصي البغدادي) عن ابن جريج نحو جزء، وذلك صحيح متفق عليه، لو سَلِمَ الإسنادُ إليه. فإن الطبري أخرج نُسخة كبيرة من طريق الحسين بن داود، عن الحجاج. وحسين هذا المعروف بسُنيد، ضعيفٌ جداً كما سيأتي.

٤- طريق موسى بن عبد الرحمن الثقفي الصنعاني (كذاب).

وقد روى عنه جماعة من الثقات مثل هشام بن يوسف وابن المبارك وعبد الرزاق وسفيان وغيرهم.

تفسير عبد الرزاق

أخرجه الحاكم في مستدركه من طريق إسحاق بن إبراهيم الدبري، وقد سمع من عبد الرزاق بعد اختلاطه، وكان عمر الدبري ٧ سنين، لذلك كثر فيه التصحيف، لكنهم رووا عنه لعلو إسناده. إذ أن الدبري هو آخر من روى عن عبد الرزاق. وكذلك أخرجه الطبري وابن أبي حاتم من طريق الحسن بن يحيى بن كثير (الحسن بن أبي الربيع)، وهو ضعيف.

تفسير زيد بن أسلم

مدني تابعي فقيه (ت ١٣٦هـ). قال عنه يعقوب بن شيبة: «ثقة من أهل الفقه و العلم. و كان عالماً بتفسير القرآن، له كتاب فيه تفسير القرآن». وقال عنه عبيد الله بن عمر: «لا أعلم به بأساً، إلا أنه يفسر برأيه القرآن و يكثر منه».

طرق الرواية عنه:

١– تفسير مالك عن زيد بن أسلم، وهذا صحيح لكنه قليل.

٢– تفسير عبد الله بن وهب وأصبغ وغيرهما، عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (مجمع على ضعفه)، عن أبيه، وهذا ضعيف. وهو غالباً يروي التفسير دون أن ينسبه إلى أبيه. وإذا قال المفسرون: "قال: ابن زيد"، فهو المقصود.

تفسير السدي

إسماعيل بن عبد الرحمان السدي الكبير، الكوفي مولى بني هاشم. شيعي شتّام يطعن بأبي بكر وعمر. وهو غير محمد بن مروان السدي الصغير، الرافضي الكذاب.

اختلف عليه علماء الحديث: فمنهم من وثقه، ومنهم من كذبه، والأكثرون على ضعفه. ومثل هذا لا ينبغي أخذ الحديث عنه. ولكن قد نأخذ عنه التفسير اللغوي استئناساً فقط، ولا نجعله حجة في دين الله.

أثنى على تفسيره بعض السلف كإبراهيم النخعي والعجلي، وذمه بعضهم أيضاً. قال صالح بن مسلم: مررت مع الشعبي على السدي وحوله شباب يفسر لهم القرآن، فقام عليه الشعبي فقال: «ويحاً للآخر، لو كنت نشواناً يُضرَبُ على أستك بالطبل خيراً لك مما أنت فيه». قال عبد الله بن حبيب بن أبي ثابت: سمعت الشعبي، وقيل له إن إسماعيل السدي قد أعطي حظاً من علم القرآن، فقال: «قد أعطي حظاً من جهلٍ بالقرآن». قلت: تفسيره إجمالاً جيد، إلا أن فيه أمور باطلة أنكرها الشعبي وغيره. و عامر الشعبي من كبار أئمة العراق في عصره، ومن علماء التفسير، وقد أدرك ٥٠٠ صحابياً، لكنه نادراً ما يحدث بالتفسير تورعاً. قال ابن عطية: «كان جلة من السلف الصالح كسعيد بن المسيب وعامر الشعبي وغيرهما، يعظمون القرآن ويتوقفون عنه تورعاً واحتياطاً لأنفسهم، مع إدراكهم وتقدمهم». قال الشعبي: «والله ما من آية إلا وقد سألت عنها ولكنها الرواية عن الله». ومع ذلك فله تفسيرٌ يسيرٌ حسنٌ، وأجودُ تفسيره: ما يعتمد فيه على أشعار العرب، فقد

كان أحفظ التابعين للشعر. قال الطريفي: «وكثرةُ الأثر المروي عن العالم لا تعني تميزه عن المُقِلّ، وقد يشتهر عالم عند الناس في باب، ولا يشتهر آخر، فيظنُّ أن شهرتَه وكثرةَ قوله تُقدِّمه على غيره. ومن ذلك قول الشعبي لإبراهيم النخعي: "إني أفقه منك حياً، وأنت أفقه مِني ميتاً، وذاك أن لك أصحاباً يلزمونك، فيُحْيُون علمك"». وأنا أذكر هذا كله لأن قوماً ظنوا السدي المبتدع أعلم من إمام العراق الشعبي بسبب كثرة أقواله في التفسير! فسبحان الله، أين الثرى من الثريا؟

وروى العقيلي في الضعفاء (١ | ٨٧) عن أحمد بن محمد قال: قلت لأبي عبد الله (أحمد بن حنبل): «السدي كيف هو؟». قال: «أخبرك أن حديثه لمقارب وأنه لحسن الحديث. إلا أن هذا التفسير الذي يجيء به أسباط عنه...» فجعل يستعظمه. قلت: «ذاك إنما يرجع إلى قول السدي؟». فقال: «من أين، وقد جعل له أسانيد؟ ما أدري ما ذاك». وقال الطبري: «لا يحتج بحديثه». قلت ليته إذاً لم يحشو تفسيره بكلام السدي، إذ لعله أخرج له أكثر من أي شخص آخر!

وكان السدي الكبير رافضياً يشتم أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، ويشرب النبيذ ويكذب في الحديث. وإجمالاً فالسدي الكبير أثنى على عدالته القطان والنسائي وابن عدي وأحمد (في رواية). وجرحه أحمد (في رواية) وابن معين وأبو حاتم وأبو زرعة والشعبي وابن مهدي والعقيلي والساجي والطبري وشعبة. واتهمه بالكذب الحافظ السعدي وليث بن أبي سليم (وهو من أئمة السنة وإن كان حفظه ضعيفاً) والمعتمد بن سليمان. قال ليث: «كان بالكوفة كذّابان، فمات أحدهما: السدّي والكلبي». وقال حسين بن واقد المروزي (قاضي فاضل): «قدمت الكوفة فأتيت السدي فسألته عن تفسير آية من كتاب الله، فحدثني بها. فلم أتم مجلسي، حتى سمعته يشتم أبا بكر وعمر –رضي الله عنهما–، فلم أعد إليه». وقال عنه الجوزجاني: «كذاب شتام». وقال العقيلي: «ضعيف، و كان يتناول الشيخين».

لكن السدي على كذبه وضلاله، كان رجلاً فصيحاً من العرب. وكان تفسيره اللغوي للقرآن موافقاً للغة العرب، فلذلك أثنوا عليه (كما أثنوا على تفسير مقاتل رغم أنه كذاب ضال)، لكنهم عابوا عليه أنه يضع لآرائه أسانيداً. وحكى الساجي عن أحمد قوله فيه: «إنه ليُحسن الحديث، إلا أن هذا التفسير الذي يجيء به قد جعل له إسناداً واستكلفه». فثبت أن ما ينسبه لابن عباس وابن مسعود وغيرهم لا يصح، وإن كان معناه إجمالاً صحيح، لموافقته للغة العرب. وقد أشار البيهقي إلى هذا الملحظ فقال في "دلائل النبوة" (١ | ٣٧): «وإنما تساهلوا في أخذ التفسير عنهم لأن ما فسروا به ألفاظه، تشهد لهم به لغات العرب. وإنما عملهم في ذلك الجمع والتقريب فقط».

هذا وقد فَهِم بعض المحققين مثل ابن تيمية وأحمد شاكر، مقولة الإمام أحمد "هذا التفسير الذي يجيء به قد جعل له إسناداً واستكلفه"، بأن يخلط الأسانيد بعضها ببعض دون تمييز. فما نقله عن مرة عن ابن مسعود، قد يكون في الحقيقة عن أبي صالح الكذاب عن ابن عباس. قال الإمام ابن تيمية في "تفسير آيات أشكلت" (١ | ١٦٧): «وقد ذَكَر في أول تفسيره أنه أخذه عن أبي مالك وعن أبي صالح، عن ابن عباس. وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود. وعن ناس من أصحاب رسول الله r. لكن هو ينقله بلفظه، ويخلط الروايات بعضها ببعض. وقد يكون فيها المرسل، والمسند، ولا يميز بينها». وهذا يؤدي إلى نتيجة حتمية وهي أن تفسير السدي لا يعتبر حجة، لأن في مشايخه من يكذب (هذا عدا عن كذبه هو).

ويرى المعلمي أن الراوي أسباط هو المتهم بوضع هذا الإسناد فيقول: «والذي يقع لي أن هذه كانت نسخة عند السدي، لم يكن فيها إسناد. فأخذها أسباط وسأله عن إسنادها فقال: "عن أبي مالك وعن أبي صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن عبد الله بن مسعود وعن ناس من أصحاب النبي". يريد السدي أن في النسخة ما سمعه من أبي مالك من قوله، وفيها ما سمعه من أبي صالح عن ابن عباس... والذي يدل على هذا اتفاق لفظ الإسناد في السياق في جميع المواضع كما في تفسير ابن جرير، ولو كان السدي هو الذي يذكر السند في أول كل أثر لاختلف سياقه حتما كما تقضي به العادة». ثم قال الشيخ:

«لا أدري أسباطٌ أم مَن بعده مزج هذه النسخة ببقية تفسير السدّي مما يقوله هو أو يرويه مما ليس في النسخة، فعمدَ إلى هذا السند فأثبته في أول كلّ أثر من الآثار التي كانت في النسخة، ومن هنا جاء الضعف والنكارة فيما يُروى بهذا السند».

والسُّدي أكثر التابعين بإطلاق حكاية للإسرائيليات، بل فاق الإخباريين عن بني إسرائيل؛ ككعب الأحبار ووهب بن منبه وأمثالهم. وهو يفرط من دعاوى النسخ، وعامتها كذب. ويدعي النقل عن ناس من الصحابة مع أنه لم يلق منهم إلا أنس بن مالك. ورواية ابن أبي حاتم عن السدي نادرة جداً (هي من طريق عامر بن الفرات عن أسباط)، وتجنب الحاكم (رغم تساهله) أن يخرج له عن أبي صالح وعن أبي مالك (وهو أكثر تفسيره المُسنَد). وهو يكثر جدا في دعاوى النسخ، لذلك لا يقبل هذا منه.

طرق الرواية عنه:

– أكثر ما يروى عن السدي من طريق: عمرو بن حماد بن طلحة القناد (صدوق رافضي) عن أسباط بن نصر الهمداني الكوفي (ضعيف) عن السدي. وهذا طريق ضعيف لا حجة فيه. ومما يُؤسف إليه أن ابن كثير مكثرٌ جداً لما يرويه في تفسيره من هذا الطريق. بل هذه الإسناد قال عنه أحمد شاكر (١ | ١٥٦): «هذا الإسناد من أكثر الأسانيد دوراناً في تفسير الطبري، إن لم يكن أكثرها. فلا يكاد يخلو تفسير آية من رواية بهذا الإسناد». أقول: وقد مال الطبري نفسه إلى ضعفه فقال في تفسيره (١ | ١٥٦): «وقد ذكرنا الخبر عن ابن مسعود وابن عباس (بهذا الإسناد)... فإن كان ذلك صحيحاً، ولست أعلمه صحيحاً، إذ كنت بإسناده مرتاباً». فعلق أحمد شاكر على هذا بقوله: «وهو (أي الطبري) مع ارتيابه (بإسناد السدي) قد أكثر من الرواية به. ولكنه لم يجعلها حجةً قط».

– طريق أحمد بن المفضل (شيعي ليّن) عن أسباط عن السدي.

يُذكر أن عامة رواية السدي هي عن مُرَّة (ثقة، لكن السدي كذاب) عن ابن مسعود، وعن أبي مالك و أبي صالح (باذان مولى أم هانئ، متروك اتهموه بالكذب، واعترف بذلك، ولم

يسمع من ابن عباس) عن ابن عباس. والكذب ثابت عن أبي صالح، وقد قال ابن عدي عنه: «لم أعلم أحداً من المتقدمين رضيه»، فهذا إجماع على ضعفه. وقد تركه ابن مهدي، ونهى مجاهد (وهو أعلم الناس بابن عباس) عن تفسيره، مما يدلك على سوءه وعدم موافقته لتفسير ابن عباس. والحق أنه لم تكن له معرفة بالتفسير. وكان الشعبي يأخذ بأذنه ويهزها ويقول: «ويحك! تفسر القرآن، وأنت لا تحسن تقرأ؟!». وضعّف تفسيره مغيرة كذلك، وتَعجّب ممن يروي عنه. ورماه بالكذب النسائي والجوزقاني والأزدي. وقال حبيب بن أبي ثابت: «كنا نسمي أبا صالح "دروغ زن"، أي: كذاباً يكذب». وهو في كل الأحوال لم يسمع من ابن عباس، كما نص ابن حبان. ونقل سفيان عن الكلبي اعتراف أبي صالح له بأنه كذاب، وسفيان إمام قد صرح بأنه يميز بين صدق الكلبي وكذبه. والحقيقة أن باذان متفق على ضعفه، وما وثقه إلا العجلي المعروف بتساهله.

تفسير مقاتل

مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠). رجل كذاب أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة ثم دخل بغداد وحدث بها وكان فصيح اللسان مشهوراً بتفسير كتاب الله. أخذ التفسير –كما يدعي– من مجاهد بن جبر والضحاك وابن السائب الكلبي.

قال ابن المبارك (ت:١٨١) عن تفسير مقاتل: «ما أحسنه من تفسير لو كان فيه "حدثنا"». وقال: «يا له من علم لو كان له إسناد». وقال الشافعي: «من أحب التفسير فعليه بمقاتل». وقال كذلك: «من أراد أن يتبحر في تفسير القرآن فهو عيال على مقاتل بن سليمان». وقال مقاتل بن حبان: «ما وجدت علم مقاتل بن سليمان إلا كالبحر». وقال مكي بن إبراهيم عن يحيى بن شبل: قال لي عباد بن كثير: ما يمنعك من مقاتل؟ قلت: إن أهل بلادنا كرهوه. فقال: «لا تكرهه، فما بقي أحد أعلم بكتاب الله تعالى منه». وقال القاسم بن أحمد الصفار: قلت لإبراهيم الحربي: ما بال الناس يطعنون على مقاتل؟ قال: «حسداً منهم له». وكان يقص في الجامع فوقعت العصبية بينه وبين جهم، فوضع

كل واحد منهما كتاباً على الآخر ينقض عليه. وقال محمد بن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة: «أفرط جهم في النفي حتى قال إنه ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه». وقال حماد بن أبي حنيفة: «هو أعلم بالتفسير من الكلبي». وقال نعيم بن حماد: رأيت عند ابن عيينة كتاباً لمقاتل فقلت: يا أبا محمد تروي لمقاتل في التفسير! قال: «لا، ولكن أستدل به وأستعين». وقال أحمد بن حنبل: «كان له علم بالقرآن». وقال ابن المبارك : «ما أحسن تفسيره لو كان ثقة». وقال محمد الذهبي في "الإسرائيليات" (ص٩٠): «تفسير مقاتل يحوي من الإسرائيليات والخرافات وضلالات المشبهة والمجسمة ما ينكره الشرع ولا يقبله العقل». وقال ابن حبان في "المجروحين" (٣ | ١٤): «كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان شبهيا يشبه الرب بالمخلوقين. وكان يكذب مع ذلك في الحديث». والأقوال فيه أكثر من أن نحصيها هنا.

وروى تفسير مقاتل هذا عنه أبو عِصْمَة نُوحُ ابن أبي مريم الجامع، وقد نسبوه إلى الكذب. ورواه أيضاً عن مقاتل: هذيلُ بن حبيب أبو صالح الدنداني، وهو ضعيف لكنه أصلح حالاً من أبي عصمة، وهو الذي ينقل النسخة المطبوعة، اعتمد عليه البغوي. وما روى الطبري ولا ابن أبي حاتم لمقاتل.

تنبيه: مقاتل بن سليمان البلخي هو غير مقاتل بن حيان البلخي. وهذا الثاني هو ثقة صالح، روى عن مجاهد والضحاك وعكرمة وقتادة. روى تفسيره محمد بن مزاحم العامري (صدوق) وأبو خالد يزيد بن صالح الفراء النيسابوري، عن بكير بن معروف أبو معاذ البلخي (فيه لين)، عنه.

تفاسير أخرى

هناك من المفسّرين من لم نذكرهم، مثل محمد بن كعب القرظي المدني (ثقة، و جَدّه من يهود بني قريظة)، وأكثر تفسيره هو من طريق أبي مَعْشَر، ومن طريق موسى بن عبيدة عن محمد بن كعب. وكلاهما –موسى وأبو معشر– ضعيف، ونحو شطر تفسير القُرظي من طريقهما. لكن قال ابن معين: "اكتبوا عن أبي مَعشر عن محمد بن كعب خاصة"، لأنها نسخة مكتوبة. وهو من رواة الإسرائيليات. وهناك الحسن البصري من الفصحاء الصالحين ومن كبار التابعين. لكنه متساهل بالنقل، والإرسال. يميل في التفسير إلى الوعظ، وتفسيره يكاد يخلو من الأحكام. وهو يرى الرواية بالمعنى ويكثر منها. وفي تفسيره من الغرائب والمفردات، ما ليس عند غيره. روى عنه قتادة نحو ثلث تفسيره، وروى عنه معمر بن راشد، وروى عنه عطاء الخراساني و مُرَّة بن شراحيل الهمداني (مرة الطيب، ثقة سبق ذكره). وروى عنه عمرو بن عبيد المعتزلي الكذاب.

وهناك من المصنفين من كان همه جمع أقوال المفسرين من قبله مثل ابن جرير الطبري وهو أشهرهم. وهناك قوم قبله مثل تفسير: سُنَيد الحسين بن داود (٢٢٦هـ) وهو ضعيف جداً، خاصة عن حجاج بن محمد المصيصي. وتفسير سفيان الثوري من طريق أبي حُذيفة النهدي موسى بن مسعود (فيه ضعف). وتفسير سعيد بن منصور، وتفسير عبد بن حُميد (٢٤٩هـ).

كما أن هناك من كبار أئمة اللغة العربية ألفوا في التفسير قاصدين بيان غريب الألفاظ وبيان عربية القرآن، ويسمى تفسيرهم بالتفسير اللغوي. وأشهرهم: الفرّاء (٢٠٧هـ) وأبو عُبيدة معمَر بن المثنى (٢٠٩هـ) والأخفش (٢١٠هـ) وابن قُتيبة (٢٧٦هـ).

ملاحظة: كل ما يرويه الطبري عن شيخه ابن حميد فهو ضعيف، لأن محمد بن حميد بن حيان الرازي كان متروكاً متهماً بالكذب. وروايات الطبري عنه تتجاوز الألفي رواية!

قيمة التفسير الموضوع

لعل المرء هنا يتساءل: ما أهمية تفسير مقاتل وتفسير السدي، إن علمنا أنه موضوع؟

قال الأستاذ الذهبي في "التفسير والمفسرون" (١ | ١١٩): «إن هذا التفسير الموضوع، لو نظرنا إليه من ناحيته الذاتية، بغض النظر عن ناحيته الإسنادية، لوجدنا أنه لا يخلو من قيمته العلمية. لأنه مهما كثر الوضع في التفسير، فإن الوضع ينصب على الرواية نفسها. أما التفسير في حد ذاته، فليس دائماً أمراً خيالياً بعيداً عن الآية. وإنما هو –في كثير من الأحيان– نتيجة اجتهاد علمي له قيمته. فمثلاً من يضع في التفسير شيئاً، وينسبه إلى عليّ أو ابن عباس، لا يضعه على أنه مجرد قول يلقيه على عواهنه، وإنما هو رأي له، واجتهاد منه في تفسير الآية، بناء على تفكيره الشخصي. وكثيراً ما يكون صحيحاً. غاية الأمر أنه أراد لرأيه رواجاً وقبولاً، فنسبه إلى مَن نُسب إليه من الصحابة. ثم إن هذا التفسير المنسوب إلى عليّ أو ابن عباس، لم يفقد شيئاً من قيمته العلمية غالباً، وإنما الشيء الذي لا قيمة له فيه هو نسبته إلى علي أو ابن عباس. فالموضوع من التفسير –والحق يقال– لم يكن مجرد خيال أو وهم خُلق خلقاً. بل له أساس ما، يهمّ الناظر في التفسير درسه وبحثه، وله قيمته الذاتية وإن لم يكن له قيمته الإسنادية».

لماذا كان المفسرون يوردون الأقوال في التفسير بدون فرز الصحيح عن الضعيف؟

فقد جرت عادت المتقدمين من المحدثين والمفسرين والمؤرخين أن يوردوا كل ما في الباب من الأحاديث والأخبار، ولو كان غير صحيح الإسناد، أو كان إسناده باطلاً يعلمون بطلانه، اتكالاً منهم على ذكر سنده. فإنّ ذكر السند يبرئ الذمّة من المؤاخذة في إيراده، إذ قد كان "عِلم الإسناد" يعيش فيهم على أتم وجه. وما أحسن ما قاله الأستاذ السيد محب الدين الخطيب في كلمة له في "مجلة الأزهر" في المجلد ٢٤ (ص٢١٤) عنوانُها: "المراجع الأولى في تاريخنا". وبدأ فيها بالحديث عن كتاب "تاريخ الأمم والملوك" للإمام المحدّث المفسّر المؤرّخ ابن جرير الطبري –رحمه الله تعالى– فقال:«إن مثل الطبري ومن في طبقته من العلماء الثقات المتثبتين –في إيرادهم الأخبار الضعيفة– كمثل رجال النيابة – القضاء– الآن، إذا أرادوا أن يبحثوا في قضية، فإنهم يجمعون كل ما تتصل إليه أيديهم من الأدلّة والشواهد المتصلة بها. مع علمهم بتفاهة بعضها أو ضعفه، اعتماداً منه على أن كل شيء سيقدر قدره».

وهكذا الطبريُّ وكبار حملة الأخبار من سلفنا، كانوا لا يفرطون في خبر مهما علموا من ضعف ناقله، خشية أن يفوتهم بإهماله شيءٌ من العلم، ولو من بعض النواحي. إلا أنهم يوردون كل خبر معزوّاً إلى راويه، ليعرف القارئ قوة الخبر من كون رواته ثقات، أو ضعفه من كون رواته لا يُوثق بهم، وبذلك يرون أنهم أدّوا الأمانة. ووضعوا بين أيدي القرّاء كلَّ ما وصلت إليه أيديهم. قال الحافظ ابن حجر: «أكثر المحدثين في الأعصار الماضية –من سنة مئتين وهلمَّ جرَّا– إذا ساقوا الحديث بإسناده، اعتقدوا أنهم برئوا من عهدته». وقال في ترجمة الطبراني –سليمان بن أحمد– من "لسان الميزان": «إن الحُفَّاظ الأقدمين يعتمدون في روايتهم الأحاديث الموضوعة –مع سكوتهم عنها– على ذكرهم الأسانيد، لاعتقادهم أنهم متى أوردوا الحديث بإسناده فقد برئوا من عُهدته، وأسندوا أمره إلى النظر في إسناده».

ومن فوائد إيراد الحادث الواحد بأخبار من طرق شتى وإن كانت ضعيفة: قول شيخ الإسلام ابن تيمية في "مقدمة في أصول التفسير" (ص٣٠): «إن تعدُّد الطرُّق مع عدم التشاعر أو الاتفاق في العادة: يوجب العلم بمضمون المنقول –أي بالقدر المشترك في أصل الخبر– لكن هذا ينتفع به كثيراً في علم أحوال الناقلين –أي نزعاتهم والجهة التي يحتمل أن يتعصَّب لها بعضهم–. وفي مثل هذا ينتفع برواية المجهول و السيئ الحفظ، وبالحديث المرسل ونحو مثل ذلك. ولهذا كان أهل العلم يكتبون مثل هذه الأحاديث ويقولون: إنه يصلح للشواهد والاعتبار مالا يصلح لغيره، قال أحمد: قد أكتب حديث الرجل لأعتبره».

قال الكوثري في كتابه: "المقالات" (ص٣١٢ و ٤٦١): «وأما المحدّثون والمفسّرون الذين ذكروه –أي الحديث الموضوع– وسكتوا عليه، فلا يدلُّ صنيعهم هذا على صحَّته عندهم أصلاً. لأن السلف كانوا يعتقدون براءة ذمتهم من عهدة الخبر الباطل إذا ذكروه بسنده، لما في السند من بيان البطلان، كما تجد تفصيل ذلك في شرح السخاوي على "ألفية المصطلح" (ص١٠٦). ومن يزعم ذلك، فقد جهل ما هنالك وقول تقويل كلِّ آفك!».
وقد وجَّه الكوثري صنيع المفسّرين هذا توجيهاً حسناً فقال في كتابه "المقالات": ترى كثيراً من المفسرين دوَّنوا ما يظنون به أنَّ له نفعاً، لتبين بعض النواحي في أنباء القرآن الحكيم من معارف عصرهم المتوارثة من اليهود وغيرهم، تاركين أمر غَرْبلَتها لمن بعدهم من النُقَّاد،

حرصاً على إيصال تلك المعارف إلى من بعدهم، لاحتمال أن يكون فيها بعض فائدة في إيضاح بعض ما أجمِل من الأنباء في الكتاب الكريم، لا لتكون تلك الروايات حقائق في نظر المسلمين، يُراد اعتقاد صحتها والأخذ بها على علاتها بدون تمحيص. وقد اعتذر سليمان بن عبد القوي الطوفي في أوائل كتابه "الإكسير في أصول التفسير" عن المفسرين في تدوينهم كلَّ ما بلغهم من الإسرائيليات والأخبار الواهية، بأنهم لم يُلزموا مَنْ بعدهم قبولها، وإنما دوَّنوها خشية ضياع شيء يستطيعون جمعه، تاركين أمر نقدها وتمحيصها إلى من بعدهم. وضرب لذلك مثلاً بصنيع رواة الحديث حيث عُنُوا بادئ ذي بدء الروايات كلها، تاركين أمر التمييز بين صحاحها وضعافها لمن بعدهم من النقاد. وهذا اعتذارٌ وجيه. قال تلميذه السخاوي في "شرح ألفية المصطلح" عند الكلام في الحديث الموضوع (ص١٠٦):«لا يبرأ من العُهْدة في هذه الأعصار بالاقتصار على إيراد إسناده بذلك، لعدم الأمن من المحذور به، وإنْ صَنَعه أكثر المحدّثين في الأعصار الماضية، من سنة مئتين وهلمَّ جرْاً، فإنهم إذا ساقوا الحديث بإسناده اعتقدوا أنهم برئوا من عُهدته. قال شيخنا: وكان ذكر الإسناد عندهم من جملة البيان». انتهى كلامُ الكوثري.

مناهج التفسير عند الصحابة

ابن مسعود كان ينحى كثيراً إلى التفسير بأسباب النزول وبالقراءات. أما ابن عباس فكان ينحى إلى التفسير بالسنة وباللغة العربية وبالشعر وبالاجتهاد. وكلا المنهجين قويٌّ معتمد.

هل تفسير السلف حجة؟

بإمكاننا تقسيم تفسير الصحابي إلى الأقسام التالية:

١- التفسير الذي فيه غيبيات في العقيدة:

فهذا كله حجة قاطعة، لأنه لا يحل لأحد أن يحدث بغير حديث صحيح مرفوع.

٢- التفسير الذي فيه أخبار الأمم السابقة وأخبار الفتن والملاحم وأشراط الساعة:

وهذا غالبه يكون حكمه حكم المرفوع. لكن قد يكون الصحابي قد أخذه من أهل الكتاب، فلا حجة فيه. ولا أعلم أنه ثبت عن صحابي قط أنه روى عن الإسرائيليات في التفسير ولم يُبيّن ذلك، إلا عبد الله بن عباس، فقد أكثر من هذا الأمر. أما عن أبي هريرة فيُقال أن الغلط من الرواة، أما هو فيبيّن ما يرويه عن كعب. ولا أعرف لأحد من كبار الصحابة كعبد الله بن مسعود رواية عن أهل الكتاب، بإهمال ما يرويه عنه السدي الكبير الكذاب.

٣- التفسير الفقهي واللغوي:

هناك خلاف مشهور حول حجية تفسير الصحابي سواء الفقهي أم اللغوي. ومن الأدلة على أن أقوالهم غير مُلزِمة هو اختلافهم في التفسير والفقه. وقد ذكر ابن عبد البر في

التمهيد (٤ | ٢٦٣) قصة خلافٍ بين ابن عباس وابن مخرمة ثم قال: «وفي هذا الحديث من الفقه: أن الصحابة إذا اختلفوا، لم تكن الحجة في قول واحدٍ منهم إلا بدليلٍ يجِبُ التسليم له من الكتاب أو السنة. ألا ترى أن ابن عباس والمسوّر بن مخرمة —وهما من فقهاء الصحابة وإن كانا من أصغرِهِم سِنّاً– اختلفا، فلم يكن لِواحدٍ منهما حُجة على صاحبه، حتى أدلى ابن عباس بالسنة ففلج»

كما أن التابعين كانوا يفتون بحضرة الصحابة. ولم يثبت عن صحابي أنها نهى تابعي عن الإفتاء بحضرتهم، بل كان بعض الصحابة يحيل على التابعين، مثل ابن عباس وتلميذه عطاء. فترى التابعي يخالف الصحابي أحياناً في التفسير والفقه، فلا يستدرك الصحابي عليه ويقول أنا على الصواب لأني أنا صحابي وأنت تابعي.

واتفق العلماء أن قول الصحابي أولى من غيره، وإن اختلفوا في حجيته. واتفقوا على أن ما أجمع عليه الصحابة من تفسير فهو ملزم لمن بعدهم. ولكن إثبات إجماع الصحابة عسيرٌ وصعب. ومن الأمثلة على الإجماع الثابت: أن عمر بن الخطاب t كان ينهى الإماء عن تغطية رؤوسهن ويضربهن على ذلك لأنهن يتشبهن بالحرائر. وفرض مثل هذا على الناس لا يكون في مسألة اجتهادية. بل لو كان كذلك لعارضه أحد الصحابة ممن يأبون ذلك على إمائهم، ولكان وصلنا هذا. فَلما لم يصِلنا قولٌ مخالفٌ له، ثبت الإجماع على أن آية الحجاب خاصة بالحرائر لا بالإماء.

٤– أسباب نزول الآيات:

قلنا أن هناك خلاف مشهور في حجية قول الصحابي في المسائل الفقهية، أما في أسباب النزول فقول الصحابي حكمه حكم الحديث المسند المرفوع إلى رسول الله r. و إجماع الصحابة على تفسير آية هو حجةٌ قاطعة. و لذلك احتج ابن العباس بهذا على الخوارج.

قال الحاكم أبو عبد الله في التفسير، من كتاب المستدرك «ليعلم طالب هذا العلم أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عند الشيخين (أي البخاري ومسلم): حديثٌ

مُسند». وقال في موضع آخر من كتابه: «هـو عـنـدنـا فـي حـكـم الـمـرفـوع». وهو لا يقصد التفسير بالرأي بل يقصد أن قول الصحابي في سبب النزول حجة قاطعة لا يجوز العدول عنها. لأنه لا يحدِّث في ذلك إلا إذا صح عنده حديثاً مرفوعاً أو شهد سبب النزول بنفسه. فقول الصحابي في أسباب النزول ليس اجتهاداً منه، وإنما هو شهادة منه غير متعلقة بالرأي.

هذا كله عن تفسير الصحابة. أما تفسير التابعين فما بعدهم فلا ريب أنه ليس بحجة في دين الله. جاء في كتاب الإرشاد للخليلي (١ | ٣٩٦): قال شعبة: «رأي التابعين من قِبَلِ أنفُسِهم ريحٌ لا يُعتمَدُ عليه، فكيف في كتاب الله؟!».

كتب السلف في التفسير

أهم الكتب التي كتبت في تفسير السلف (أي التفسير بالمأثور):

في البداية كان كل مؤلف يكتب ما وصله إما في مصنف مستقل كتفسير عبد الرزاق، وتفسير ابن أبي حاتم، وتفسير مجاهد. وإما يكتبه ضمن كتابه، كقسم التفسير عند البخاري في صحيحه، وقسم التفسير عند الحاكم في مستدركه. ولكن هؤلاء لا ينقلون إلا تفسير آيات معينة. حتى جاء الإمام الطبري وجمع أكثر أقوال وتفاسير السلف في مصنف واحد، فأضاف له تفسير كل الآيات، مع ذكر كثير من بيان إعرابها وتفسير الغامض من مفرداتها، واختلاف القراءات بها.

وتبعه الكثير من المؤلفين. وأحسن ما جاء في تفسير السلف كتاب "ترجمان القرآن" للسيوطي الذي استوعب به تقريباً كل ما جاء عن السلف من التفسير (وهو مفقود). وقد فاته القليل من التفاسير كتفسير البستي وتفسير الطبراني. ثم اختصر السيوطي كتابه بحذف الأسانيد في كتاب "الدر المنثور في التفسير بالمأثور" (مطبوع)، وجمع فيه الغث والسمين.

وأما التفاسير المسندة فأجمعها هي تفاسير: ابن جرير (٣١٠هـ، مطبوع) و ابن المنذر (٣١٨، غالبه مفقود) و عبد بن حميد (٢٤٩، غالبه مفقود) و ابن أبي حاتم (٣٢٧،

مطبوع أكثره). قال ابن حجر عنها في كتابه "العجاب في بيان الأسباب" (ص٥٧): «فهذه التفاسير الأربعة قل أن يشذ عنها شيء من التفسير المرفوع، و الموقوف على الصحابة، و المقطوع عن التابعين». و يمكن تعويض عبد بن حميد بتفسير آدم بن أبي إياس (٢٢٠ هـ)، و تفسير سعيد بن منصور (و هو ضمن السنن له)، و تفسير عبد الرزاق الصنعاني (غالبه عن قتادة)، و تفسير البستي (٣٠٧هـ).

وهذه الكتب كلها تحتاج إلى تخريج شامل لأن أكثر ما فيها ضعيف لا يصح. وهذا نص عليه عدد من أئمة السلف. قال الإمام أحمد بن حنبل، كما في لسان الميزان (١ | ١٢): «ثلاثة كتب ليس لها أصول وهي: المغازي والتفسير والملاحم».

قال شيخ الإسلام في منهاج السنة (٧ | ٤٣٥): «أما أحاديث سبب النزول، فغالبها مُرسَلٌ ليس بمُسنَد. ولهذا قال الإمام أحمد بن حنبل: "ثلاثُ علومٍ لا إسناد لها" و في لفظ: "ليس لها أصل: التفسير والمغازي والملاحم". ويعني أن أحاديثها مُرسَلة». وقال: «فالمقصود أن المنقولات التي يحتاج إليها في الدين، قد نصب الله الأدلة على بيان ما فيها من صحيح وغيره. ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحِم. ولهذا قال الإمام أحمد: "ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير والملاحم والمغازي". ويُروَى "ليس لها أصل" أي إسناد. لأن الغالب عليها المراسيل، مثل ما يذكره عروة بن الزبير والشعبي والزهري وموسى بن عقبة وابن إسحاق ومن بعدهم كيحيى بن سعيد الأموي والوليد بن مسلم و الواقدي ونحوهم في المغازي».

قال ابن حجر في اللسان (١ | ٢٠٧ ط أبو غدة): «قلت: ينبغي أن يضاف إليها: الفضائل. فهذه أودية الأحاديث الضعيفة والموضوعة. إذ كانت العمدة في المغازي على مثل الواقدي، وفي التفسير على مثل مقاتل والكلبي، وفي الملاحم على الإسرائيليات. وأما الفضائل، فلا يحصى كم وضع الرافضة في فضل أهل البيت، وعارضهم جهلة أهل السنة بفضائل معاوية، بل بفضائل الشيخين، وقد أغناهما الله، وأعلى مرتبتهما».

قال الزركشي في "البرهان" (٢ | ١٥٦) بعد ذكره لمقولة أحمد: «قال المحققون من أصحابه: مراده أن الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة. وإلا فقد صحّ من ذلك كثير، كتفسير الظلم بالشرك في آية الأنعام، والحساب اليسير بالعرض، والقوة بالرمي وغيره». قال السيوطي في "الإتقان" (٢ | ٢٢٨): «الذي صَحّ من ذلك قليلٌ جداً. بل أصل المرفوع منه في غاية القِلّة. وسأسردها كلها في آخر الكتاب».

ومن التفاسير المشهورة:

تفاسير الأشاعرة: أبو السعود.

تفاسير المعتزلة: الزمخشري (الكشاف) والرازي (مفاتيح الغيب).

تفاسير الماتوريدية: النسفي.

تفاسير الفقهاء، وتسمى أحكام القرآن: القرطبي المالكي (وهو أشهرها) وابن العربي المالكي والجصاص الحنفي (وهو مشهور) والإلكيا الشافعي (غير مشهور).

قيل: أحسن التفاسير بالرأي تفسير الشوكاني (فتح القدير)، لكنه يكاد يكون تلخيصاً لتفسير القرطبي.

وأحسن التفاسير باللغة تفسير أبي حيان الأندلسي (البحر المحيط)، لكنه يغوص كثيراً في اللغة بخلاف تفسير الزمخشري (الكشاف).

وأحسن التفاسير المعاصرة تفسير الشهيد سيد قطب (في ظلال القرآن).

وأحسن التفاسير بالمأثور، تفسير بقي بن مخلد لكنه ضاع، فبقي تفسير الطبري. أما تفسير السيوطي فما وصلنا إلا مختصره الخالي من الأسانيد!

وشيخ الإسلام ابن تيمية لم يكتب مؤلفاً مستقلاً في التفسير، لكنه اعتنى بتفسير آيات أشكلت على المفسرين من قبله. وقد ندم في آخر عمره أنه لم يجعل النصيب الأوفر من حياته للتفسير.

وأكبر موقع على الشبكة يحتوي على تفاسير هو هذا الموقع الأردني: http://www.altafsir.com/tafseerquran.asp وعيبه أنه يحتوي على العديد من تفاسير أهل الضلالة.

فائدة:

قال الطبري في تفسيره (٧ | ٢٢١): «الكلام إذا تنوع في تأويله، فحمله على الأغلب الأشهر من معناه: أحق وأولى من غيره، ما لم يأت حجة مانعة من ذلك يجب التسليم لها». وقال (١٢ | ٤٠): «كلام الله لا يُوَجّه إلا إلى الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب، إلا أن تقوم حُجة على شيءٍ منه بخلاف ذلك، فيُسلّم لها. وذلك أنه –جل ثناؤه– إنما خاطبهم بما خاطبهم به لإفهامهم معنى ما خاطبهم به». وقال (١٧ | ٣٥): «والواجب أن يوجه معاني كلام الله إلى الأغلب الأشهر من وجوهها المعروفة عند العرب، ما لم يكن بخلاف ذلك مما يجب التسليم له من حجة خبر أو عقل». وقال (٩ | ٢٢٢): «الفصيح في كلام العرب أن يُترجم عن المجمل من الكلام بالمفسر، وبالخاص عن العام، دون الترجمة عن المفسر بالمجمل، وبالعام عن الخاص. وتوجيه كتاب الله إلى الأفصح من الكلام، أولى من توجيهه إلى غيره، ما وجد إليه السبيل».

الإمام مالك وانتشار المذهب المالكي

اختلف المؤرخون في ولادة الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر، فمنهم قال عام ٩٣ هجرية (وهو الأشهر) وقيل ٩٤ هجرية وقيل ٩٥ هجرية وقيل ٩٦ هجرية في المدينة المنورة. وقد يرجع أسباب الاختلاف إلى اعتقاد البعض أن أم مالك حملته في بطنها ثلاث سنين! قال ابن عبد البر: وقد ذكر غير الواقدي أن أُم مالك حملت به ثلاث سنين (مناقب

مالك للسيوطي ص ٦). لم يكن أنس والد الإمام مالك معروفاً حيث لم يُذكر عن حياته في كتب التاريخ، بل حتى أن مالك نفسه لم يرو عنه، وجده أبو عامر كان تابعياً يمنياً نزل المدينة. ولم يكن مالك من أسرة علمية، إلا أن عمه كان مقرئاً.

واختلفوا في نسب مالك، لكن عامة الناس على أنه من العرب وليس من الموالي. ومع ذلك فقد طعن الكوثري الهالك في نسب الإمام مالكٍ، وجعله من الموالي لا من العرب، واستشهد بتسمية الإمام الزهري لعم الإمام مالك بـ"مولى التيميين". مع أن هذا لا يضر الإمام مالك –لو كان هذا الزعم صحيحاً– لقول الله تعالى {إن أكرمكم عند الله أتقاكم}. وسيأتي كيف أن الإمام مالك قد طعن في القاضي الثبت "سعد" لأنه تكلم في نسبه، وكذلك فعل مع الإمام ابن إسحاق، وقال عنه: «إنما هو دجال من الدجاجلة. نحن أخرجناه من المدينة». أي أن مالكاً قد جمع "الدجال" على "دجاجلة"، وهو جمع لم يكن سمع به ابن إدريس الكوفي، وظاهرٌ أنه لحن. جاء في لسان العرب (١١ | ٢٣٧) عن كلمة "دجال": «لم يجمعه على "دجاجلة" إلا مالك بن أَنس». ثم ذكر الكلمة الصحيحة مستشهداً بما قاله النبي t «في حديثه الصحيح فقال: "يكون في آخر الزمان دَجَّالون" أَي كَذَّابون مُمَوِّهون، وقال: "إِن بينَ يَدَي الساعة دَجَّالين كَذَّابين فاحذروهم". وقد تكرر ذكر الدجال في الحديث، وهو الذي يظهر في آخر الزمان يَدَّعي الإِلهيَّة. وفَعَّال من أَبنية المبالغة أَي يكثر منه الكذب والتلبيس. قال الأَزهري: "كل كَذَّاب فهو دَجَّال، وجمعه دَجَّالون"».

وأياً كان، فإن الإمامَ مالك قد اتُّهِمَ باللّحن بالعربية. وقد اتهمه بذلك الإمام أبو عبد الرحمن النَّسائي، كما أخرجه الخطيب في الكفاية (٢ | ٥٥٥) بإسناد صحيح. كما أخرج الخطيب في كتاب "اقتضاء العلم العمل" (#١٥٧) قصة عن ابن أخت الإمام مالك، يقر فيها الإمام مالك على نفسه باللحن. وقد ذكر المبرّد في كتاب "اللّحنَةَ" عن محمد بن القاسم عن الأصمعيّ (اللّغوي المشهور) قال: «دخلت المدينةَ على مالك بن أنس فما

هِبْتُ أحداً هيبتي له، فتكلّم فَلَحَنَ، فقال: مُطِرْنا البارَحةَ مَطَراً أي مَطَراً، فَخَفّ في عيني. فقلت: يا أبا عبد الله، قد بَلَغْتَ من العلم هذا المبلغَ فَلَو أصلحتَ من لسانك. فقال: فكيفَ لو رأيتمُ ربيعةَ؟ كُنّا نقول له: كيف أصبحت؟ فيقول: بخيراً بخيراً. قال (الأصمعي): وإذا هو (مالك) قد جعلَهُ (جعل ربيعة) لنفسه قدوةً في اللّحْنِ وعذْراً». وهذا أخرجه الخطيب أيضاً في كتاب "الفقيه والمتفقه" (٢ | ٢٩) من وجه آخر عن الأصمعي، مما يعضد الرواية الأولى ويقويها. والأصمعي ثقة معروف بالدقة والتحري، كما قال المعلمي في التنكيل (١ | ٣٣١): «تجد في كتب اللغة ومعاني الشعر مواضع كثيرة يتوقف فيها الأصمعي، وذلك يدل على توقيه وتثبته».

قلت: وهذا لا يستغرب من ربيعة، فقد كان من الموالي. وليس في هذه القصة طعن بالإمام مالك كما زعم البعض، فإن اللحن ليس عيباً. «إنما العيب على من غلط من جهة اللغة فيما يغير به حكم الشريعة»، كما قال الإمام أبو بكر بن داود بن علي الظاهري تعليقاً على القصة السابقة. ومن تأمل عامة العلماء في ذلك العصر، لوجدهم من الموالي، ولوجد اللحن عندهم منتشراً.

ومع ذلك تجده قد أفتى ببعض الأحكام الشرعية بعنصرية. فمثلاً قال مالك (عن مسألة تزويج المرأة بغير ولي): «أما الدنيئة كالسوداء أو التي أسلمت أو الفقيرة أو النبطية أو المولاة، فإن زَوَّجَها الجار وغيره –ممن ليس هو لها بولي– فهو جائز! وأما المرأة التي لها الموضع (أي الشرف) فإن وليها، فُرِّقَ بينهما. فإن أجاز ذلك الولي أو السلطان، جاز. فإن تقادم أمرها ولم يفسخ وولدت له الأولاد، لم يُفسَخ».

فرد عليه ابن حزم في المحلى (٩ | ٤٥٦): «وأما قول مالك فظاهر الفساد، لأنه فَرَّقَ بين الدَّنِيَّة وغير الدنية. وما عَلِمنا الدناءة، إلا معاصي الله تعالى. وأما السوداء والمولاة، فقد كانت أم أيمن –رضي الله عنها– سوداء ومولاة. و والله ما بعد أزواجه –عليه الصلاة والسلام– في هذه الأُمَّةِ امرأةٌ أعلى قدراً عند الله تعالى وعند أهل الإسلام كلهم، منها.

وأما الفقيرة، فما الفقر دناءة. فقد كان في الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام– الفقير الذي أهلكه الفقر، وهم أهل الشرف والرفعة حقاً. وقد كان قارون وفرعون وهامان من الغنى بحيث عرف، وهم أهل الدناءة والرذالة حقاً. وأما النبطية، فرُبَّ نبطية لا يطمع فيها كثيرٌ من قريش، ليسارها وعلوِّ حالها في الدنيا. ورب بنت خليفة هلكت فاقةً وجهداً وضياعاً. ثم قوله "يفرق بينهما، فإن طال الأمر وولدت منه الأولاد، لم يفرق بينهما" فهذا عين الخطأ. إنما هو حق أو باطل، ولا سبيل إلى ثالث. فإن كان حقاً، فليس لأحدٍ نقض الحق إثر عقده، ولا بعد ذلك. وإن كان باطلاً، فالباطل مردود أبداً، إلا أن يأتي نص من قرآن أو سنة عن رسول الله r فيوقف عنده. وما نعلم قول مالك هذا، قاله أحدٌ قبله، ولا غيره، إلا من قلده. ولا مُتَعَلَّقٌ له بقرآنٍ ولا وسنةٍ صحيحةٍ ولا بأثرٍ غير ساقطٍ ولا بقول صاحبٍ ولا تابعٍ ولا معقولٍ ولا قياسٍ ولا رأيٍ له وجهٌ يُعرف».

أصبح الإمام مالك فقيهاً وأخذ يفتي، بعد أن قارب الأربعين (مالك لأبي زهرة ص٤٧)، وتعرض لكثير من السخرية لمخالفته من هم أعلم منه. قال سعيد بن أيوب: «لو أن الليث ومالك اجتمعا لكان مالك عند الليث أبكم، ولباع الليث مالكاً فيمن يريد»! (الرحمة الغيثية لابن حجر ص٦). ونقل ابن عبد البر المالكي في "جامع بيان العلم وفضله" (٢ | ١١٠٩) عن سلمة بن سليمان (ثقة ثبت) قال: قلت لابن المبارك (فقيه خراسان): «وضعتَ من رأي أبي حنيفة، ولم تضع من رأي مالك؟». قال: «لم أره (أي: رأي مالك) عِلْماً»

بالمقابل فقد قال أتباع مالك كلاماً كثيراً فيه بلغ حد المبالغة. حيث قالوا أنه مكتوب على فخذ مالك أن مالكَ حُجّة الله! وقالوا أنه لا يدخل الخلاء إلا مرة كل ثلاثة أيام لأنه يستحي! وقالوا أنهم رأوا في المنام أخبار عن أمواتهم أنهم لما ماتوا وجاء الملَكين إليهم لمحاسبتهم، ظَهَرَ مالك لهما وصرفهما عن الموتى! (انظر مشارق الأنوار للعدوي ص٢٨٨). وذكر البعض أنهم رأوا في المنام النبي r فقالوا له أن مالك والليث يختلفان فمن هو الأعلم؟

فقال النبي r: مالك وارث جدي إبراهيم! (مناقب مالك للزاوي ص١٨). وقيل أنهم سئلوا النبي r من بعدك؟ فقال: مالك!

ومالك –وإن كان ثقة في الحديث– فهو صاحب رأي، أخذه من شيخه ربيعة الرأي (قيل ١٣٦، وقيل ١٤٢هـ). وربيعة صاحب رأي مشهور به حتى صار جزءاً من اسمه. وقد تألّم سعيد بن المسيّب –شيخ فقهاء أهل الحديث في المدينة– من ربيعة الرأي لما اعترض على برأيه على السنة في دية الأصابع. فقال سعيد: «أعراقي أنت؟ (لشهرة أهل العراق بالرأي) إنها السنة». ومع حب أهل المدينة لربيعة واحترامهم له، فقد كانوا يكرهون إفراطه بالرأي. قال محمد بن سعد: «كانوا يتقونه لموضع الرأي». وروى عبد الله بن الإمام أحمد في "العلل" (#٤٥٩٦) عن أبيه: قال سفيان بن عيينة: «ثلاثة أولاد سبايا الأمم يعجبون برأيهم: بالبصرة عثمان البتي، وبالمدينة ربيعة الرأي، وبالكوفة أبو حنيفة». وقريباً منه في "سؤالات ابن هانئ" (#٢٠٩٩). وربيعة الرأي –رحمه الله– هو الذي أخذ عنه الإمام مالك الفقه، فتوسع بالرأي أكثر من شيخه. كما أن أبا حنيفة أخذ الفقه عن حماد، فتوسع بالرأي أكثر من شيخه. قال مصعب بن عبد الله عن ربيعة الرأي: «عنه أخذ مالك بن أنس». وهو أمر يقر به الإمام مالك، حتى أنه روى عنه ابن اخته مطرف قوله: «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة بن أبي عبد الرحمن».

وقد تكلم بعض أهل الحديث في مالك في هذا، مع توثيقهم لإياه في الحديث. وأهل الحديث عندما يمدحون مالكاً فإنهم غالباً يقصدون ثقته في الحديث وعلو إسناده ووثاقة رجاله. لكن بعضهم كان يذم رأيه. وقد لخص أحمد رأيه بمالك فقال: «حديثٌ صحيح، ورأيٌ ضعيف».

إذ روى الخطيب في تاريخ بغداد (١٣ | ٤٤٥) عن إبراهيم بن إسحاق الحربي (ثقة فقيه) قال: سمعت أحمد بن حنبل أنه سُئل عن مالك، فقال: «حديثٌ صحيح، ورأيٌ ضعيف».

فانظر لإنصاف إمام أهل الحديث في عصره، كيف فرّق بين قوة حفظ مالك للحديث وبين ضعف رأيه. وقال أحمد بن حنبل: بلغ ابن أبي ذئب أن مالكاً لم يأخذ بحديث "البيعان بالخيار". فقال: «يُستتاب. فإن تاب، وإلا ضربت عنقه». ثم قال أحمد: «هو أورع وأقوَلُ بالحق من مالك». أي أن أحمد موافق لفتوى ابن أبي ذئب في استتابة مالك. والحديث السابق أخرجه الإمام مالك في موطأه وصرح بأنه لا يعمل به! مع أنه حديث صحيح مشهور بين علماء المدينة، حتى قال عنه الإمام أحمد (كما في العلل ١ | ٥٣٩): «هذا خبر موطوء (مشهور) في المدينة».

وروى حيان بن موسى المروزي قال: سُئِلَ ابن المبارك: مالك أفقه أو أبو حنيفة؟ قال: «أبو حنيفة (أفقه من مالك)». وفي تاريخ بغداد (١٣ | ٣٤٣) عن محمد بن مقاتل (أبو الحسن الكسائي، ثقة متقن) قال: سمعت ابن المبارك قال: «إن كان الأثر قد عُرِفَ واحتيج إلى الرأي، فرأي: مالك وسفيان وأبي حنيفة. وأبو حنيفة: أحسنهم وأدَقّهم فِطنةً وأغوصهم على الفقه. وهو أفقه الثلاثة». وابن المبارك من كبار أئمة الإسلام. قال عنه ابن حجر: «ثقة ثبت فقيه عالم جواد مجاهد، جمعت فيه خصال الخير». و قال عن ابن حبان: «كان فيه خصال لم تجتمع في أحد من أهل العلم في زمانه في الأرض كلها». و قال ابن عيينة: «نظرت في أمر الصحابة، فما رأيت لهم فضلاً على ابن المبارك، إلا بصحبتهم النبي r و غزوهم معه». بل إن مالك نفسه كان يعظمه ويقول عنه: «فقيه خراسان». وقد صاحب ابن المبارك هؤلاء الثلاثة.

ونقل ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله" (٢ | ١٠٨٠) عن الليث بن سعد أنه قال: «أحصيتُ على مالك بن أنس سبعينَ مسألة، كلها مخالفة لسُنة رسول الله r مما قال فيها برأيه. ولقد كتبت إليه أعِظهُ في ذلك». وسيأتي بيان فضل الليث على مالك في الفقه، كما نص الشافعي وغيره، وأقر ذلك بعض كبار تلاميذ مالك المنصفين. ونقل ابن عبد

البر (٢ | ١١٠٥) عن المروزي قال: «وكذلك كان كلام مالك في محمد بن إسحاق، لشيءٍ بلَغَه عنه تكلّم به في نَسَبه وعِلْمه».

وقال ابن عبد البر (٢ | ١١١٥): «وقد تكلّم ابن أبي ذئب في مالك بن أنس بكلامٍ فيه جفاء وخشونة، كرهتُ ذِكره، وهو مشهورٌ عنه. قاله إنكاراً لقول مالك في حديث البيّعين بالخيار...، وتكلم في مالك أيضاً –فيما ذكره الساجي في كتاب "العلل": عبد العزيز بن أبي سلمة (ثقة مدني، قال أشهب: هو أعلم من مالك. وهذه شهادة أحد أكبر فقهاء المالكية في مصر)، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم (رجل صالح له تفسير)، وابن إسحاق (إمام المغازي)، وابن أبي يحيى، وابن أبي الزناد (نبيل عالم بالقرآن، ولم يكن بالحافظ)، وعابوا عليه أشياء من مذهبه. وتكلم فيه غيرهم لتركه الرواية عن سعد بن إبراهيم، وروايته عن داود بن الحصين وثور بن زيد. وتحامل (!) عليه الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة في شيء من رأيه حسَداً (!) لموضع إمامته. وعابَهُ قوم في إنكاره المسح على الخفَّين في الحضر والسفر (رغم تواتر تلك السنة)، وفي كلامه في علي وعثمان (رضي الله عنهما)، وفتياه إتيان النساء من الأعجاز (أي في أدبارهن)، وفي قعوده عن مشاهدة الجماعة في مسجد رسول الله ﷺ. ونسبوه بذلك إلى ما لا يحسن ذِكره».

وابن عبد البر مالكي المذهب، لم يسرد هذه الأقوال ليطعن بالإمام مالك –وحاشاه–. إنما ذكرها ليُبَيِّنَ أن مالكاً قد طعن به أهل الحديث بسبب كراهيتهم للرأي. ولكن مالك شفع له عندهم أنه كان ثبتاً في الحديث، وما استطاعوا الاستغناء عن حديثه. ونفس الشيء تكرر مع عدد من أئمة أهل الرأي مثل سفيان الثوري (ذكره الترمذي في أهل الرأي) وغيره من علماء الكوفة. نقل ابن عبد البر قول أحمد لما قيل له: «أليس مالك تكلم بالرأي»؟ قال: «بلى، ولكن أبو حنيفة أكثر رأياً منه». ولذلك فإن الإمام ابن قتيبة (خطيب أهل السنة) في كتابه "المعارف" قد ذكر مالك في أصحاب الرأي، ولم يذكره مع أصحاب الحديث. فكان غالب كلامهم على أبي حنيفة الذي لم يكن عنده كثير الحديث، وما كان

يعتني بألفاظه. فشاع عند بعض المتأخرين أن أبا حنيفة وحده كان صاحب رأي، والصواب أن مالكاً كذلك. إلا أن الشذوذ في مذهب مالك أقل، لاعتماده –في الغالب– على عمل أهل المدينة. علماً بأن العلامة ابن عابدين الحنفي ذكر في حاشيته "رد المحتار على الدر المختار" أن أقرب المذاهب لمذهب الإمام أبي حنيفة هو مذهب الإمام مالك. والسبب أن كليهما من أصحاب الرأي، رحم الله الجميع وعفا عنهم.

ثم ليس المقصود –بمقولة الإمام أحمد– أن الإمام مالك هو أحفظ الناس. وإنما كان ثقةً ثبتاً، لكنه أخطأ في عدة أحاديث. حتى أن سفيان الثوري يقول (كما في تاريخ بغداد ٩ | ١٦٤): «مالك ليس له حفظ»، ويقصد مقارنة بأئمة أهل الحديث الكبار. وذكر أبو نعيم الحافظ عن الإمام علي بن المديني قال سألت يحيى بن سعيد (الإمام المعروف)، قلت له: «أيما أحب إليك: رأي مالك أو رأي سفيان؟» (وكلاهما من ثقات أهل الرأي كما هو معلوم). قال: «سفيان. لا يُشَكُّ في هذا! سفيان فوق مالك في كل شيء». وقال الإمام يحيى بن معين –كما في تاريخ بغداد (٩ | ١٦٤)–: «سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: سفيان الثوري أحب إليّ من مالك في كلّ شيء. يعني في الحديث، وفي الفقه، وفي الزهد».

قال الخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" (١ | ٢٢٣): «قد ذكر بعض العلماء أن مالكاً عابه جماعة من أهل العلم في زمانه، بإطلاق لسانه في قوم معروفين بالصلاح والديانة والثقة والأمانة»، ثم ذكر أمثلة على ذلك. ثم ذكر ممن عابه: ابن أبي ذئب، وعبد العزيز الماجشون، وابن أبي حازم، ومحمد بن إسحاق. وقد ناظره عمر بن قيس –في شيء من أمر الحج بحضرة هارون– فقال عمر لمالك: «أنت أحياناً تخطئ، وأحياناً لا تصيب». فقال مالك: «كذاك الناس»!

وقد طعن الإمام مالك في إمام المغازي محمد بن إسحاق، واتهمه بأنه "دجال من الدجاجلة"، لمجرد أنه تكلم في نسبه. مع أن هذا الأمر قد اختلف فيه اختلافاً كبيراً. جاء في سير أعلام النبلاء (٨ | ٧١): «قال القاضي عياض (مالكي المذهب): أختلف في

نسب "ذي أصبح" اختلافاً كثيراً. وروي عن ابن إسحاق أنه زعم أن مالكاً وآله موالي بني تيم، فأخطأ. وكان ذلك أقوى سبب في تكذيب الإمام مالك له وطعنه عليه». وابن إسحاق مسبوق بالإمام الزهري، كما سبق بيانه.

في تهذيب التهذيب (٣|٤٠٣): قال الساجي: ويُقال إن سعداً (يقصد قاضي المدينة الثقة الثبت الإمام سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف) وعَظَ مالكاً فوجد عليه، فلم يروِ عنه. حدثني أحمد بن محمد سمعت أحمد بن حنبل يقول: «سعدٌ ثقة». فقيل له: «إن مالكاً لا يحدِّث عنه». فقال: «من يلتفت إلى هذا؟! سعد ثقة، رجل صالح». حدثنا أحمد بن محمد سمعت المعيطي يقول لابن معين: «كان مالك يتكلم في سعد، سيّد من سادات قريش. و يروي عن ثور و داود بن الحصين، خارجيّين خبيثين!»... وقال أحمد بن البرقي: سألت يحيى عن قول بعض الناس في سعد أنه كان يرى القدر وترك مالك الرواية عنه. فقال: «لم يكن يرى القدر، وإنما ترك مالك الرواية عنه لأنه تكلم في نسب مالك (وقد تقدم أن هذه مسألة خلافية)، فكان مالك لا يروي عنه. وهو (أي سعد) ثَبْتٌ لا شك فيه». انتهى.

كما أن الإمام مالك –غفر الله له– قد طعن بشدة في الإمام أبي حنيفة بغير أن يذكر سبباً. قال مالك (كما في كامل ابن عدي ٧ | ٦): «الداء العضال: الهلاك في الدين. وأبو حنيفة من الداء العضال». أقول: حسبنا الله ونعم الوكيل. أيكون فقه الإمام أبي حنيفة هو هلاكاً للدين؟ فما حكم المسلمين الذين يعتنقون مذهبه؟ وقال مالك بن أنس (كما في ضعفاء العقيلي ٤ | ٢٨١): «إن أبا حنيفة كادَ الدين، ومن كادَ الدين فليس له دين». ولا حول ولا قوة إلا بالله. الإمام النعمان ليس له دين! هذا عدا عن طعن الإمام مالك بإمام الشام الأوزاعي، مما ذكره ابن عبد البر في كتابه السابق.

وهنا يجب التنبيه على أن الإمام مالك لا يمثل بالضرورة فقه أهل المدينة كلهم، كما يزعم أتباعه. فهو له آراء واجتهادات تفرد بها. والمدينة فيها الكثير من الفقهاء من طبقته، ما

وافقوه في كل اجتهاداته. فاختزال كل مذاهب هؤلاء الأئمة في مذهب الإمام مالك، ظلم لهم. ولعل أول من خلط بين الأمرين هو الإمام محمد بن الحسن في كتابه "الحجة على أهل المدينة"، فرد عليه الإمام الشافعي، وبين له أن كثيراً من تلك المسائل لم يوافق بها مالك أهل مدينته، فكيف يمثّلهم؟! ومن هنا فقضية إجماع أهل المدينة التي يتمسك بها المالكية، غير مسلمة لهم. ولا بد من الإتيان بدليل من الكتاب والسنة.

ذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨ | ١٥٦) عن الشافعي أنه قال: «الليث أفقه من مالك، ولكن الخطوة لمالك». وقال: «الليث أتبع للأثر من مالك». وفي تاريخ بغداد (٢ | ٢٩٨) عن أحمد بن حنبل قال: «كان ابن أبي ذئب ثقة صدوقاً، أفضل من مالك بن أنس». وفي (٢ | ١٧٥) عن يحيى بن صالح قال: «محمد بن الحسن –فيما يأخذه لنفسه– أفقه من مالك». وفي (٩ | ١٦٤) عن علي بن المديني قال: سألت يحيى بن سعيد قلت له: «أيما أحب إليك، رأي مالك أو رأي سفيان؟». قال: «سفيان! لا يُشَكُّ في هذا... سفيان فوق مالك في كل شيء، يعني في الحديث وفي الفقه وفي الزهد». وفي (٢ | ٣٠٢) أن شامياً سأل الإمام أحمد: «من أعلم، مالك أو ابن أبي ذئب؟». فقال: «ابن أبي ذئب في هذا أكبر من مالك، وابن أبي ذئب أصلح في دينه وأورع ورعاً، وأقوم بالحق من مالك عند السلاطين. وقد دخل ابن أبي ذئب على أبي جعفر، فلم يهبه أن قال له الحق. قال: "الظلم فاشٍ ببابك". وأبو جعفر: أبو جعفر (يقصد في ظلمه وبطشه، حتى أنه قتل عمه)».

وفي تهذيب التهذيب (٨ | ٤١٥): قال يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول: «ما فاتني أحدٌ فأسفت عليه ما أسفت على الليث وابن أبي ذئب». وقال أحمد بن عبد الرحمن بن وهب: سمعت الشافعي يقول: «الليث أفقه من مالك، إلاّ أنّ أصحابه لم يقوموا به». وقال أبو زرعة الرازي: سمعت يحيى بن بكير يقول: «الليث أفقه من مالك، ولكن الحظوة

لمالك». وقال حرملة: سمعت الشافعي يقول: «الليث أتبع للأثر من مالك». وفي طبقات المحدثين بأصبهان (١ | ٤٠٦): عن الربيع عن الشافعي قال: «كان الليث بن سعد أفقه من مالك بن أنس، إلا أنه ضيعه أصحابه». قال النووي في شرحه على صحيح مسلم (٢ | ١١): «فهذان صاحبا مالك رحمه الله (الشافعي ويحيى). وقد شهدا بما شهدا. وهما بالمنزلة المعروفة من الإتقان والورع وإجلال مالك ومعرفتهما بأحواله». ولكن الإنصاف عزيز عند المالكية. فأين بمن يقر منهم بما أقر به هذين الإمامين؟

لم يكن الإمام مالك معروفاً في العهد الأموي الذي عاش فيه ما يقارب الأربعين عاماً، لكنه عُرِفَ أثناء خلافة المنصور الخليفة العباسي حينما اشتد الخلاف بين أهل الرأي في الكوفة (مذهب أبو حنيفة ومذهب الثوري) وبين أهل المدينة (أساتذة مالك). ومن الملاحظ أن الداهية المنصور قد استغل –في أوائل خلافته– النزاع الفكري الذي حدث بين أهل العراق وأهل المدينة، فأخذ يقوي جانب العراقيين ويشد أزر الإمام أبي حنيفة وأصحابه ويستغل الموالي، ليحط بذلك أنفة العرب، وخصوصاً المدنيين منهم الذين كانوا يصرحون بعدم شرعية خلافة بني العباس.

وقد عاش الإمام مالك مستمتعاً بزينة الحياة الدنيا التي أحلها الله لعباده والطيبات من الرزق، ولم يُعرف عنه لا جهاد ولا رباط ولا رحلة في سبيل العلم، بل لم يكن معروفاً بنوافل الصلاة والصيام. حتى أن الإمام ابن المبارك الذي طاف في سائر الأقطار يقول: ما رأيت أحداً ارتفع مثل مالك، ليس له كثير صلاة ولا صيام»، يقصد ليس من المشهورين من ليست له نوافل إلا مالك. وقد وصل به الأمر آخراً إلى قعوده عن مشاهدة الجماعة في مسجد رسول الله r. وحاول أن ينأى بنفسه عن السياسة، راغباً عن مصاولة الحكام وإن كانوا ظالمين، حتى لقد أفتى بوجوب الطاعة للحاكم حتى إن كان ظالماً (بخلاف ما نقل عنه ابن حزم). وعلى هذا سار أيام الأمويين، ثم في دولة العباسيين... يحاول جهده أن يكون على الحياد.

وبعد أن نجح المنصور في إخماد ثورة "النفس الذكية"، قام واليه بضرب مالك بسبب فتوى مالك للناس أثناء الثورة، ببطلان طلاق المكره. وكان المنصور قد أخذ البيعة على الناس لنفسه بالإكراه وحلف الناس بالطلاق إن نكثوا. ففهم والي المدينة جعفر بن سليمان عمّ المنصور العباسي فتوى مالك (ولا أظنها كذلك) على أنها تحريض على نقض عهدهم، فأمر بضربه بالسياط. مما أثار سخط الناس على الخليفة، فهذا عالم يلتزم الحياد، ينأى بنفسه عن السياسة ودوران دولاتها، ويعكف على العلم. فإذا بالدولة بكل قوتها تبطش به! فلما بلغ هذا المنصور خاف من عواقب هذا الأمر، فادعى أن ضرب مالك لم يكن بأمره! وبعد أن قام بإخماد ثورة أهل المدينة، رأى أن يتودد إليهم عن طريق عالم معتدل، فوقع اختياره على مالك. فلما ورد المدينة رحّب بمالك وأدناه وأجلسه إليه. فلما وجد استجابة من مالك، أعجب المنصور بذلك، وعرض عليه إجبار عامة المسلمين في كل البلاد على اعتناق مذهبه، لأنه يريد بذلك التخلص من فقهاء العراق المعارضين له.

قال المنصور للإمام مالك: «ضع للناس كتابا أحملهم عليه». فحاول مالك أن يعتذر عن المهمة، ولكن المنصور ألحّ: «ضعه فما أحد اليوم أعلم منك». فقال مالك: «إن الناس تفرقوا في البلاد فأفتى كل مِصرٍ (أي بلد) بما رأى: فلأهل المدينة قول، ولأهل العراق قول تعدوا فيه طورهم». فقال الخليفة المنصور: «أما أهل العراق فلا أقبل منهم صرفاً ولا عدلاً. فالعلم علم أهل المدينة». فقال مالك: «إن أهل العراق لا يرضون عِلْمَنَا». فقال المنصور: «يضرب عليه عامتهم بالسيف، وتقطع عليه ظهورهم بالسياط» (انظر ترتيب المدارك: ٣٠). فصنّف مالك كتابه الشهير: «الموطّأ». هذا والمعروف أن مالكاً قد وضع الموطأ، وما كان يفرغ منه حتى مات المنصور (ترتيب المدارك ١ | ١٩٢)، أي أنه ألفه في أواخر عهد المنصور.

والملاحظ أن جملة المنصور: «أما أهل العراق فلا أقبل منهم صرفاً ولا عدلاً» فيها إشارة إلى يأسه منهم لكونهم علويين عقيدة يؤيدون بني هاشم، ولوجود أبي حنيفة والثوري بينهم

اللذان لم يكونا على وفاقٍ مع الحكام. بل إن أبا حنيفة متهم بتحريض الناس على الانضمام إلى ثورة "النفس الذكية". وقد أبقاه المنصور في السجن حتى الموت. أما سفيان الثوري فقد حاول المنصور اعتقاله لكنه اختفى. وكان أكثر فقهاء أهل العراق معارضين للمنصور. ولأجل ذلك نرى المنصور يولي مالكاً عناية خاصة، ويطلب منه أن يكتب الموطأ، ويقول له في خبر آخر: «لنحمل الناس –إن شاء الله– على علمك وكتبك ونبثّها في الأمصار، ونعهد إليهم أن لا يخالفوها ولا يقضوا سواها». وقال له (كما في تذكرة الحفاظ ١ | ٢٩٠): «لئن بقيتُ، لأكتبنّ قولك كما تُكتب المصاحف، ولأبعثنّ به إلى الآفاق فأحملهم عليه».

ومما شجّع العباسيين على نشر مذهب مالك، أنه كان يرى مساواة علي t لسائر الناس. فكان يقول بأن أفضل الأمّة هم أبو بكر وعمر وعثمان (رضي الله عنهم) ثم يقف ويقول: «ثم استوى الناس!» (انظر: ترتيب المدارك (١ | ٤٥)، رواية أبي مصعب)، وفي رواية أخرى: «هنا وقف الناس. هؤلاء خيرة أصحاب رسول الله r. أمّر أبا بكر على الصلاة، واختار أبو بكر عمر، وجعلها عمر إلى ستة، واختاروا عثمان، فوقف الناس هنا». وزاد في رواية: «وليس من طلب الأمر كمن لم يطلبه». فهل يمكن أن نتساءل هل فعلا وقف الناس بعد عثمان؟ أليس علياً من الخلفاء الراشدين؟ ألم يذهب الأنصار والمهاجرون لمبايعته؟ فكيف وقف الناس؟ فإن قيل أنه لابن عمر t في الحديث الصحيح المرفوع الذي رواه حيث قال: «كنا نقول على عهد رسول الله r: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نسكت». يعني فلا نفاضل. فقد يقال: لكن قوله: «وليس من طلب الأمر كمن لم يطلبه» فيه تعريض بعلي رضي الله عنه، واتهام له بأنه طلب الخلافة في سبيل الدنيا. وكانت المدينة قد ثارت زمن المنصور مطالبة بالحكم لأحد سلالة علي t المسمى بالنفس الذكية. وبذلك كانت الدولة العباسية مضطرة لإظهار هذه الرأي، ومحتاجة لنشره. وقد احتاجت إليه الدولة الأموية في الأندلس في ما بعد، عندما ظهر الأدارسة (من نسل الحسن) وشكلوا تهديداً لهم. كما أنه لم يرو عن أهل البيت مثل علي وابن عباس إلا النادر، مع أنهما عاشا في

المدينة غالب حياتهما، وذرية علي سكنوا المدينة، وحديثه موجود عندهم لو أراد مالك روايته.

لكن المنصور هلك فور انتهاء مالك من كتابه. فجاء ولده المهدي من بعده ليكمل نفس الخطة. جاء في سير أعلام النبلاء (٨ | ٧٨): عن إبراهيم بن حماد الزهري، قال: سمعت مالكاً يقول: قال لي المهدي: «ضع يا أبا عبد الله كتاباً أحمِلُ الأُمّة عليه». فقلت: «يا أمير المؤمنين، أما هذا الصقع —وأشرتُ إلى المغرب— فقد كفيته. وأما الشام ففيهم من قد عَلِمت —يعني الأوزاعي—. وأما العراق فهم أهل العراق». يشير إلى تمكنه من فرض مذهبه في الحجاز وإفريقيا، وعجزه عن فرضه في الشام، لوجود إمامها الأوزاعي، وعجزه عن فرضه في العراق (خاصة الكوفة وبغداد)، لشدة كراهية العراقيين لمذهبه. وهنا اقتنع العباسيون بضرورة وجود مفتي ثاني عراقي موالٍ لهم، فكان اختيارهم لأبي يوسف، كما سيمر. وروى أبو نعيم في "الحلية" (كما في كشف الظنون ٢ | ١٩٠٨) أن هارون الرشيد أراد أن يعلّق الموطّأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه! وجاء في مفتاح السعادة (٢ | ٨٧): لما أراد الرشيد الشخوص إلى العراق، قال لمالك: «ينبغي أن تخرج معي، فإني عزمت أن أحمل الناس على الموطّأ كما حمل عثمان الناس على القرآن». وهي في حلية الأولياء (٦ | ٣٣١) لكن ذكر فيها المأمون بدلاً من الرشيد، وهو خطأ، والأول أصح.

فالخلفاء رغم جهودهم المتواصلة لم يتمكنوا من احتواء الإمامين سفيان الثوري وأبي حنيفة. أما الإمام مالك فقد تعاون مع السلطة ودخل في سلكها بعد الفتنة والإطاحة بثورة النفس الزكية وأخيه إبراهيم، فدوّن لها الموطأ. هذا مع العلم أنه كانت هناك كتب فقهية حديثية، على نمط موطأ مالك، قد كتبها فقهاء قبله. وأشهرها موطأ ابن أبي ذئب، وكتاب عبد العزيز الماجشون. ونحن نعلم بأن الإمام مالكاً —وقبل توجُّه الحكومة إليه— لم تكن له تلك المكانة. بل إن والده أنس بن مالك بن أبي عامر لم يكن معروفاً عند العلماء، ولم يفصح

التاريخ بشيء -ذي قيمة- عن حياته ولا تاريخ وفاته. وروايته للحديث قليلة جداً، وإن كان ثقة. بل كل ما كان يقال عنه بأنه أخو النضر المقرئ.

ونقل أبو بكر الصنعاني: أتينا مالك بن أنس فحدثنا ربيعة الرأي -وهو أُستاذ مالك ومعلمه- فكنا نستزيده، فقال لنا ذات يوم: «ما تصنعون بربيعة وهو نائم في ذاك الطاق؟». فأتينا ربيعة، فقلنا: كيف يُحْظَى بِكَ مالِكُ، ولم تُحظَ أنت بنفسك؟ فقال: «أما علمتم أن مثقالاً من دولة، خيرٌ من حِمل علم». انظر: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق (ص٥٤)، و تاريخ بغداد (٨ | ٤٢٤). وفي هذا النص إشارة إلى دور السياسة والحكومة في ترسيخ المذاهب وتقديم المفضول مع وجود الفاضل. وقد جاء في تاريخ بغداد (٨ | ٤٢٥) أن أبا العباس أمر لربيعة الرأي بجائزة فرفض أن يقبلها، فأعطاه خمسة آلاف درهم ليشتري بها جارية فامتنع عن قبولها. وجاء في صفوة الصفوة (٢ | ١٥١) أن الخليفة السفاح عرض عليه القضاء فأبى. فهذا سبب أُفول نجم ربيعة، وبروز تلميذه مالك الأقل علماً منه. لكن الحكام تمكنوا -بمرور الأيام- من احتواء نهج الإمام أبي حنيفة النعمان، بتقريبهم لأبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني والحسن بن زياد اللؤلؤي، وإناطة القضاء والإفتاء بهم. وكان ذلك بالطبع بعد وفاة شيخهم النعمان.

واتخاذ هذا الموقف من قِبَلِ مالك لمصالح الحكام، جعل أُستاذه ربيعة الرأي يبتعد عنه، لأنه كان لا يداهن السلطان ولا يرتضي التعامل معهم. فلذلك هجر الناس -تبعاً للحكومة- ربيعة الرأي، والتفوا حول مالك. فاستجاب مالك لطلب المنصور، وألف "الموطأ" مع علمه بأن أهل العراق لا يستجيبون لما كتبه، لكن المنصور طمأنه بأنه سيحملهم عليه بالقوة والسلطان! فصار "الموطأ" دستور الحكومة، وأول كتاب دون في الحديث للدولة العباسية. وروى أن القزاز قرأ الموطأ على مالك ليعلمه للرشيد ويبينه. وأمر الرشيد عامله على المدينة بأن لا يقطع أمراً دون مالك. واشتهر عن الرشيد أنه كان يجلس على الأرض أمامه لاستماع حديثه، والهدف هو رفع شأن مالك أمام العوام.

وقد ثبت في التاريخ أن السلطة حصرت الإفتاء أيام الموسم بمالك. وجاء عن مالك انه كان يعترض على من يخالف رأيه وإجماع أهل المدينة (المزعوم)! فقد جاء في كتابه إلى الليث بن سعد (كما في ترتيب المدارك ١ | ٣٦): «اعلم رحمك الله أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة، مخالفه لما عليه جماعة الناس عندنا وبلدنا الذي نحن فيه...». قال الدهلوي في "حجة الله البالغة" (١ | ١٥٢): «فأي مذهب كان أصحابه مشهورين وسُدَّ إليهم القضاء والإفتاء واشتهرت تصانيفهم في الناس، ودرسوا درساً ظاهراً انتشر في أقطار الأرض: لم يزل ينتشر كل حين. وأي مذهب كان أصحابه خاملين، ولم يولوا القضاء والإفتاء، ولم يرغب فيهم الناس: اندرس بعد حين». والمنصور بتقريبه مالكاً وإعطائه المكانة العليا، ومحاولة توحيد الحديث والفقه على يده، قد قلّل من نفوذ الآخرين. ومنذ أواخر عهد المنصور وحتى أواخر عهد الرشيد تمكنت الحكومة من السيطرة على الاتجاهين: فقه العراق وفقه الحجاز، وذلك بتقريبهم أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في بغداد وتقليدهم منصب القضاء، ووجود مالك في المدينة من قبل في ركابهم.

وبعد لقاء المنصور بمالك، أصبح مالك بعد ذلك يعد من رجالات الخليفة، حتى أصبح الولاة يخشونه بعدما أصبح أمْر عزلهم على يد مالك سهلاً. حتى أن المنصور قال له: «إن رابك ريبٌ (شكٌّ) من عامل المدينة أو مكة أو عمال (أي ولاة) الحجاز في ذاتك أو ذات غيرك، أو سواء أو شر بالرعية، فاكتب إلي أنزل بهم ما يستحقونه». و استمر تعظيم مالك في أواخر حكم الخليفة المنصور. وفي عهد الخليفة المهدي والرشيد أصبح لمالك سلطة تنفيذية يستطيع ضرب وسجن من يشاء (انظر مناقب مالك للزاوي ص٣٠). وكان مالك قد أفتى بجواز ضرب المتَّهم، فلقي أثر تلك الفتوى الاستحسان لدى الخلفاء العباسيين، وعُرف ذلك فيما بعد بالمصالح المرسلة في الفقه المالكي. وكان مالك يعمل جولات تفقدية

في السجون ويصدر الأوامر بالضرب والقطع والصلب (انظر كتاب مالك بن أنس لأمين الخولي ص١٣٩).

وبذلك صار ذا منزلة ومكانة في الدولة، وقد اعتنى به المنصور وغيره من خلفاء بني العباس، حتى رووا عن ابن وهب، قال: حججت سنة ثمان وأربعين ومئة (١٤٨ هـ، أي في وسط خلافة المنصور) وصائح يصيح: «لا يفتي الناس إلاّ مالك وعبد العزيز بن أبي سلمة (الماجشون)». وقد توفي الماجشون قبل مالك بزمن، فلم يعد له منافس. وقد ساعد ذلك في انتشار مذهب مالك، واتساع دائرته، خاصة في شمال إفريقيا (القيروان) حيث لم يكن له منافس. ثم منها انتشر فيما بعد إلى إفريقيا الغربية والوسطى. وكان الناس يأتون من إفريقيا للحج، فلا يجدون فقيهاً تجيز له الدولة الفتوى إلا مالكاً، فأخذوا مذهبه. بل انتشر في مصر كذلك بعد وفاة إمامها الليث، حيث ساهم تلامذة مالك في إتلاف كتبه وتضييع فقهه، رغم أنه كان أفقه من مالك، كما نص الشافعي وغيره. أما في العراق، فقد وصل مذهبه إلى بغداد والبصرة، لكنه كان يواجه منافسة قوية من فقهاء العراق، رغم محاولة فرضه بالقوة. وكذلك في الشام جوبه بمذهب الإمام الأوزاعي.

قال العلامة ابن خلدون المالكي في "مقدمته" الشهيرة (ص٤٤٩، ط دار القلم): «وأما مالك رحمه الله تعالى، فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم (كالبصرة وبعض أطراف الجزيرة). إلا أنهم لم يقلدوا غيره إلا في القليل، لما أن رحلتهم كانت غالبا إلى الحجاز، وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم، ومنها خرج إلى العراق. ولم يكن العراق في طريقهم، فاقتصروا عن الأخذ عن علماء المدينة يومئذ. وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده. فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه، دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضاً فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة.

ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضّاً عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها، كما وقع في غيره من المذاهب» (وقريباً منه في طبعة دار الهلال). ويقصد بذلك أن المذهب المالكي كان مجرد أسئلة وأجوبة مختصرة دون أدلة ومناظرات وقواعد وردود على الخصوم. ولم تكن له كتب أصول، وإنما كُتبت بعد عصور من وفاة الإمام مالك بالتدريج. والأصول الفقهية عند مالك بلغت عشرين عند الهسكوري الفاسي، لكنها زادت إلى الألف والمئتين عند المَقَّرِي وغيره! وما أعلم إلى أي عدد وصلت إليه اليوم.

وقد انتشر مذهب مالك –بعد وفاته– في الأندلس على يد يحيى بن يحيى بن أبي عيسى. وكان يحيى هذا مكيناً عند السلطان (عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل، وأبيه من قبل) وكان يختار للقضاء من هم على مذهبه، فأقبل الناس إليه. وتوفي بقرطبة سنة (٢٣٤ هـ). وبذلك تم بالقوة استبدال مذهب الأوزاعي في الأندلس بمذهب مالك، مع منع المذاهب الأخرى. وبذلك نفهم سبب المعارضة الشديدة لابن حزم الذي حاول –عبثاً– تغيير التعصب و الجمود الفكري عند المالكية في الأندلس.

يقول ابن حزم في مجموع رسائله (ملحق #١٣، ٢ | ٢٢٩): «مذهبان انتشرا عندنا –في أول أمرهما– بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف، كانت القُضاة من قِبَلِهِ من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية. فكان لا يولّي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه. ومذهب مالك –عندنا بالأندلس–. فإن يحيى بن يحيى كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاة. وكان لا يلي قاضٍ في أقطار بلاد الأندلس، إلا بمشورته واختياره. ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه! والناس سُرّاعٌ إلى الدنيا. فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به... وكذلك جرى الأمر بإفريقية لما ولي القضاء بها سحنون بن سعيد، ثم نشأ الناس على ما انتشر».

مع العلم أن رواية يحيى بن يحيى (التي فرضها السلطان) ليست رواية جيدة للموطأ. بل أفضل رواة موطأ مالك هم: القعنبي ثم معن ثم ابن وهب وعبد الله بن يوسف ثم محمد بن

الحسن الشيباني. وتمتاز رواية ابن وهب بأنه أقدم من روى عن مالك. وتمتاز رواية محمد بن الحسن بذكرها للأقوال الفقهية لمالك، ومناقشتها من وجهة نظر الأحناف. وتمتاز رواية أبي مصعب بأنها أكبر الروايات ومن أواخرها. أما رواية يحيى بن يحيى الليثي فقد اشتهرت لأنه آخر من روى عن مالك، وفيها الكثير من الآراء الفقهية لمالك (وليست كلها سماعاً من مالك كما هو معروف، بل كثير منها عن أصحابه). لكن فيها أخطاء كثيرة. وقد أوصل إبراهيم بن حمد بن باز وحده أخطاء يحيى الليثي إلى ثلاثمئة خطأ (أكثرها في الأسانيد)، وهو من رواة الموطأ عنه. والسبب هو قلة ضبط يحيى. قال ابن حجر عنه: «صدوق فقيه قليل الحديث له أوهام»، وليس فيه توثيق إلا قول ابن عبد البر المالكي: «كان ثقة عاقلاً ... ولم يكن له بصرٌ بالحديث». وقال في موضع آخر: «إلا أن له وهماً و تصحيفاً في مواضع كثيرة».

وسبب تَبَنّي حاكم الأندلس لمذهب مالك، هو أن مالكاً سأل بعض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس، فوصف له سيرته، فأعجبت مالكاً. فقال للأندلسي: «نسأل الله تعالى أن يُزيّنَ حَرَمَنا بمِلكِكُم». فبلغ هذا ملك الأندلس، فحمل الناس على مذهب الإمام مالك وترك مذهب الإمام الأوزاعي. وانظر نفح الطيب (٣ | ٢٣٩). هذا بالإضافة لأمور أخرى مثل بجواز ضرب البريء المتَّهم، وموقفه من علي بن أبي طالب t كما مر سابقاً. وهو الموقف الذي قال عنه أبو زهرة: «إن ذلك الحكم يدل على نزعة أموية».

وبذلك أصبح مذهب الإمام مالك، هو المذهب الرسمي للدولة الأموية في الأندلس. وما كانوا يعينون قضاة أو يسمحون لفقيه أو عالم، بالفتيا أو إلقاء الدروس، إن لم يكن من أتباع الإمام مالك. ولم يسمحوا لمذهب غيره بالوجود في الأندلس، كما فرض العباسيون في المشرق مذهب الإمام أبي حنيفة. قال الباحث المالكي د. عبد الهادي حميتو في "قراءة الإمام نافع عند المغاربة" (١ | ١٦٢): «ولقد غدا الأخذ بمذاهب المدنيين شعار الدولة في الأندلس، وتجاوز الأمر فيه مستوى الاقتناع والإقناع بجدارته وأحقيته، إلى مستوى

الإلزام الذي لا خيار فيه لأحد في الميدان الفقهي والعملي، ابتداء من حياة مالك حيث كانت الخطوات الحثيثة نحو ترسيمه، وانتهاء إلى عهد القوة والملك العريض الذي تأثل لأمويي الأندلس في المئة الرابعة على أيام عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر والحاجب المنصور بن أبي عامر». قال (١ | ١٧٩): «ويتجلى طابع القسر والإلزام في هذه الأوامر الرسمية التي كانت تصدر في هذا الصدد من الحكم، في المنشور الخلافي الآخر الذي بعث به الحكم المستنصر الأموي إلى الفقيه أبي إبراهيم، ومما جاء فيه قوله: "وكل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله، وقد نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف في أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهبا من المذاهب غيره أسلم منه"... أي تحول عندهم الانحراف عن مذهب مالك: انحرافاً عن الدولة نفسها، ورغبة بالخروج عليها».

وهذا الحكم يصرح بذلك في منشور له جاء فيه: «ومن خالف مذهب مالك في الفتوى، وبلغنا خبره، أنزلنا به من النكال ما يستحقه، وجعلناه عبرة لغيره، فقد اختبرت فوجدت مذهب مالك وأصحابه أفضل المذاهب، ولم أر في أصحابه ولا في من تقلد مذهبه غير معتقد للسنة والجماعة، فليتمسك الناس بهذا، ولينهوا الناس أشد النهي عن تركه، ففي العمل بمذهبه جميع النجاة» (المعيار ١٢ | ٢٦). حتى قيل في أهل الأندلس انهم لا يعرفون سوى كتاب الله وموطأ مالك بن أنس، كما ذكر المقدسي في "أحسن التقاسيم" (ص١٧٧). و ذكر المقري في نفح الطيب (٤ | ٢٠٢) من رسالة إسماعيل الشقندي في "فضل الأندلس" أنهم «كانوا لا يولون حاكما إلا بشرط أن لا يعدل في الحكم عن مذهب ابن القاسم».

كما أن مذهب مالك، اصطدم –لاحقاً– في القيروان بمذهب أبي حنيفة، ودار صراع بين المذهبين. ومما ساهم في تفضيل مذهب مالك على مذهب أبي حنيفة، كون الأخير قد استولى عليه (بعد وفاة القاضي السلفي أبو يوسف) طائفة من المعتزلة القائلين بخلق القرآن

من أمثال ابن أبي داؤود وأضرابه. حيث «كان فقهاء المالكية في جميع أقطار الشمال الافريقي وقفوا ضد تسرب مبادئ المعتزلة. بل انهم اتخذوا موقف عداء من الدولة الأغلبية لانحيازها لفقه أهل العراق ومبادئ المعتزلة» كما يذكر د عباس الجراري في أسباب انتشار المذهب المالكي ندوة القاضي عياض (١ | ١٨٠). حتى جاء العبيديون الرافضة فاستولوا على تونس. وبعد أن استقل عنهم المعز بن باديس، قضى على المذهب الحنفي، وفرض المذهب المالكي فقط. قال المؤرخ ابن خلكان كما في "وفيات الأعيان" (٥ | ٢٣٣): «وكان مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه بإفريقية (يقصد تونس) أظهر المذاهب. فحمل المعز بن باديس الصنهاجي جميع أهل المغرب على التمسك بمذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، وحسم مادة الخلاف في المذاهب! واستمر الحال في ذلك إلى الآن».

وكذلك تبنى المرابطون في موريتانيا مذهب مالك لأنهم تلقوا العلم من مشايخ القيروان (بسبب قربها الجغرافي)، ونشروا مذهبه في إفريقيا الوسطى وإفريقيا الغربية. يقول المراكشي في "المعجب" (ص٢٥٤) عن علي بن يوسف بن تاشفين : «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك. فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، حتى نسي النظر إلى كتاب الله وحديث رسول الله r».

لم يكن مالك في حقيقة الأمر صاحب مذهب مؤسس على قواعد واضحة، وإنما كان شيخاً يفتي، ثم تحول في أواخر حياته إلى رجل تنفيذي في الدولة العباسية. وبالمفهوم الحديث يمكن القول أنه كان وزيراً للعدل والشئون الدينية، لكن تلامذته هم الذين أسسوا المذهب المالكي بعد وفاته، كما حدث في المذهب الحنفي.

غير أن بعض معاصري الإمام مالك عارضوه معارضة عنيفة. وخالفه ونقده بعض أصحابه، منهم الإمام الليث بن سعد فقيه مصر، وتلميذه الإمام الشافعي (في كتاب مشهور) حتى قال عنه أنه: «يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل». وقال كذلك في

كتاب "اختلاف الحديث" عن إجماع أهل المدينة: «قال بعض أصحابنا (يعرض بمالك): "إنه حُجة". وما سمعت أحداً ذكر قوله، إلا عابه. وإن ذلك عندي معيب». ولقد أرسل إليه صاحبه الليث بن سعد رسالة طويلة، ذكّرَهُ فيها بأن عمل المدينة لم يعُد سنّةً بعد، ولا يمكن أتباعه بعد عصر الرسول r والخلفاء الراشدين. فالصحابة خرجوا من المدينة بعد مقتل عمر، وتفرقوا في الأمصار، وبثوا فيها فقههم. لقد كان أوائل أهل المدينة في زمن الرسول r هم خير الأوائل، أما أواخرهم في زمن مالك، فلم يعودوا كذلك بعد.

وكان أسلوب مالك في الإفتاء بأن يجيب بنعم أو لا. ولم يكن يذكر أدلة على أقواله. قال أبو مصعب (أحد رواة الموطأ) عن مالك: «كان يقول: "لا"، و "نعم"، ولا يُقال له: "من أين قلت ذا؟"». بل قد تجده يذكر الحديث الصحيح في موطأه ثم يعلن بصراحة رفضه العمل به، دون أن يُبيّن مبرره في ذلك. وهذا مما أثار عليه نقمة بعض أهل الحديث، بما فيهم ابن أبي ذئب (أحد كبار فقهاء المدينة) وأفتى فيه الفتوى التي نقلها وأيدها الإمام أحمد بن حنبل، كما سبق ذكره.

وكان مالك إذا سُئِل سؤالاً لم يعجبه، يقوم بطرد السائل من مسجد النبي r. مما نشر الخوف في مجلسه، وأكسبه هيبة كبيرة، فلا يجرؤ أحد على سؤاله أو مناقشته. قال الذهبي: «كان رجلاً مهيباً نبيلاً ليس في مجلسه شيء من المراء واللغط ولا رفع الصوت. وكان الغرباء يسألونه عن الحديث فلا يجيب إلا في الحديث بعد الحديث... كان له كاتب قد نسخ كتبه –يقال له حبيب– (متهم بالكذب) يقرأ للجماعة. فليس أحد ممن يحضره، يدنو ولا ينظر في كتابه ولا يستفهم هيبة لمالك».

وهذا انسحب بعده على تلامذته. فتراهم يكرهون المناظرة ولا يحبون إيراد الأدلة، إلا بعض العراقيين منهم (أو من درس عليهم) فقد اضطروا لذلك تبعاً لبيئة العراق (كعبد الوهاب والباقلاني). لكن أتباع المدرسة العراقية المالكية هم قلة انقرضت، وصار المذهب المالكي (إجمالاً) مذهب غرب إفريقيا فحسب، ولم يعد هناك مالكية مشارقة (والنادر لا

حكم له). فالسمة الغالبة للمالكية، قلة النظر في الأدلة وكراهة المناظرات مع الخصوم. فلما أتاهم ابن حزم وناظر كبرائهم في الأندلس والمغرب، وطالبهم بالأدلة من الكتاب والسنة على آراء مالك، ما استطاعوا أن يجدوا أدلة. ويصف ذلك الوضع بدقة القاضي المالكي الإشبيلي أبو بكر بن العربي في كتابه "القواصم والعواصم"، فيقول عن ابن حزم: «واتفق كونه بين قومٍ لا بصر لهم إلا بالمسائل. فإذا طالبهم بالدليل كاعوا! فيتضاحك مع أصحابه منهم». وبقي هذا الوضع إلى اليوم. وهذا واضح في ما كتب على مختصر خليل ومتن ابن عاشر ورسالة ابن أبي زيد، وهذه المتون الثلاثة هي العمدة عند المتأخرين في بلاد المغرب. فلما حاول الدكتور وهبة الزحيلي كتابة موسوعته الفقهية، فوجئ بعدد كبير من مسائل المالكية ليس له دليل إلا "قال مالك"!!

يقول د. قطب الريسوني في مقال في مجلة "البيان" بعنوان "الوصل بين الفقه والحديث": «ولعل فقه المالكية أحوج من غيره إلى خدمة الفروع ببيان أدلتها ومسالك تعليلها، إذ لا يُعرف لمتقدمي المالكية تأليف في هذا الشأن، بخلاف قرنائهم من أصحاب المذاهب الأخرى». ثم يبين أن كتب المالكية منذ نشأتها لم تكن تعتني بذكر الأدلة من الكتاب والسنة، خلافاً لباقي المذاهب، فيقول: «هذا، وقد نشطت في غير المذهب المالكي حركة الاستدلال الفقهي. إذ ألفت كتب في الفقه الحنفي والشافعي والحنبلي مبنية على الدليل ابتداءً كـ"الأم" للشافعي، و "تحفة الفقهاء" لعلاء الدين السمرقندي الحنفي (ت ٥٣٩ هـ)، و "الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل" لابن قدامة. وصنفت كتب أخرى مجرّدة عن أدلتها، فاستدرك عليها مؤلفوها وغير مؤلفيها بشروحٍ تُعنى ببسط أدلة المسائل من الكتاب والسنة والآثار، ومنها: "العزيز في شرح الوجيز" لأبي القاسم الرافعي الشافعي، و "البناية في شرح الهداية" للعيني في فقه الحنفية، و "الشرح الكبير على متن المقنع" لابن قدامة الحنبلي».

ولهذا كان عبد الله بن الحكم يقول لابنه محمد: «يا بني، الزم هذا الرجل فإنه صاحب حجج. فما بينك وبين أن تقول: "قال ابن القاسم"، فيضحك منك إلا أن تخرج من مصر». قال محمد: «فلما صرت إلى العراق جلست إلى حلقة فيها ابن أبي داود، فقلت: "قال ابن القاسم"! فقال: "ومن ابن القاسم؟". فقلت: "رجل مفتٍ يقول من مصر إلى أقصى الغرب"». (قال الراوي وأظنه قال) «قلت: "رحم الله أبي"». قال شيخ الإسلام: «كان مقصود أبيه: اطلب الحجة لقول أصحابك ولا تتبع، فالتقليد إنما يُقبَل حيث يُعَظَّمُ المقلَّد، بخلاف الحجة فإنها تُقبل في كل مكان». وهذه كانت مشكلة المالكية، لا يحفظ أكثرهم من الأدلة إلا "قال مالك" و"قال أصحابه". قال البيهقي (كما في توالي التأسيس ص١٤٧): «إن الشافعي إنما وضع الكتب على مالك (أي في الرد على مالك) لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يُستسقى بها. وكان يقال لهم: "قال رسول الله". فيقولون: "قال مالك"! فقال الشافعي: "إن مالكاً بَشَرٌ يخطئ". فدعاه ذلك إلى تصنيف الكتاب في اختلافه معه». وسيأتي في ترجمة الإمام الشافعي كيف نكّل المالكية به بسبب هذا.

إذ أنه لما ألف الإمام الشافعي كتاباً يرد به على الإمام مالك وفقهه، فغضب منه المالكيون المصريون بسبب الكتاب وأخذوا يحاربون الشافعي، وتعرض للشتم القبيح المنكَر من عوامهم، والدعاء عليه من علمائهم. يقول الكندي في "القضاة" (ص٤٢٨): «لما دخل الشافعي مصر، كان ابن المنكدر يصيح خلفه: "دخلتَ هذه البلدة وأمرنا واحد، ففرّقت بيننا وألقيت بيننا الشر. فرّقَ الله بين روحك وجسمك"». وهذا فيه تحريض مبطّن لعوام المالكية لاغتيال الإمام الشافعي وتصفيته جسدياً. بل كان فقيههم "فتيان" يدخل المسجد ويشتم الشافعي بأقذع الشتائم أمام طلابه، والإمام الشافعي يتابع درسه ولا يجيبه. وقد قال الإمام موضحاً السبب لتلاميذه:

إِذا سَبَّني نَذلٌ تَزايَدتُ رِفعَةً * وَما العَيبُ إِلّا أَن أَكونَ مُسابِبُه

وَلَو لَم تَكُن نَفسي عَلَيَّ عَزيزَةً * لَمَكَّنتُها مِن كُلِّ نَذلٍ تُحارِبُه

وقال كذلك:

إِذا نَطَقَ السَفيهُ فَلا تَجِبهُ * فَخَيرٌ مِن إِجابَتِهِ السُكوتُ

فَإِن كَلَّمتَهُ فَرَّجتَ عَنهُ * وَإِن خَلَّيتَهُ كَمَداً يَموتُ

واصطدم الإمام الشافعي كذلك بأحد تلاميذ مالك المقربين ممن ساهم بنشر مذهبه في مصر، وهو أشهب بن عبد العزيز. وكان أشهب –لشدة حقده على الإمام الشافعي– يدعو عليه في سجوده بالموت! ثم قام المالكية بضرب الإمام الشافعي ضرباً عنيفاً بالهراوات حتى تسبب هذا بقتله –رحمه الله–. وقد اشتهر المالكية عبر التاريخ بتصفية خصومهم بالقوة. فالإمام مالك تكلم في قاضي المدينة سعد لأنه وعظه. وأخرج ابن إسحاق (قال مالك: "نحن أخرجناه من المدينة") وكذبه لأنه اتبع شيخه الزهري في جعل مالك مولى التميميين. وقد مر طعنه في الإمامين أبي حنيفة والأوزاعي. وانسحب هذا على أتباعه المالكية. وقد مر معنا كيف قضوا على مذهب إمام مصر الليث بن سعد. وفعلوا ما فعلوا بالإمام الشافعي. وضيعوا مذهب الإمام الأوزاعي بالأندلس. ولما طالبهم ابن حزم بالأدلة "كاعوا" (بإقرار أحد متعصبيهم) وعجزوا عن الحوار، لكنهم استعملوا السوط والسندان، وقاموا بإحراق كتبه.

يقول الإمام الذهبي في كتابه الشهير "زغل العلم": «الفقهاء المالكية على خير واتباع وفضل، إن سلم قضاتهم ومفتوهم من التسرع في الدماء والتكفير! فإن الحاكم والمفتي يتعين عليه أن يراقب الله تعالى ويتأنى في الحكم بالتقليد ولا سيما في إراقة الدماء. فالله ما أوجب عليهم تقليد إمامهم. فلهم أن يأخذوا منه ويتركوا كما قال الإمام مالك رحمه الله تعالى كل يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب هذا القبر. فيا هذا إذا وقفت بين يدي الله تعالى فسألك: "لم أبحت دم فلان؟" فما حجتك؟ إن قُلتَ (أيها المالكي): "قلدت إمامي" (في إباحة دماء المسلمين)، يقول لك (الله عز وجل): "أفأنا أوجبت عليك تقليد إمامك؟!". ثبت أن النبي

r قال: "أول ما يقضى بين الناس في الدماء". وفي الحديث: "لا يزال المرء في فسحة من دينه، ما لم يتند بدم حرام"».

وكان مالك كثير السخرية من خصومه، قليل الرد على أدلتهم. جاء في سير أعلام النبلاء (٨ | ١٠٥): أن أبا خُلَيْدٍ قال لمالك: «إن أهل دمشق يَقْرَؤُونَ (في القرآن) إِبْرَاهَامُ». فقال مالك: «أهلُ دمشق بأكلِ البَطّيخِ أعلمُ منهم بالقراءة»!! قال له: أبو خليد: «إنهم يَدَّعُوْنَ قراءة عثمان». قال مالك: «فهذا مصحَفُ عثمان عندي» (أي عنده نسخة منه وليس الأصل). ودعا به، ففُتِحَ، فإذا فيه إِبْرَاهَامُ، كما قال أهل دمشق. اهـ. فهكذا يسخر مالك من قراءة متواترة للقرآن الكريم، دون أن يُكلّف نفسه بقراءة المصحف الذي في بيته (مع أن عمه كان مقرئاً)!

وقراءة "إبراهام" بدلاً من "إبراهيم" هي قراءة صحيحة متواترة. وهي قراءة ابن عامر، شيخ قراء أهل الشام. جاء في "حجة القراءات" (١ | ١١٣): «قرأ ابن عامر إبراهام بألف... وحُجَّته في ذلك: أن كل ما وجده (في مصحف عثمان) بألف قرأ بألف، وما وجده بالياء قرأ بالياء، اتباع المصاحف. واعلم أن "إبراهيم" اسمٌ أعجمي دخل في كلام العرب. والعرب إذا أعربت اسماً أعجمياً، تكلمت فيه بلغات. فمنهم من يقول "إبراهام" ومنهم من يقول "أبرهم"». ولم يتفرد عثمان بن عفان t بهذه القراءة، بل تبعه غيره كذلك. جاء في فتح القدير (٥ | ٤٢٥): «وقرأ أبو موسى وابن الزبير إبراهام بألفين». وفي روح المعاني (٣٠ | ١١١): «وقرأ أبو موسى الأشعري وابن الزبير إبراهام بألِفَين في كل القرآن».

كما عيب على مالك قلة اطلاعه على أقوال غير المدنيين، وزعمه الإجماع، فما اختلف فيه الناس كثيراً. ولعل السبب هو عدم خروجه منها، حيث لم يخرج لا لطلب علم ولا لجهاد ولا لرباط. وهذا أمرٌ –وإن فعله عدد من أهل العلم– فهو على خلاف عمل أهل الحديث. وأهمية الرحلة في طلب العلم، تكمن في أن الصحابة قد تفرقوا في الأمصار،

ونشروا الحديث والفقه في الأمصار. فإذا أراد الفقيه أن يجمع هذا العلم، فلا بد له من الرحلة إلى تلك الأمصار وبخاصة الكوفة والبصرة والشام ومصر، فضلاً عن الحجاز. وهو ما فعله أكثر الأئمة الكبار مثل الشافعي وسفيان وابن المبارك وأحمد وغيرهم. وكان أبو حنيفة قليل الخروج من الكوفة إلا إلى الحج، فلما خرج أبو يوسف ومحمد إلى الحجاز، وناظروا العلماء (كالأوزاعي والشافعي) رجعوا عن كثير من أقوالهم. وكذلك رجع الإمام الشافعي عن كثير من أقواله لما خرج إلى العراق واستقر بمصر.

قال ابن حزم في "الإحكام" (٤ | ٥٦٥): «وهذا مالك يقول في موطئه: "إذ ذكر وجوب رد اليمين على المدعي إذا نكل المدعى عليه". ثم قال: "هذا ما لا خلاف فيه عن أحد من الناس، ولا في بلد من البلدان"!! قال أبو محمد: "وهذه عظيمةٌ جداً! وإن القائلين بالمنع من رد اليمين، أكثر من القائلين بردّها". ونا أحمد بن محمد بن الجسور نا وهب بن مسرة نا ابن وضاح نا سحنون نا ابن القاسم قال نا مالك: "ليس كل أحد يعرف أن اليمين ترد". ذكر هذا في كتاب السرقة من المدوّنة».

وخالف مالك عدة أحاديث صحيحة رواها في موطئه، زعماً أنها مخالفة لإجماع أهل المدينة (فضلاً عن الأحاديث التي ما رواها). وتتبع ذلك ابن حزم في رسالته في الرد على إجماع أهل المدينة في "الإحكام" (٢ | ٢٢٢)، وبَيَّنَ فيه أنه ليس من حديث ردوه إلا وقد عمل به أحدٌ من أهل المدينة. وبيّن كذلك بطلان كل أدلة الاحتجاج بعمل أهل المدينة عقلاً وشرعاً. وعلى النقيض من ذلك، كان مالك كثير المخالفة لإجماعات المسلمين، برأيه. وقد أحصى عليه الإمام محمد بن الحسن التميمي الجوهَري في كتابه "نوادر الفقهاء": ٧٧ مسألة خالف بها مالك إجماع سائر المسلمين. وهذا أكبر عدد من المسائل الشاذة لأي فقيه ذكره الجوهري في كتابه. وما ذاك إلا لاعتماده للرأي وكرهه لمناقشة الأدلة. كما أنه –من باب أولى– قد خالف فقهاء المدنيين، كما بين الشافعي في "كتاب اختلاف مالك والشافعي" مطبوعة مع "الأم" (٧ | ١٩١–٢٦٩).

ورد مالك للحديث الصحيح بدعوى مخالفة عمل أهل المدينة، أمر نص عليه. قال أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب في كتابه الشهير "مواهب الجليل شرح مختصر خليل" (٦ | ٩٦): «نص مالك في كتاب الجامع من العتبية وغيره على: مخالفة نص الحديث الصحيح إذا كان العمل بخلافه».

واشترط جمهور المالكية للعمل بالحديث الصحيح أن لا يَكُوْن مخالفاً لعمل أهل المدينة. وَقَدْ فند أدلتهم ابن حزم من وجوه حاصلها:

١- إن الخبر المسند الصَّحِيْح قَبْلَ العمل بِهِ، أحق هُوَ أم باطل؟ فإن قالوا: حق، فسواء عمل بِهِ أهل المدينة أم لَمْ يعملوا، لَمْ يزد الحقَ درجةً عملُهُم بِهِ وَلَمْ ينقصه إن لَمْ يعملوا بِهِ، وإن قالوا باطل، فإن الباطل لا ينقلب حقاً بعملهم بِهِ، فثبت أن لا معنى لعمل أهل المدينة أو غيرهم.

٢- العمل بالخبر الصَّحِيْح متى أثبت الله العمل بِهِ، أقبل أن يعمل بِهِ أم بَعْدَ العمل بِهِ؟ فإن قالوا: قَبْلَ أن يعمل بِهِ، فَهُوَ كقولنا. وإن قالوا: بَعْدَ أن يعمل بِهِ، لزمهم عَلَى هَذَا أن العاملين بِهِ هم الَّذِيْنَ شرعوا الشريعة، وهذا باطل.

٣- نقول: عمل من تريدون؟ عمل أمة مُحَمَّد r كافة، أم عمل عصر دُوْنَ عصر، أم عمل رسول الله r، أم أبي بكر، أم عمر، أم عمل صاحب من سكان المدينة مخصوصاً؟ فإن قالوا: عمل الأمة كلها، فَلاَ يصح. لأن الخلاف بَيْنَ الأمة مشتهر، وهم دائمو الرد عَلَى من خالفهم. فلو كَانَتْ الأمة مجمعة عَلَى هَذَا القول، فعلى من يردون؟! وإن قالوا: عصر دُوْنَ عصر، فباطل أيضاً، لأَنَّهُ ما من عصر إلا وقَدْ وجد فيه خلاف، ولا سبيل إِلَى وجود مسألة متفق عَلَيْهَا بَيْنَ أهل عصر.

٤- ونقول لَهُمْ: أهل المدينة الَّذِيْنَ جعلتم عملهم حجة رددتم بِهَا خبر المعصوم، اختلفوا فِيْمَا بَيْنَهُمْ أم لا؟ فإن قالوا: لا، فإن الموطأ يشهد بخلاف هَذَا. وإن قالوا: نعم، قُلْنَا: فما الَّذِي جعل اتباع بعضهم أولى من بَعْض.

كما رد عليهم بعجزهم عن تعريف المقصود بعمل أهل المدينة. إذ أن كثيراً من تلك المسائل التي زعموا عمل أهل المدينة عليها، فيها خلاف بين فقهاء المدينة. قال ابن حزم: «ذهب أصحاب مالك إلى أنه لا يجوز العمل بالخبر حتى يصحبه العمل». قال علي: «وهذا من أفسد قول وأشده سقوطاً. فأول ذلك: أن هذا العمل الذي يذكرون، قد سألهم من سَلَفَ من الحنفيين والشافعيين وأصحاب الحديث من أصحابنا منذ مئتي عام ونيف وأربعين عاماً: "عمل من هو هذا العمل الذي يذكرون؟". فما عرفوا عمل من يريدون! ولا عجبَ أعجبُ من جهل قومٍ بمعنى قولهم وشرحِ كلامهم».

أخرج الخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه" (١ | ٣٨٠ ط. ابن الجوزي) من طريق عبد الله بن إسحاق الجعفري قال: كان عبد الله بن الحسن يكثر الجلوس إلى ربيعة. قال: فتذاكروا يوماً السنن. فقال رجلٌ كان في المجلس: «ليس العمل على هذا»! فقال عبد الله: «أرأيت إنْ كثُرَ الجهال حتى يكونوا هم الحكام، أَفَهُم الحجة على السنة؟». قال ربيعة: «أشهد أنَّ هذا كلام أبناء الأنبياء».

وكان الإمام مالك يروي الحديث الصحيح ثم يقول: "ليس على هذا العمل"، دون توضيح السبب. ويبرر ذلك المالكية بأنه يعتقد أن الحديث منسوخ لتعارضه مع عمل أهل المدينة. مع إقرارهم في بعض الحالات بعدم وجود الناسخ. وهذا محال، فكيف يحفظ الله لنا الحديث المنسوخ، ولا يحفظ لنا الحديث الناسخ؟! قال العلامة ابن القيم في "إعلام الموقعين" (٤ | ١٨٨): «وأقبح من ذلك عذره في جهله، إذ يعتقد أن الإجماع منعقد على مخالفة تلك السنة. وهذا سوء ظن بجماعة المسلمين، إذ ينسبهم إلى اتفاقهم على مخالفة سنة رسول الله r». وقال الإمام ابن حزم في الإحكام (٤ | ٥٤٩): «إجماع الناس على خلاف النص الوارد –من غير نسخ أو تخصيص له وَرَدا قبل موت رسول الله r– فهذا كفر مجرد».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٣ | ٩٤): «وقد نُقِلَ عن طائفة كعيسى بن أبان، وغيره من أهل الكلام و الرأي من: المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة، و مالك: "أن الإجماع ينسخ به نصوص الكتاب والسنة". وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ. فوجدنا من ذَكَر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخاً. فإن كانوا أرادوا ذلك، فهذا قول يجوز تبديل المسلمين دينهم بعد نبيهم كما تقول النصارى».

وكمثال على ما سبق نذكر مسألة المتبايعان بالخيار. فقد قال الإمام مالك في الموطأ: أخبرنا نافع، عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله r قال: «المتبايعان كلُّ واحدٍ منهما بالخِيار على صاحبه ما لم يتفرَّقا، إلاَّ بيعَ الخيار». وهذا حديث صحيح ظاهر من نصه أن المقصود بالتفرق هو التفرق البدني. قال النووي: «وبه قال جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم». أما الإمام مالك فقد فهم التفرق بالبدني، لكنه رفض العمل بالحديث فقال بعد روايته: «ليس لهذا الحديث عندنا حدٌّ معروف، ولا أمر معمول به». وأما محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، فقد كان أحسن أدباً مع حديث النبي r، فقال بعد أن روى هذا الحديث عن مالك: «وبهذا نأخذ». لكنه أوّل الحديث بالتفرقة بالكلام، على خلاف ظاهر الحديث.

ويرد عليه ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: نا قتيبة بن سعيد عن الليث بن سعد حدثه عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله r قال: «إذا تبايع الرجُلان فكلَّ واحدٍ منهما بالخِيار ما لم يتفرّقا، وكانا جميعاً، أو يُخيِّر أحدُهما الآخرَ. فإن خيّر أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك، فقد وجب البيع. وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع، فقد وجب البيع».

قال النووي في شرحه لصحيح مسلم: «ومعنى أو يخيّر أحدهما الآخر أن يقول له: اختر إمضاء البيع فإذا اختار وجب البيع أي: لزم وانبرم، فإن خيّر أحدهما الآخر فسكت لم ينقطع خيار السَّاكت». قال أبو محمد: «هذا الحديث يرفع كل إشكال، ويبيّن كل إجمال،

ويبطل التأويلات المكذوبة التي شغب بها المخالفون». قال الخطابي: «هذا أوضح شيء في ثبوت خيار المجلس. وهو مبطلٌ لكل تأويل مخالف لظاهر الحديث. وكذلك قوله في آخره "وإن تفرقا بعد أن تبايعا"، فيه البيان الواضح أن التفرق بالبدن هو القاطع للخيار. ولو كان معناه التفرق بالقول، لخلا الحديث عن فائدة».

وقال بعض المالكيين المتعصبين: «دفعه مالك بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به وذلك عنده أقوى من خبر الرجال»!! وزاد بعض من لم يتورع عن الكذب بأن هذا هو مذهب فقهاء المدينة السبعة وإجماعهم. ولا شك أن تلك الفرية لا تصح. إذ لم يُرْوَ عن أحد من وجه صحيح ترك العمل به نصّاً إلاَّ عن مالك. فأين النقل عن فقهاء المدينة حتى تزعموا إجماعهم؟

بل عمل بهذا الحديث راويه: عبد الله بن عمر t الذي أخذ أهل المدينة فقههم عنه. بل أخبر بأن هذا هو مذهب الصحابة وعملهم وأن هذه هي السنة. وقد نقل ابن حزم هذا عن عمر بن الخطاب، وعثمان، والعباس، وأُبَي، وأبو هريرة، وأبو برزة، وابن عمر، والصحابة جملة رضي الله عنهم. وكل هؤلاء مدنيون (إلا العباس t). فهذا إجماع صحيح من الصحابة ليس له مخالف من الصحابة ولا من التابعين. بل نقل ابن حزم العمل به عن سائر أهل الحديث، وأهل المدينة (قبل مالك). وممن قال به من كبار التابعين: سعيد بن المسيب، وهو أجل فقهاء المدينة السبعة وأفقههم. ثم من طبقة أواسط التابعين قال به الزهري، من أجل فقهاء المدينة. ثم قال به من طبقة مالك، فقيه المدينة ابن أبي ذئب. أفلا يستحي من يزعم الإجماع بخلاف هذا الحديث؟

بل حتى فقيه المالكية الحافظ ابن عبد البر، يقر بأن أول من رد الحديث هو مالك وأبو حنيفة. قال (كما في الفتح): أجمع العلماء على أنَّ هذا الحديث ثابت، وأنه من أثبت ما نَقَل العدول. وأكثرهم استعملوه وجعلوه أصلاً من أصول الدين في البيوع. وردَّه مالك وأبو حنيفة وأصحابهما. ولا أعلم أحداً ردَّه غير هؤلاء. وقال ابن حزم: «فشذ عن هذا

كله أبو حنيفة، ومالك، ومن قلدهما،... وخالفوا السنن الثابتة، والصحابة، ولا يعرف لمن ذكرنا منهم مخالف أصلاً». قال: وما نعلم لهم من التابعين سلفا إلا إبراهيم وحده، ورواية مكذوبة عن شريح، والصحيح عنه القول به. ثم بين ابن حزم بطلان تأويلهم لمقولة إبراهيم النخعي، ثم قال: «فحصلوا بلا سلف».

ومع ذلك فقد رفعه أتباعه لمرتبة كبيرة جداً، وبالغوا في ذكر علمه ومعرفته. يذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨ | ٧٦): عن ابن وهب سمعت مالكاً وقال له ابن القاسم: «ليس بعد أهل المدينة أحد أعلم بالبيوع من أهل مصر». فقال مالك: «من أين علموا ذلك؟». قال: «منك يا أبا عبد الله». فقال: «ما أعلَمُها أنا، فكيف يعلمونها بي؟!». فإذا كان الناس في عصره ينسبون له فتاوى ما قالها، فما بالك بعد موته؟

وكانت له فتاوى غريبة، أنكرها عليه عدد من العلماء. فقد أفتى بأن الحمل قد يستمر في بطن أمه ثلاث سنوات (وفي رواية أخرى سبع سنوات). فلو طلّق الرجل امرأته أو مات عنها، فلم تنكح زوجاً آخر، ثم جاءت بولد بعد سبع سنين من الوفاة أو الطلاق، لحقه الولد، وانقضت العدة به! ولقد سخر منه بعض خصومه وزعموا أنه يشجع على الفساد نساء غير صالحات من المطلقات أو ممن يغيب أو يموت عنهن الأزواج. قال ابن حزم في المحلى (١٠ | ٣١٧): «واحتج مقلدوه بأن مالكاً ولد لثلاثة أعوام! وأن نساء بني العجلان ولدن لثلاثين شهراً... وقال مالك: "بلغني عن امرأة حملت سبع سنين". قال أبو محمد: وكل هذه أخبار مكذوبة راجعة إلى من لا يصدق، ولا يعرف من هو. ولا يجوز الحكم في دين الله تعالى بمثل هذا».

وهذا قولٌ شنيعٌ مخالفٌ للنقل والعقل معاً، ومخالف للثابت من العلم. فقد قال الله عز وجل (وهو أدرى بخلقه): {... وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا...} (١٥) سورة الأحقاف. طالما أن مجموع الحمل والفصال هو ثلاثين شهراً (سنتين ونصف) فمدة الحمل أقل من ذلك قطعاً. فمن ادعى مدة حمل أكثر من ذلك فقد رد كلام الله عز وجل، والعياذ بالله.

وقد قال الله تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...} فبعد ذلك إن بقيت المرأة ترضع ولدها فليست تلك من الرضاعة الشرعية. ولا يشك عاقل أن الآية عامة تشمل كل الحالات. وما كان ربك نسياً. ومنها استنتج الفقهاء بأن أقصر مدة للحمل هي ستة أشهر لقوله تعالى {...وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ...} (١٤) سورة لقمان، ونقلوا الإجماع على ذلك. فكيف يصدق مالك نسوةً جاهلات في أن مدة الحمل لوحدها قد تجاوزت الثلاثين شهراً وبلغت سنين طويلة؟! مع أن الأولى أن يحمل قولهن على الحمل الكاذب، وهو معروفٌ لدى الأطباء ومشهور. والثابت القطعي في الطب الحديث استحالة ولادة طفل حي بعد العشرة أشهر، كحد أقصى (وهي حالة نادرة جداً). وكل حالات الحمل تقريباً لا تتجاوز التسعة أشهر. وقد نقل ابن حزم في المحلى (١٠ | ٣١٧) عن عمر بن الخطاب t ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم وأبي سليمان وأصحابه القول بأن أكثر مدة الحمل تسعة أشهر. فلله در ابن حزم حين قال: «فمن ادعى حملاً وفصالاً في أكثر من ثلاثين شهراً، فقد قال بالباطل والمُحال، وردّ كلامَ اللهِ عزَّ وجلَّ جهاراً». وأما نحن فنصدق الله عز وجل ونكذب من قال غير ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ومنها أن الإمام مالك بن أنس أجاز ضرب المتهم بالسرقة للحصول على اعترافه، حماية للأموال. وتساءل الإمام الليث بما معناه: وماذا إذا ثبت أن المتهم بريء؟ إن حماية البريء أولى من عقاب المذنب. ولأن يفلت عشرة مذنبين خير من ظلم بريء واحد. ثم إن الضرب في ذاته عقوبة لا يقضى بها إلا بعد ثبوت الجريمة، وإلا فالضارب والآمر بالضرب ومن أفتى بجوازه كلهم مسؤولون. وقال مالك: «وهو الأمر عندنا بالمدينة: أن البُرَّ (الحنطة) والشعير جِنسٌ واحدٌ، لتقارب المنفعة». فقال ابن حزم: «القِطُّ أفقه من مالك! فإنه إذا رميت له لقمتان إحداهما شعير، فإنه يذهب عنها و يُقبِلُ على لقمة البُر».

ومما نقموا عليه كذلك فتواه بجواز اللواطة بالنساء (إتيان المرأة في دبرها)، ورُوي أنه كان يفعل ذلك بنفسه. إذ أخرج الخطيب في رواة مالك عن أبي سليمان الجوزجاني قال: سألت مالك بن أنس عن وطء الحلائل في الدبر، فقال لي: «الساعة غسلت رأسي منه». وقال ابن رشد في كتاب البيان والتحصيل في شرح العتبية: روى العتبي عن ابن القاسم، عن مالك أنه قال له —وقد سأله عن ذلك مخلياً به— فقال: «حلال، ليس به بأس». وروى أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم عن مالك قال: «ما أدركت أحداً أقتدي به في ديني يشك فيه أنّه حلال —يعني وطء المرأة في دبرها— ثم قرأ {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنّى شئتم} قال: فأي شيء أبين من هذا؟ وما أشك فيه».

وجاء في كتاب "اختلاف الفقهاء" لابن جرير الطبري: «واختلفوا في إتيان النساء في أدبارهن... فقال مالك: لا بأس بأن يأتي الرجل امرأته في دبرها كما يأتيها من قبلها. حدثني بذلك يونس عن ابن وهب عنه (أي عن مالك)». وهذا إسناد صحيح لا مجال لإنكاره. وابن وهب فقيه ثبت من كبار أصحاب مالك. وهناك روايات أخرى تركتها لعدم الإطالة، وهي مشهورة. وفي أحكام القرآن للجصاص (٢ | ٤٠) قال: «المشهور عن مالك إباحة ذلك (إتيان المرأة في دبرها) وأصحابه ينفون عنه هذه المسألة لقبحها وشناعتها. وهي عنه أشهر من أن يندفع بنفيهم عنه». وروى المالكية خبراً يفيد رجوع الإمام مالك عن الإباحة، لكن الخبر مروي من طريق إسماعيل بن حصن، وهو واهي الحديث.

وقد انسحب هذا على عدد من المالكية الذين أباحوا نكاح المرأة في دبرها. قال القاضي عياض: كان القاضي أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الأصيلي (ت ٣٩٢هـ) يجيزه ويذهب فيه إلى أنه غير محرم. وصنف في إباحته محمد بن سحنون (ت٢٥٩هـ)، ومحمد بن شعبان (ت٣٥٥هـ)، ونقلا ذلك عن جمع كثير من التابعين. وفي كلام ابن العربي (٥٤٣هـ) والمازري (ت٥٢٦هـ) ما يومئ إلى جواز ذلك أيضاً. وحكى ابن بزيزة في تفسيره، عن

عيسى بن دينار (ت٢١٢، وهو من مفاخر مالكية الأندلس!) أنه كان يقول: «هو أحل من الماء البارد».

قال أبو بكر بن العربي في "أحكام القرآن" في تفسير قوله تعالى {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ}: «اختَلَفَ العلماءُ في جَوازِ نِكاحِ المرأة في دُبُرِها. فجوَّزهُ طائفةٌ كثيرةٌ. وقد جَمع ذلك ابنُ شعبانَ في كتاب "جِمَاعُ النِسْوَانِ وأحكامُ القرآن"، وَأَسْنَدَ جوازَهُ إلى زُمْرَةٍ كريمةٍ من الصحابة (!) والتابعين، وإلى مالكٍ من رواياتٍ كثيرةٍ». وقال في "سراج المريدين": «والمسألة مشهورة. صنّف فيها محمد بن سحنون جزءاً، وصنف فيها ابن شعبان كتاباً، وبيّن أن حديث ابن عمر في إتيان المرأة في دبرها». وقد اشتهر مالك بهذا حتى قيلت به الأشعار. فذكر الراغب الأصفهاني في "محاضرات الأدباء" (٢ | ٢٦٨) قصة همام القاضي الذي وطأ امرأة في دبرها على مذهب الإمام مالك، فنظم هذه الأبيات:

ومَذعورةٍ جاءتْ على غيرِ موعدٍ * تقنَّصْتُها والنَّجمُ قد كادَ يطلعُ

فقلتُ لها لما استمرَّ حديثُها * ونفسي إلى أشياءَ منها تَطَلَّعُ

أَبِيْني لنا: هل تُؤمِنين بمالكٍ؟ * فإني بِحُبِّ المالكيَّةِ مُولَعُ

فقالتْ: نَعَمْ إني أدينُ بدينِهِ * ومذهبُه عَدلٌ لديَّ ومُقْنِعُ

فبِتْنا إلى الإصباحِ ندعو لمالكٍ * ونُؤْثِرُ فتياهُ احتساباً ونتبعُ

وقبيل وفاته كان مالك كثير الندم، وكان يبكي لأنه كان يفتي برأيه. وقال –رحمه الله– لصاحبه في مرض موته: «يا ابن قعنب، ومالي لا أبكي؟ ومن أحق بالبكاء مني؟ والله لوددت أني ضُرِبتُ في كل مسألة أفتيت بها برأيي سُوطاً سوطاً. وقد كانت لي السَّعةُ فيما قد سَبقتُ إليه. وليتني لم أُفتِ بالرأي». انظر: وفيات الأعيان (٤ | ١٣٧)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٦ | ٢٢٤)، وجامع بيان العلم وفضله (٢ | ١٠٧٢).

الخلاف بين المالكية ومالك

بعد موت مالك أسس تلامذته مذهبه وأصبح لمالك مذهب دون أن يدري أنه سيخلد كصاحب مذهب. ففي الوقت الذي مات فيه مالك نادماً على الفتاوى التي أفتاها، جُمعت تلك الفتاوى وفق مذهب سُمي باسمه على يد تلامذته (خاصة من الأفارقة والأندلسيين). وكما أجرى تلامذة أبو حنيفة تعديلات على مذهبه، فعل كذلك تلامذة مالك تعديلات على مذهبه، أمثال أسد بن الفرات وعبد الملك بن حبيب ومحمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري (انظر مقدمة ابن خلدون ص٢٨٥، ط دار الهلال). وقد أضافوا له الكثير من الأقوال والمعتقدات الفاسدة التي حاربها ونص على خلافها. فزعموا أنه يجيز شد الرحال لزيارة القبر النبوي، مع أنه نص على خلاف ذلك. ونسبوا له تجويز التوسل بالأموات، وهو كذب عليه. ونقلوا أنه قال: «من تفقه ولم يتصوف فقد تزندق!!»، ولم يكن قد عُرِفَ مصطلح التصوف في المدينة في زمنه. لكن نسبة الأقوال الخاطئة له بدأ في مرحلة مبكرة جداً. قال الإمام أحمد في رواية المروذي: «كان مالك يُسأل عن الشيء، فيقدم، ويؤخر يبهت. وهؤلاء يقيسون على قوله ويقولون: "قال مالك"».

والأمثلة على ذلك كثيرة. فمثلاً: يقول ابن عبد البر (على سبيل المثال) في الاستذكار (ج٥ #٧٣٨٩): «وذكر أبو مصعب في مختصره عن مالك قال: لا يؤم الناس أحد قاعداً، فإن أمّهم قاعداً فسدت صلاته وصلاتهم». ورد هذا الكلام حرفاً حرفاً في المختصر (مخطوط القرويين، ص٣١، تاريخ النسخ ٣٥٩هـ) بدون ذكر مالك بن أنس. أما القاضي عياض فهو يعتبر هذا المختصر "أقاويل مالك بن أنس". مع أن مالكَ لا ذكر له في الكتاب إلا أربع أو خمس مرات على مضى ٣٤٨ صفحة!

روى سحنون عن ابن القاسم في كتاب الغصب من "المدونة" (١٤ | ٧٥ مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٣) المسألة التالية: «قلت: أرأيت مسلماً غصب نصرانياً خمراً؟ قال: عليه قيمتها في قول مالك. قلت: ومن يقوّمها؟ قال: يقوّمها أهل دينهم». وروى ابن أبي زيد

القيرواني في "النوادر والزيادات" (١٠|٣٥٦): «قال مالك –في مسلم غصب خمراً لنصراني–: فعليه قيمتها يقوّمها من يعرف القيمة من المسلمين. قال سحنون في كتاب ابنه: حديث عهد بالإسلام. وقال ابن المواز: لا تخفى قيمتها على المسلمين. وقال ابن الماجشون: لا شيء عليه لأنه لا قيمة للخمر ولا للميتة. وقاله أحمد بن المعذل».

قال القاضي عياض في "التنبيهات المستنبطة" (مخطوط في مكتبة القرويين بفاس #٥٧٤، وكذا في نسخة أسبانيا بالأسكوريال ص ١١٧ب): «وقوله في تقويم الخمر: "يقوّمها أهل دينهم"، كذا روايتنا وكذا عند ابن عتاب وهي رواية ابن باز. وحوق عليه ابن المرابط (ت ٤٩٢) وقال: ضرب عليه عند يحيى (بن عمر الكناني، تلميذ سحنون بالقيروان)، وكذلك في أصل الأسدية. وفي نسخ: "يقومها من يعرف القيمة من المسلمين"، وكذا في كتاب ابن سهل (القبرباني، ت ٢٨٢، أحد رواة كتب سحنون بالقيروان) من رواية الدباغ (علي بن محمد بن مسرور، ت٣٥٩، أحد رواة المدونة والموطأ بالقيروان، أخذ عنه القابسي كتبه) في حاشية ابن المرابط، وعليه اختصر أكثر المختصرين. قال فضل: وهي روايتنا عند عبد الرحيم. وقد اختلف فيه قول ابن القاسم. قال أحمد بن خالد: كذلك أصلحت وكانت في الأسدية خطأ. والقولان معروفان، وفيها أقوال أخر كلها ترجع إلى معنى واحد، إلا ما هاهنا».

وفي المكتبة العتيقة بالقيروان نجد نسخة لكتاب الغصب نسخت من نسخة القبرياني، وهي عبارة عن جزء من المختلطة لسحنون. جاء في نصها: «قال: يقومها من يعرف القيمة من المسلمين». والجدير بالذكر أن المسألة كلها وضعت في هذه النسخة بين قوسين، فكتب على الهامش: «قال يحيى: حطّه سحنون ولم يقرأه لنا». وهذا ما أشار إليه القاضي عياض في التنبيهات "ضرب عليه عند يحيى". أما سحنون فانه لم يقرأ هذه المسألة في حلقته كما جاء في الأسدية، بل ضرب عليه في حلقته (حطّه سحنون).

وفي نسخة أخرى من كتاب الغصب نجد على الهامش: «قيل: ومن يقومها؟ قال:يقومها أهل دينهم». وبعد ذلك يأتي قول سحنون على الهامش أيضاً (سقطت بعض الكلمات في المخطوط): «قال سحنون: لا أراها قول ابن القاسم أن قول النصراني يقبل في تقويم الخمر. ألا ترى أنه لا يقبل من على دين الإسلام في حال السحت له؟ والذي على غير الإسلام أبعد من أن يقبل قوله أصلا في شيء. وهذا مما لا (...) علمه عن (...) يستغنى فيه عن النصراني. وان كنت أعرف من أصحابناً من لا يرى فيها قيمة أصلاً، وهو (...). كلام سحنون هذا في داخل الأم عند د. (طمس)». عند د: معناه: نسخة الصدفي، عمر بن عبد الله المعلم (ت ٣٤٧ أو ٣٥٠).

فحسب ما جاء في آخر الحاشية كان قول سحنون هذا في المدونة نصا (داخل الأم) بعد ما صحح المسألة كما وردت في الأسدية انطلاقاً من: يقوّمها أهل دينهم. وهو ما اعتبره أحمد بن خالد القرطبي خطأ في الكتاب. وهو ما لم يقرأه سحنون في حلقته، بل رفض القول الأول كما يتبين ذلك على الهامش في هذه النسخة. الأسدية تنص على كذا وأن سحنون يرفض. غير أنه لا يرفض بالمرة، بل هناك نسخ مختلفة تروي ما في الأسدية، حتى يأتي سحنون في حلقته و(يضرب عليه) أو حوق عليه ويقول رأيه على الحاشية، الذي يصبح نصا للمدونة. فسحنون هو الذي قام بتغيير النص في كتبه، وتلاميذه سجلوا ذلك تسجيلا عبر القرنين بعده.

في تهذيب المدونة لأبي سعيد البراذعي القيرواني (٤ | ٩٩): «ومن غصب لذمي خمراً فأتلفها، فعليه قيمتها. يقومها من يعرف القيمة من المسلمين». وهذا الكتاب يقول عنه ابن خلدون (ص٥٦٣): «اعتمده المشيخة من أهل إفريقيا، وأخذوا به، وتركوا ما سواه». وكلمة "فأتلفها" لم يكن موضوع المسألة لا عند ابن القاسم ولا في الأسدية. هذا هو آخر المطاف في تطور النص بدءاً من الأسدية، إلى نسخ المدونة والمختلطة، ومن هناك إلى البرادعي.

قال شيخ الإسلام في مجموع فتاواه: «ومعلومٌ أن مدوّنة ابن القاسم، أصلها مسائل أسد بن الفرات التي فرعها أهل العراق. ثم سأل عنها أسد ابن القاسم، فأجابه بالنقل عن مالك، وتارة بالقياس على قوله. ثم أصَّلَها في رواية سحنون. فلهذا يقع في كلام ابن القاسم طائفة من الميل إلى أقوال أهل العراق، وإن لم يكن ذلك من أصول أهل المدينة. ثم اتفق أنه لما انتشر مذهب مالك بالأندلس، وكان يحيى بن يحيى عامل الأندلس والولاة يستشيرونه، فكانوا يأمرون القضاة أن لا يقضوا إلا بروايته عن مالك، ثم رواية غيره. فانتشرت رواية ابن القاسم عن مالك لأجل من عمل بها. وقد تكون مرجوحة في المذهب وعمل أهل المدينة والسنة، حتى صاروا يتركون رواية الموطأ –الذي هو متواتر عن مالك وما زال يحدث به إلى أن مات– لرواية ابن القاسم».

قال البرذعي في "سؤالاته" (٢ | ٥٣٣): وذكرت لأبي زرعة (الرازي) مسائل عبد الرحمن بن القاسم عن مالك، فقال: «عنده ثلاثمئة جلدة أو نحوه عن مالك مسائل أسدية». قلت: «وما الأسدية»؟ فقال: «كان رجل من أهل المغرب يقال له أسد، رحل إلى محمد بن الحسن (صاحب أبي حنيفة) فسأله عن هذه المسائل. ثم قدم مصر، فأتى عبد الله بن وهب فسأله أن يسأله عن تلك المسائل: مما كان عنده فيها عن مالك أجابه، وما لم يكن عنده عن مالك قاس على قول مالك. فأتى عبد الرحمن بن القاسم، فتوسع له، فأجابه على هذا. فالناس يتكلمون في هذه المسائل». فما اكتفى المالكية بجمع آراء إمامهم التي ندم عليها، بل نسبوا إليه آراء أخرى ما قالها. وقاموا بتقديم المدوّنة على نصوص الإمام مالك في الموطأ!! ثم تم تدوين كتب أصول مذهب المالكية في العراق، من قبل المتكلمين. مما زاد في الهوة بين مذهب المالكية المتأخرين، وبين مذهب أهل المدينة الأوائل. والله يبدل الليل النهار، وهو على كل شيء قدير.

وقد اختلف المالكية عن ابن القاسم أيضاً! فنقل عنه عبد الملك بن حبيب القرطبي (ت٢٣٨هـ) كتاب "الواضحة"، ثم دوّن محمد العتبي القرطبي (ت٢٥٤هـ) من تلامذته

كتاب "المستخرجة العتبية". ورحل من إفريقية أسد بن الفرات (١٤٥-٢٠٤هـ) فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً، ثم انتقل إلى مذهب مالك، وكتب على ابن القاسم المصري في سائر أبواب الفقه. وقد حدث خلط بين المذهبين كما سبق بيانه. وجاء إلى القيروان بكتابه "الأسدية". فأخذ هذا الكتاب القاضي سحنون، وعارض مسائله على ابن القاسم، فتغيرت عدة أجوبة. وهذا شيء متوقع إن كان الجواب معتمداً على الرأي. فكتب سحنون كتاب "المدونة"، وقد اختلطت فيها الكثير من المسائل، فسماها الناس "المختلطة". وعكف أهل الأندلس على "الواضحة" و"العتبية"، ثم هجروا "الواضحة". أما أهل القيروان فاعتمدوا على "المدونة المختلطة"، واعتنوا بها أشد من عنايتهم بالقرآن.

يقول الباحث نذير حمدان في "الموطآت": «إن المتتبع للبحوث والموضوعات المتنوعة في "المدوَّنة" يفاجأ بقلة الرصيد القرآني استدلالاً على أبواب المؤلِّف الكبير وفصوله وأحكامه، حتى إنّ ألصق الموضوعات بالقرآن تحريماً وتحليلاً واستشهاداً لا تجد فيها نصاً قرآنياً بالدلالة أو بالإشارة أو بالمفهوم المخالف. خذ لذلك عناوين الموضوعات...». ثم سرد عناوين كثيرة، ثم قال: «وهي موضوعات قرآنية قبل كل شيء». ولم يتعد الأمر لقلة الاستدلال بالقرآن، بل وصل إلى قلة الاستدلال بالحديث كذلك. يقول د. قطب الريسوني: «لا أعرف لمتقدمي المالكية أو متأخريهم كتاباً مخطوطاً أو مطبوعاً، في تخريج أحاديث فقه المذهب».

فلا يجد القارئ لكتبهم والناظر فيها إلا آراء مجردة وأقوالا متناقضة، يشعر المالكية أنفسهم بتناقضها. ولقد بلغ من إعراضهم عن الدليل أنهم يضعفون أقوال أئمة المذهب المعروفين بالميل إليه والعمل بما يقتضيه، كابن عبد البر والباجي وابن العربي. فأقوال هؤلاء و أمثالهم لا تذكر في كتب المتأخرين إلا مشفوعة بالتضعيف غالباً، لا لشيء إلا لأن أصحابها يتبعون الدليل. بل بلغ المتأخرون في الغلو إلى حد أن بعض شراح تحفة ابن عاصم قال أثناء كلامه على مسألة ما نصه: "خلافاً لما في الحديث". فيا لله ويا للمسلمين، إذا خولف الحديث

بهذه الصراحة، فيعتبر وفاق من؟! وهذا النقص الشديد جعل بعض المعاصرين (من مالكية وغيرهم) يحاولون إخفاء هذا النقص دفعاً لتعيير مخالفي المالكية. فذكروا في كتبهم بعض الأدلة على استحياء، وكثير من المسائل لم يجدوا عليها أدلة سوى أقوال مالك! ولعل أوسع تلك الكتب هو "مواهب الجليل من أدلة خليل" لأحمد المختار الجكني الشنقيطي. وقد أعوزه الاستدلال على كل الفروع بالمنقولات، فلجأ إلى النظر وروايات المذهب المالكي نفسه. وهناك كتاب للغماري مختصر جداً، ولكنه لم يأت على كل مسائل الفقه تفصيلاً، بل كأنه يتحرى بعض مسائل الخلاف.

فأمهات الكتب عند المالكية لا تعتمد على القرآن ولا على السنة، وإنما على رأي مالك وعلى التفريع عليه. قال نذير حمدان في كتابه "الموطآت" (ص١٨٦) عن أمهات الكتب المالكية (المدونة والواضحة والعتبية والمَوّازية): «في هذه المصنّفات الإقلال من الاستدلال بالنص، وبخاصة المرويات سنداً ومتناً، والاكتفاء بقول مالك نفسه». ثم يقول: «نقل مسائل مالك فيها: بالنص أو بالمعنى، ثم التفريع على قوله والقياس عليه في الاستدلال».

فهل كان المالكيةُ دقيقين في نقلهم لآراء إمامهم؟ أما رواية يحيى للموطأ، ورواية سحنون للمدونة المختلطة، فقط سبق الحديث عن الأخطاء التي وقعت فيهما. وأما عبد الملك بن حبيب القرطبي (صاحب يحيى الليثي) فهو مختلف في عدالته. كان ابن حزم يقول: «ليس بثقة». ويقول: «روايته ساقطة مطرحة». وقال الحافظ أبو بكر بن سيد الناس: «وبعضهم اتهمه بالكذب». وعليه بالأساس اعتمد تلميذه محمد العتبي في كتابه "المستخرجة العَتْبية". قال فيها ابن حزم (كما في بستان المحدثين ص١٢): «لها عند أهل العلم بإفريقيا القدر العالي والطيران الحثيث». فهذه مكانتها في إفريقيا في ذلك الوقت، فما بالك بمكانتها بالأندلس وقد اعتبرت هناك المصدر الرئيسي للمذهب المالكي؟ ومع ذلك يقول عنها محمد بن عبد الحكم: «رأيت جلّها مكذوباً ومسائل لا أصول لها، ولما قد أسقط وطرح، وشواذ من مسائل المجالس لم يوقف عليها أصحابها». انظر "ترتيب المدارك" (٣ | ١٤٥)،

و "الديباج المذهب" (٢ | ١٧٧). وقال ابن الفرضي عن العتبي: «جمع المستخرجة، وأكثر فيها من الروايات المطروحة، والمسائل الشاذة». وقال ابن وضاح: «وفي "المستخرجة" خطأ كثير». وتعقب صاحب "نفح الطيب" (٢ | ٢١٥) ذلك فقال: «كذا قال، ولكن الكتاب وقع عليه الاعتماد من أعلام المالكية كابن رشد وغيره». أقول: كون هذا الكتاب هو عمدة مالكية الأندلس وبعض مالكية إفريقيا لا يعني صحته بالضرورة.

واستمر تطور المذهب المالكي. فأخذ مالكية القيروان "المدونة المختلطة" فاختصروها. ثم جاء آخر فاختصر الاختصار. وهكذا حتى وصل الأمر إلى سبعة مراحل من الاختصار. وصار ذلك مخلا بالبلاغة وعسرا على الفهم، لما فيه من حشو القليل من الألفاظ، بالمعاني الكثيرة، مع حذف الأدلة على ندرتها. فما الجديد الذي جاء للأمة؟! وما الفائدة المرجوة من هذا الهدر؟ إلى أن تم تلخيص الفقه المالكي في كتيّب صغير اسمه مختصر خليل (ت٧٦٧هـ). ولغة هذا المختصر معقدة غامضة صعبة الفهم. يقول قاضي المالكية ابن خلدون منتقداً هذا الاختصار المخل: «وهو فساد في التعليم. وفيه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطاً على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعد لقبولها بعد. وهو من سوء التعليم كما سيأتي. ثم فيه مع ذلك شغل كبير على المتعلم بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها. لأن ألفاظ المختصرات تجدها لأجل ذلك صعبة عويصة. فينقطع في فهمها حظ صالح عن الوقت. ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات –إذا تم على سداده ولم تعقبه آفة– فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة».

فقام المالكية بشرح مختصر خليل. ثم قام مالكي آخر فوضع تعليقاته على شرح مختصر خليل. ثم جاء آخر فوضع حاشية على التعليقات على شرح مختصر خليل. حتى وصلت الحواشي على الكتاب الواحد إلى سبعة حواشي! ما الجديد؟ جمود واجترار فكري وإضاعة

للوقت والعمر. وأنت إذا نظرت في كتب المالكية المتأخرين، تعجّبتَ من قلة ذكرهم للأحاديث وأقوال الصحابة، مما جعل هذه الكتب جافة جامدة. ومن أشهر الكتب المعتمدة للفتوى عند المالكية اليوم هو شرح الزرقاني (لمختصر خليل) بحاشية الرهوني، وإن كان شرح الدردير بحاشية الدسوقي يستعمل أكثر للتدريس. قال الحجوي الثعالبي الفاسي: «المدونة فيها ثلاثة أسفار ضخام مفهومة بنفسها، لا تحتاج إلى شرح في الغالب. لكن خليل لا يمكننا أن نفهَمُه ونثِق بما فهِمناه منه، إلا بستة أسفار للخرشي وثمانية لزرقاني وثمانية للرهوني»! وهذا كلام يكتب بالذهب. فلو بذل طالب العلم المالكي جهده لإتقان المدونة (وهي الأصل الفقهي لعامة كتبهم) ذات الإسلوب السهل الفصيح، لكان أسهل له بكثير وأعظم فائدة من محاولة فك ألغاز المختصرات الغامضة عن طريق الحواشي الضخمة ذات اللغة الصعبة (الركيكة أحياناً).

وذلك ذكر العلامة ابن خلدون في المقدمة (ص٣٣٠ ط. دار الهلال) فصلاً في أن كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل. قال فيه: «ويمثل ذلك من شأن الفقه في المذهب المالكي بالكتب المدونة مثلا، وما كتب عليها من الشروحات الفقهية مثل كتاب ابن يونس واللخمي وابن بشير والتنبيهات والمقدمات والبيان والتحصيل على العتبية وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه. ثم إنه يحتاج إلى تمييز الطريقة القيروانية من القرطبية والبغدادية والمصرية وطرق المتأخرين عنهم والإحاطة بذلك كله. وحينئذ يسلم له منصب الفتيا. وهي كلها متكررة، والمعنى واحد! والمتعلم مطالب باستحضار جميعها وتمييز ما بينها. والعمر ينقضي في واحد منها. ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط، لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلاً».

ومن هنا ابتعد المالكية كثيراً عن مذهب مالك، وصاروا اليوم أتباع شُرّاح مختصر خليل. قال الإمام ابن معمر في الدرر السنية (٤ | ٥٧): «متأخروا المالكية هم في الحقيقة أتباع خليل. فلا يعبئون بما خالف مختصر خليل شيئاً. ولو وجدوا حديثاً ثابتاً في الصحيحين، لم

يعملوا به إذا خالف المذهب... وكل أهل مذهب اعتمدوا على كتب متأخريهم لا يرجعون إلا إليها، ولا يعتمدون إلا عليها. وأما كتب الحديث كالأمهات الست وغيرها من كتب الحديث وشروحها وكتب الفقه الكبار التي يذكر فيها خلاف الأئمة وأقوال الصحابة والتابعين، فهي عندهم مهجورة، بل هي في الخزانة مسطورة، للتبرك بها لا للعمل». وهذا حق يقر به الكثير من المالكية اليوم. قال الشمس اللقاني: «نحن خليليون، إن ضلّ خليل ضللنا». ويعقب أحمد بابا التبكتي على ذلك فيقول: «وذلك دليل دروس الفقه وذهابه، فقد صار الناس من مصر إلى المحيط خليليون، لا مالكية». وتم تقسيم مختصر خليل إلى أربعين "حزبا"، وكان المغاربة إلى عهد قريب يسردون هذه الأحزاب في المساجد والزوايا كما يسرد القرآن. وقال العمري في "إيقاظ الهمم" (ص٢٦) عن المالكية في زمانه: «جعلوا دينهم الحمية والعصبية، وانحصروا على طوائف. فطائفة منهم: خليليون ادعوا أن جميع ما أنزل على محمد r محصور في مختصر خليل!! (فأنزلوه) منزلة كتاب الله العزيز الجليل». ولكن الله يهدي من يشاء.

فوائد عن منهج مالك في الفقه والحديث والإيمان

وكان مالك الإمام الأعظم في تمييز البدعة عن السنة. يقول الإمام مالك –رحمه الله–: «من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمداً r خان الرسالة. لأن الله تعالى يقول: {اليوم أكملت لكم دينكم}. فما لم يكن يومئذ ديناً، فلن يكون اليوم دينا». وانظر قوله في الزيارة. ومالك أثري، من أكثر الأئمة نبذاً للمُحدثات من الأمور. وكلامه في البدع العملية، أكثر من كلام غيره من الأئمة. كما أن كلام الإمام أحمد في البدع الاعتقادية، أكثر من كلام غيره. فمالك له نظرة دقيقة ومذهب أثري، قلّما تجده عند غيره. وهذا شيء مختلف عن مسألة توسعه بالرأي في الفتوى.

وقال كذلك: «لو أن العبد ارتكب الكبائر كلها دون الإشراك بالله شيئاً، ثم نجا من هذه الأهواء، لرجوت أن يكون في أعلى الفردوس. لأن كل كبيرة بين العبد وربه هو منها على

رجاء، ولكل هوى ليس هو على رجاء إنما يهوي بصاحبه في نار جهنم». فرحم الله الإمام مالك رحمة واسعة، ورضي عنه، فقد كان سيفاً مسلطاً على المبتدعة.

الإمام أحمد بن حنبل وانتشار المذهب الحنبلي

ولد الإمام أحمد بن حنبل في أفغانستان من أصل عربي شيباني. ونشأ في بغداد. ولم يرحل في سبيل طلب الحديث إلا بعد وفاة والدته. وامتحن بشدة من قبل المأمون ثم من قبل المعتصم والواثق في مسألة خلق القرآن، حتى أطلق سراحه المتوكل. وسيرته أشهر من أن نذكرها في هذا المقام.

تجويد القرآن

القراءة التي اختارها: قرأ الإمام أحمد على يحيى بن آدم وهو يروي رواية شعبة أبي بكر بن عياش عن عاصم (نعم: أبو بكر وليس حفص)، وقرأ برواية إسماعيل ابن جعفر عن نافع (وهي غير روايتي قالون وورش)، وقرأ أيضا بقراءة أبي عمرو، ثم اختار الإمام أحمد لنفسه قراءة مؤلفة مما قرأه على مشايخه. كان لا يميّل في اختياره شيئا من القرآن، وكان لا يدغم فيه إدغاما كبيرا (وبابه كأبي بكر)، وكان يمد فيه المنفصل مداً متوسطاً. قال الإمام ابن قدامة في المغني (١ | ٥٦٨): «نُقِلَ عن أحمد أنه كان يختار قراءة نافع من طريق إسماعيل بن جعفر. فإن لم يكن فقراءة عاصم من طريق أبي بكر بن عياش. وأثنى على قراءة أبي عمرو بن العلاء. ولم يكره قراءة أحد من العشرة، إلا قراءة حمزة و الكسائي، لما فيها من الكسر والإدغام والتكلف وزيادة المد». وقال الإمام أحمد بن حنبل: «قراءة أبي عمرو أحب القراءات إلي. قرأ على ابن كثير ومجاهد وسعيد بن جبير، على ابن عباس، على أُبَيّ، على رسول الله (r)». وقال: «عليك بقراءة أبي عمروٍ، لغة قريش وفصحاء العرب». وقال عن عاصم: «أهل الكوفة يختارون قراءته، و أنا أختار قراءته» (يعني من بين الكوفيين). وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي: أي القراءة أحب إليك؟ قال: «قراءة أهل المدينة». قلت: فإن لم يكن؟ قال: «قراءة عاصم». وبذلك تعلم أنه أعلم الأئمة الأربعة بالقراءات، وكان كذلك من المصنفين في فنون علوم القرآن من التفسير والناسخ والمنسوخ والمقدم والمؤخر في القرآن وجوابات القرآن.

وأما علم العربية فقد قال أحمد: «كتبت من العربية أكثر مما كتب أبو عمرو الشيباني (النحوي الشهير)». ومن المشهور قول الشافعي الإمام فيما رواه عنه الربيع بن سليمان: «أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة».

الإمامة بالفقه

وقد زعم بعض الناس أن الإمام أحمد ليس من الفقهاء. واحتجوا لزعمهم أن كثيراً من المصنفين في فقه الاختلاف، ما عدوا أحمد من الفقهاء. إنما يذكرونه عرَضاً إذا ذُكِرَ أهل الحديث كإسحاق و الثوري وغيرهم. ومنهم عامة المغاربة كابن عبد البر وابن حزم وابن رشد وغيرهم، إنما يذكرون الفقهاء الثلاثة. حتى أن ابن عبد البر لما صنف كتابه "الانتقاء في الأئمة الثلاثة الفقهاء"، لم يذكر الإمام أحمد رحمه الله. وأحد أسباب ذلك هو عدم انتشار مذهبه الفقهي وبخاصة في المغرب. فلم يصل إلى إفريقيا والأندلس. بل بقي في أماكن قليلة حول بغداد وفي مناطق محدودة في بلاد الشام. فلذلك ذكره هؤلاء مع المذاهب الفقهية الشبه منقرضة مثل مذهب الثوري ومذهب الليث وأمثال ذلك. أما بعدما استقر القول في المشرق على أنه رابع المذاهب، لم يعد لهذا القول مكانة. والملاحظ أن أبا جعفر الطبري يسلك هذا المنحى، رغم أنه بغدادي، ولعل السبب أن كتب الحنابلة الأولى (كالتي جمعها معاصره الخلال) هي على طريقة المحدثين لا على طريقة الفقهاء من اختصار الجواب وقلة التعليل. ثم إن مذهب أحمد قريب من مذهب الشافعي، وكان شيخنا ابن عطية يعتبره فرعاً من المذهب الشافعي. ولا يضر مخالفة أحمد للشافعي لأن عدة من تلاميذه قد خالفوه كذلك.

قال ابن عقيل: «مِن عجيب ما سمعته عن هؤلاء الأحداث الجُهال أنهم يقولون: أحمد –يعني ابن حنبل– ليس بفقيهٍ لكنه محدِّثٌ. وهذا غاية الجهل، لأنّ له اختيارات بناها على الأحاديث بِناءً لا يعرفه أكثرهم، وربما زاد على كِبارِهم». قال الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء (١١ | ٣٢١) تعليقاً على هذا: «أحسنهم يظنونه مُحَدِّثاً وبَسْ (كلمة فارسية تعني "فقط"). بل

يتخيّلونه من بَابَةِ محدِّثي زماننا. وَوالله لقد بلغ في الفقه خاصّةً: رتبة الليث ومالك والشافعي وأبي يوسف، وفي الزّهد والورع: رتبة الفُضيل وإبراهيم بن أدهم، وفي الحفظ: رتبة شعبة ويحيى القطان وابن المديني. ولكن الجاهل لا يعلم رتبة نفسه، فكيف يعرف رتبة غيره؟!». قال الشافعي: «خرجت من بغداد، فما خلفت بها رجلاً أفضل ولا أعلم ولا أفقه من أحمد بن حنبل». قلت: فهذه شهادة إمام ضليع بالفقه، لأحمد بأنه أفقه أهل بغداد، فماذا يقول الجهال؟ نعم، كان أحمد بن حنبل محدِّثاً فقيهاً، بمعنى أنه مهتم بالحديث أكثر من الفقه، ولا يعني أنه ليس فقيهاً. وهؤلاء الجهال لا هم من أهل الحديث ولا هم من الفقهاء!

كان أحمد بن حنبل كثير النصح لتلامذته بعدم الأخذ بفقه الشافعي والمالكي والحنفي، فكان يقول: «اتبع الأصل ولا تأخذ من الرجل وأنت رجل مثله». وكان يكره كتابة فتواه، فقال يوماً لرجل: «لا تكتب رأيي، لعلِّي أقول الساعة مسألة، ثم أرجع غداً عنها» (الطبقات لابن أبي يعلي ص٣٩). ووجد تلامذته صعوبات كثيرة عند كتابة الفقه الحنبلي، حيث وجدوا إجاباته على الكثير من المسائل غير قطعية، مثل "لا يعجبني" أو "لا أستحسن" أو "أكره". مما دفع تلامذته إلى اعتبار كل ما كرهه أحمد بن حنبل أولم يعجبه أولم يستحسنه، اعتبروا ذلك حراماً! وهذا من أسباب الغلو الذي تكون في المذهب.

لكن المعضلة الكبرى التي واجهت فقهاء الحنابلة، هو كثرة الروايات المتعارضة عن الإمام أحمد، بسبب كثرة تغييره لرأيه. وقلّ أن تجد مسألة خلافية إلا وله فيها أكثر من رأي. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في "جامع الرسائل" (٣|٤٠٠): «كلام أحمد كثير منتشر جداً، وقلّ من يضبط جميع نصوصه في كثير من المسائل، لكثرة كلامه وانتشاره، وكثرة من يأخذ عنه العلم. فأبو بكر الخلال قد طاف البلاد، وجمع من نصوصه في مسائل الفقه نحواً من أربعين مجلداً، وفاته أمور كثيرة ليست في كتبه».

لم يتبنى المذهب الحنبلي أحد من الحكام، مما أدى إلى انحساره كثيراً. ولولا تولي بعض الحنابلة لمذهب القضاء بين الحينة والأخرى، لربما انقرض المذهب مثل باقي مذاهب السلف الأخرى كمذهب الأوزاعي ومذهب الثوري. ومن ينظر في أماكن انتشار المذهب الحنبلي، يجد أنها

ضيقة جداً. وبقي المذهب مقصوراً على أحياء في بغداد وعلى بعض مناطق بلاد الشام. ثم وصل قضاة حنابلة إلى مصر. لكنه لم يتعد هذه البلاد الثلاثة إلى العصر الحديث. وبقي الحنابلة قلّةً مبعثرة، إلى أن تبنته الدولة السعودية في عهودها الثلاثة. ومعلومٌ أنَّ من أقوى أسباب انتشار المذهب –أي مذهب– هو قيام علماء كبار يحتسبون في نشره، ودعم دولة قوية لهؤلاء العلماء.

مراحل تطور المذهب الحنبلي

ومن المعلوم أن المذاهب الفقهية مرت بمراحل في نشأتها، وصارت المدرسة الواحدة من المذهب تمر بمراحل متعددة. فمذهب بالحنابلة مر بثلاث طبقات زمنية:

الطبقة الأولى: طبقة المتقدمين (٢٤١هـ-٤٠٣هـ): وتبدأ هذه المرحلة من تلامذة الإمام أحمد إلى زمن ابن حامد. ولا بد من الإشارة هنا إلى دور الإمامين عمر بن حسين الخرقي (ت٣٤٣هـ) وأبي بكر عبد العزيز بن جعفر (غلام الخلال) في تكوين المذهب الحنبلي. فمن المعلوم أنهما اختصرا جامع الخلال، ورجح كل منهما رواية من بين الروايات التي أوردها الخلال في جامعه في كل مسألة، واعتمدها على أنها هي المذهب. واتفقا في الترجيح إلا في بضع وثمانين مسألة أوردها ابن أبي يعلى في طبقاته في ترجمة غلام الخلال. واعتمد ابن قدامة في المغني ترجيحات الخرقي غالباً، حيث إن المغني هو شرح على مختصر الخرقي. وعادة تكون أشهر رواية بعد الرواية التي اختارها الخرقي هي الرواية التي اختارها أبو بكر.

وقد ذكر ابن رجب في قواعده "تقرير القواعد وتحرير الفوائد" (ص١٦٩ ط الكتب العلمية، ٢ | ١٩٤ ط مشهور): أن أبا بكر عبدالعزيز غلام الخلال «كثيراً ما ينقل كلام أحمد بالمعنى الذي يفهمه منه، فيقع فيه تغيير شديد».

الطبقة الثانية: طبقة المتوسطين (٤٠٣هـ-٨٨٤هـ): وتبدأ هذه المرحلة من زمن تلاميذ ابن حامد، على رأسهم القاضي أبو يعلي، وهذه المرحلة هي التي كان فيها كثير من أئمة الفقه الحنبلي. وأبرز من أثر في أوائل هذه الطبقة في صياغة المذهب هم القاضي أبو يعلي (وكان يميل إلى الحشو والتجسيم)، وابن عقيل (وكان يميل إلى الاعتزال ثم رجع عنه)، وأبو الخطاب

الكلوذاني. وهم يعتمدون كثيراً على ذكر المسائل عن أحمد، لكن الملاحظ أنهم ليسوا أصحاب استقراء تام لنصوص أحمد، بمثل ما هم أصحاب تخريج. ولهذا كان للقاضي أبي يعلى مع ماله من مقام فاضل في تقرير المذهب، إلا أن كان له أخطاء كثيرة على الإمام أحمد سواء في باب الاعتقاد، أو في أصول الفقه، أو في المسائل الفقهية. وقد أدى انتشار كتبه إلى انتشار تلك الأغلاط، ودخولها على المتأخرين. وقد ذكر ابن رجب في قواعده (٣|٢٥٧) أن القاضي أبا يعلى كثيرًا ما يظن أقوال سفيان في "مسائل ابن منصور" أنها أقوال لأحمد.

وإذا نظرنا إلى أصول فقه مذهب الحنابلة وجدنا أنه اعتمد على ثلاث أشخاص: الأول: القاضي أبو يعلى، ومن أهم كتبه العدة. الثاني: ابن عقيل البغدادي (٤٣١-٥١٣هـ)، ومن أهم كتبه الواضح. الثالث: أبو الخطاب، ومن أهم كتبه التمهيد.

وحين النظر إلى في طريقتهم أنهم أرادوا أن يخدموا مذهب الحنابلة، فأتوا إلى كتب أصول الفقه من المذاهب الأخرى (وهي طبعاً مرتكزة على علم الكلام الذي حاربه الإمام أحمد) وتلمسوا من كلام أحمد ما يدل على أقواله. ومن نظر في كتاب العدة تبين له ذلك بكل وضوح. ولذلك تجد أن القاضي كثيراً ما يقول أومأ إليه أحمد، يفهم من كلام أحمد. بل وينسب أقوالاً للإمام أحمد لا يمكن أن يقولها الإمام قطعاً! وذكر شيخ الإسلام أن للخلال كتاباً اسمه "العلم" ووصف شيخ الإسلام بقوله في الفتاوى (٧ | ٣٩٠): «كتابه في العلم أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في الأصول الفقهية». ومع ذلك فلا نرى لهذا الكتاب أثراً في كتابات القاضي ومن بعده. ولا شك أن الخلال من أصحاب الاستقراء لكلام أحمد.

ويلاحظ من جهة أخرى أن شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن رجب كانا من أعلم الناس بأصول أحمد، وكتاباتهم دالة على ذلك، والسبب الواضح في ذلك أن كلا منهما من أصحاب الاستقراء لكلام أحمد، إضافة إلى سلوكهم لطريقة الإمام في الفقه والحديث والاعتناء بآثار الصحابة والأئمة، وبعدهم عن التأثر بعلم الكلام.

ولعل أحسن أهم من خدم المذهب الحنبلي هم آل قدامة. فإن "روضة الناظر" الذي كتبه موفق الدين المقدسي ثمّ الدمشقي الصالحي (٥٤١.٦٢٠هـ)، يعد من أهم كتب الأصول عند الحنابلة،

وإن كان أشبه بمختصر عن كتاب "المستصفى" للغزالي الشافعي، لكن مادته الحنبلية لم تخرج عن الكتب الثلاثة السابقة. ولهذا يجزم في أقوال كثيرة أنها مذهب أحمد، أو أنه مروي عنه، وهو متابع لمن قبله في هذا، فلا تجد أنه يتتبع مسائل أحمد لاستنباط القواعد الأصولية منها. مع أن ابن قدامة هو أفقه من قدم إلى الشام بعد الأوزاعي، كما قال ابن تيمية. وكذلك كتاب "المغني" صار من أهم الكتب الفقهية حتى عند غير الحنابلة، نظراً لاهتمام ابن قدامة بجمع أقوال باقي المذاهب. لكنه في المذهب الحنبلي اعتمد ترجيحات الخرقي غالباً، كما سبق بيانه. أما أهم من حاول إصلاح المذهب هو تقي الدين بن تيمية، حيث قام باستقراء أقوال أحمد، وتحرر بقدر كبير من تقليد فقهاء المذهب وترجيحاتهم. وسار على نفس خطه ابن القيم وابن رجب وإلى حد ما ابن مفلح.

لكن ابن تيمية لم يكن ملتزماً بمذهب أحمد في تقريراته، بل يمكن القول أن له مذهباً منفصلاً عن المذاهب الأخرى، وفي كثير من اختياراته خالف اتفاق الأئمة الأربعة. كما أن له اختيارات مخالفة لما يظنه بعض الناس إجماعاً. ويمكن بناء على هذا اعتبار مرحلة ابن تيمية وتلاميذه الحنابلة (مثل ابن مفلح وابن القيم وابن عبد الهادي وغيرهم) هي بداية طبقة جديدة ومرحلة مختلفة في الفقه الحنبلي. فابن تيمية لم يلتزم أبداً بترجيحات الخرقي وغلام الخلال. وبالرغم من اطلاعه الواسع على روايات أحمد وأقوال الحنابلة، فلم يلتزم بها دوماً. بل تجده أحياناً يختار أقوالاً مخالفة لنص الإمام أحمد، فتصير هذه الأقوال هي القول المعتمد في المذهب. مثل اختياره لتحريم حلق اللحية، فصار هذا المعتمد عند تلاميذه، مع أن كل جاء قبله نص على الكراهية، وهو المنصوص عن أحمد. وقد أوضحنا هذا بمثال ظاهر.

الطبقة الثالثة: طبقة المتأخرين (٨٨٥ هـ -....): وهذه الطبقة تبدأ بشيخ المذهب في زمانه المرداوي، إلى زماننا هذا. وقد أصيب المذهب الحنبلي خلالها بانحطاط (مثله مثل بقية المذاهب)، إلى أن تبناه أئمة الدعوة النجدية، وحاولوا تطويره بالرجوع إلى الكتاب والسنة أولاً. ولم تظهر الدعوات إلى إعادة استقراء كلام أحمد إلا في وقت قريب نسبياً. قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب كما في "الدرر السنية" (١ | ٤٥): «فهؤلاء الحنابلة: (على الرغم من أنهم) من

أقل الناس بدعة، (فإن) وأكثر "الإقناع" و "المنتهى" (وهما عمدة فقهائهم المتأخرين) مخالف لمذهب أحمد ونصه. يعرف ذلك من عرفه». فما بالك بكتب المذاهب الأخرى؟

لكن مما ينبغي ملاحظته أن كل طبقة من الطبقات السابقة مرت بمراحل انتقل فيها المهذب من طور إلى طور في التصحيح والاجتهاد، والمتابعة والتقليد. فمثلا: فالخلال لا يقارن بأي حال مع ابن حامد مع أنهما في طبقة واحدة. وكذاك في الطبقة المتوسطة نجد هناك اختلافاً كثيراً في علماء زمانهم. وهذا يفيدك فائدة دقيقة، وهي أن أكثر المؤلفين في هذه الفترات لا يمثلون جميع الطبقة التي يعيشونها، بل يمثلون اجتهادهم في تصحيح المذهب في الجملة. فتصحيحات المرداوي ليست على كل حال هي المذهب عند المتأخرين، بل العمدة عند المتأخرين على ما في الإقناع والمنتهى.

جاء في المدخل (ص٤٣٤): «واعلم أن لأصحابنا ثلاثة متون حازت اشتهاراً أيما اشتهار. أولها مختصر الخرقي، فإن شهرته عند المتقدمين سارت مشرقاً ومغرباً، إلى أن ألف الموفق كتابه "المقنع"، فاشتهر عند علماء المذهب قريباً من اشتهار الخرقي إلى عصر التسعمئة، حيث ألف القاضي علاء الدين المرداوي "التنقيح المشبع". ثم جاء بعده تقي الدين أحمد ابن النجار الشهير بالفتوحي (٨٩٨-٩٧٢هـ) فجمع "المقنع" مع "التنقيح" في كتاب سماه "منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات". فعكف الناس عليه، وهجروا ما سواه من كتب المتقدمين كسلاً منهم ونسياناً لمقاصد علماء هذا المذهب التي ذكرناها آنفاً. وكذلك الشيخ موسى الحجاوي (المقدسي، ت٩٦٨هـ) ألف كتابه "الإقناع"، وحذا به حذو صاحب "المستوعب" (للسامري ٥٣٥-٦١٦هـ). بل أخذ معظم كتابه ومن "المحرر" (لابن تيمية الجد، ت٦٥٢هـ) و"الفروع" و"المقنع"، وجعله على قول واحد. فصار معول المتأخرين على هذين الكتابين وعلى شرحيهما».

تقريرات ابن تيمية في المذهب الحنبلي

سبق وذكرنا أن ابن تيمية يرجّح في المذهب الحنبلي ليس بناءً على الروايات عن أحمد، ولا بناءً على تقريرات الأصحاب واختيارات الخرقي، بل بناء على اجتهاده الشخصي، وإن كان خلاف

المنصوص عن أحمد. وأضرب هنا مثالاً لا أظن أحداً يخالفني به. قال ابن تيمية في الفتاوى (٢٢ | ١١٦): «وأما صلاة الرجل بادي الفخذين، مع القدرة على الأزار، فهذا لا يجوز. ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف (!!). ومن بنى ذلك على الروايتين في العورة -كما فعل طائفة- فقد غلطوا. ولم يقل أحمد ولا غيره: أن المصلي يصلي على هذه الحال! كيف وأحمد يأمره بستر المنكبين؟ فكيف يبيح له كشف الفخذ؟».

فرد عليه قال الحافظ ابن رجب في فتح البخاري شرح صحيح البخاري (٢ | ٤١٢): «فأما الصلاة فمن متأخري أصحابنا من أنكر أن يكون في صحة الصلاة مع كشفها عن أحمد فيها خلاف. قال: لأن أحمد لا تصح الصلاة مع كشف المنكب، فالفخذ أولى. وقال: لا ينبغي أن يكون في هذا خلاف، فإن الصلاة المأمور فيها بأخذ الزينة (...) يكتفي فيها بستر العورة. والمنصوص عن أحمد يخالف هذا. قال مهنا: سألت أحمد عن رجل صلى في ثوب ليس بصفيق؟ قال: "إن بدت عورته يعيد، وإن كان الفخذ فلا". قلتُ لأحمد: ما العورة؟ قال: "الفرج والدبر"».

الدفاع عن الحنابلة فيما رموا به من المشاققة

وقع تزوير تاريخي كبير بغرض الحطّ من قدر المذهب الحنبلي، فأشيع عنه أنه أكثر المذاهب تشدداً، حتى صاروا يتندرون بذلك، ويقولون للمتشدد: "لا تكن حنبلياً". فإذا كانت شدتهم مع أهل البدع هي المقصودة، فهي شدة محمودة. ولذلك تجد بلادهم أسلم البلاد من البدع وأقربها للسنة.

وأما إن كان المقصود هو المذهب نفسه، فالاتهام خاطئ. فمع أن المذهب الحنبلي يتشدد في أمر السنة والبدعة في باب العبادات، ويعتبر الأصل فيها المنع، حتى يقوم الدليل على المشروعية. لكنه أيسر مذاهب أهل السنة في باب المعاملات، كالبيوع والإجارات وما إليها. إذ الأصل عنده فيها على الإباحة، حتى يقوم دليل المنع، ولذلك أمثلة كثيرة. فقد تفرد أحمد باختيار أيسر القولين في مسائل عدة. وقد أشار إلى ذلك ابن تيمية في كتابة القواعد الكلية، المطبوع باسم "القواعد النورانية".

وأغلب كلام المؤرخين إنما يقتصر على حنابلة العراق، وبغداد خاصة. وذلك لما حصل فيها من فتن واقتتال خاصة بين الرافضة والحنابلة، وبين الأشاعرة والحنابلة. أما بقية البلاد، فلم ينسب إليهم شئ من هذا. أما بزوغهم في بغداد وهجومهم على دور اللهو، فهو من المحامد العظيمة. أما ما يشاع حول تطيينهم لبيت ابن جرير، وأذيتهم للخطيب، فهذا إن كان صدقاً، فهو من تصرف العوام. وقد كانوا يُعظّمون أحمداً تعظيماً كبيراً. فغاظهم عدم ذكر ابن جرير له في الفقهاء. والعامة لا يُضبطون على كثرتهم في بغداد.

أما في العبادات فنعم، هو من أكثر المذاهب الفقهية تشدداً. ذلك أنه يعتبر العبادات مبنية على التسليم وعدم التعليل، فلا يلتفت فيها إلى المعاني والأقيسة. وهذا صحيح، كما قرره الشاطبي، لكن تطبيق الحنابلة لهذا المبدأ قد توسع، فشمل أبواباً أخرى. فليس من الأئمة الأربعة من يقول "إن المرأة عورة كلها حتى ظفرها" إلا أحمد بن حنبل (وإن كانت الرواية الراجحة عنه هي غير ذلك). على أن له بعض الاختيارات التي فيها تخفيف على الأمة، مثل قوله بعدم تنجيس يسير الدم والقيح والصديد، وقوله بطهارة أبوال مأكول اللحم. ووسّع الحنابلة في الجمع بين الصلوات حال الحضر، حتى جاز عندهم الجمع للخباز إذا خاف تلف العجين.

أما في أبواب المعاملات: فقد أجازوا ما لم يجزه غيرهم. فقد أجازوا بيع العربون، خلاف البقية. واثبتوا جملة من العقود كالمساقاة والمزارعة، خلاف من أنكرها كالحنفية. وتوسعوا في صيغ العقود، خلافاً لمن شدد. فنسبة المذهب الحنبلي إلى التشدد ليست على إطلاقها.

قال الإمام الذهبي في "زغل العلم": «وأما الحنابلة، فعندهم علوم نافعة، وفيهم دين في الجملة، ولهم قلة حظ في الدنيا. والجهال يتكلمون في عقيدتهم، ويرمونهم بالتجسيم، وبأنه يلزمهم. وهم بريئون من ذلك إلا النادر، والله يغفر لهم».

كيف ولماذا أصبحت المذاهب أربعة عند أهل السنة؟

كيف انتشرت بدعة التقليد؟

قال ابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" (٦ | ١٢٦): «وليعلم مَن قرأ كتابنا، أن هذه البدعة العظيمة –نعني التقليد– إنما حدثت في الناس وابتُدئ بها بعد الأربعين ومئة من تاريخ الهجرة (١٤٠هـ)، وبعد أزيد من مئة عام وثلاثين عاماً بعد وفاة رسول الله r. وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحدٌ فصاعداً على هذه البدعة، ولا وجد فيهم رجل يقلد عالماً بعينه، فيتبع أقواله في الفتيا، فيأخذ بها ولا يخالف شيئاً منها. ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابع في القرن المذموم، ثم لم تزل تزيد حتى عمَّت بعد المئتين من الهجرة (٢٠٠هـ) عموماً طبق الأرض، إلا من عصم الله –عز وجل– وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين بلا خلاف من أحد منهم. نسأل الله تعالى أن يثبّتِنا عليه، وأن لا يعدل بنا عنه، وأن يتوب على من تورَّط في هذه الكبيرة من إخواننا المسلمين، وأن يفيء بهم إلى منهاج سلفهم الصالح».

وكان هناك عدة مذاهب مشهورة عند السلف، لكنها انقرضت اليوم. مثل مذاهب الثوري والأوزاعي والليث وابن المبارك وإسحاق بن راهويه (راهَوَيْه على مذهب النحاة، و راهُوْيَه عند المحدثين. وكذلك الاسم الأصلي بالفارسية). فسفيان الثوري كان كوفياً مذهبه يشبه مذهب أبي حنيفة، لكنه أكثر معرفة بالحديث والآثار منه، وأعرف بصحيح الحديث، وأقل قياساً. وقد نقل أبو الشيخ عن أبي سفيان صالح بن مهران الحكيم قوله: «"جامع سفيان" الذي تقاتل الناس عليه، ما خالف أبا حنيفة إلا في خمس عشرة مسألة».

والأوزاعي مذهبه قريب من مذهب الشافعي إلى حدٍّ ما من ناحية الاعتناء بالأثر والإقلال من القياس. يظهر ذلك من تعليقات الشافعي في "الأم" على كتاب أبي يوسف القاضي "الرد على سير الأوزاعي". وطالما أن مذهبه بدأ ينقرض في الأندلس أيام هشام، فهذا يدل على أنه قد

تم تدوينه، لكن ما أعلم أنه وصلنا من كتبه شيء. وإن كانت آراء الأوزاعي قد سُجل كثيرٌ منها في الكتب الأخرى. يعني العالم إذا تفرد برأي، فغالباً ما يلتقطه غيره وينشره ويعلق عليه. وكذلك مذهب الثوري قد بقي لحدود سنة ٧٠٠هـ، ولا بد أن يكون قد تم تدوينه.

والليث بن سعد كان الشافعي يعتبر مذهبه أقوى من مذهب مالك. ويبدو أنه أقرب لمذهب الشافعي من ناحية اعتماد الدليل وعدم الاعتماد على الرأي المجرد. لكن تلاميذ الليث أهملوا تدوين مذهبه، فضاع. قال الشافعي: «الليث أفقه من مالك، إلاّ أنّ أصحابه لم يقوموا به». كما أن المالكية قد بذلوا جهداً كبيراً في إخفاء هذا المذهب واستبداله بمذهب مالك. وعبد الله بن المبارك تتلمذ على أبي حنيفة والثوري، إمامي الكوفة. ومذهبه هو مزيج بين مذاهب العراقيين والحجازيين، مع معرفة عالية بالحديث الصحيح. وكانت له جلالة كبيرة في المشرق. أما مذهب إسحاق فهو شبيه بمذهب أحمد، لكنه يحتج بأحاديث ضعيفة. وإذا تأملنا موافقات هؤلاء لمذهب الظاهرية، فأكثر الموافقات هي مع: الأوزاعي، ثم الليث بن سعد، ومن بعدهما أبو ثور، ثم أحمد، ثم الشافعي، ثم مالك، ثم النعمان، ثم الطبري.

وإجمالاً فالذي يُبقي المذهب هو الكتابة! فمن اعتنى بكتابة مذاهب ابن المبارك والليث وإسحاق وغيرهم؟ وهل يتصور المرء أن يصلنا مذهب ابن حزم الظاهري (مع فرط ظاهريته وكثرة معارضيه وإحراقهم لكتبه) لولا مؤلفاته الكثيرة وبخاصة موسوعة الفقه "المحلّى"؟ فالتدوين والكتابة هي التي تحفظ المذهب، والسلطان هو الذي ينشره. والله أعلم. فالأئمة الأربعة قام تلامذتهم بتدوين فقههم، وبذلك حفظت تلك المذاهب إلى اليوم. فقام محمد بن الحسن بتدوين آراء صاحبيه أبي يوسف وأبي حنيفة، في عدة كتب. ومالك جمع مسائله بعض تلامذته كابن القاسم وغيره. والشافعي كتب مذهبه بنفسه. وأحمد له مسائل كثيرة جمع الخلال وغيره الكثير منها من أصحابه. لكنها مسائل مختصرة ذات عبارات غامضة غير منقحة، مما جعل الروايات المتناقضة تكثر عن الإمام أحمد.

وأما مذاهب الأوزاعي والليث والثوري وإسحاق وأمثالهم من الأئمة المجتهدين، فلم تُخدم. ولذا فيصعب من الناحية العملية أن ينتسب إليها الإنسان. إذ أين يجد أقوال متبوعه في كل مسألة في الأصول والفروع الفقهية؟ وأين يجد من يتفقه عليه ويدرس عليه كتاباً من كتب مذهبه؟ ويحتمل أن تكون لهم كتب، لكنها ضاعت ولم تصلنا. فمثلاً قال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢٠ | ٥٨٣): «وأما الأئمة المذكورون فمن سادات أئمة الإسلام. فإن الثوري إمام أهل العراق. وهو عند أكثرهم (أي أكثر العلماء) أجل من أقرانه: كابن أبي ليلى، والحسن بن صالح بن حي، وأبي حنيفة، وغيره. وله مذهبٌ باق إلى اليوم بأرض خراسان. والأوزاعي إمام أهل الشام. وما زالوا على مذهبه إلى المئة الرابعة. بل أهل المغرب (وبالذات الأندلس) كانوا على مذهبه قبل أن يدخل إليهم مذهب مالك».

وكون مذهب الثوري استمر في خراسان إلى ذلك الوقت المتأخر (بعد ٧٠٠هـ)، يدل على أن هناك كتب له، وإن لم تصلنا. وهذه الكتب لا شك أن بعضها قد نجى من نكبة مكتبة بغداد، لأن ابن تيمية قد جاء بعد عصر هولاغو. بل نجد الحافظ ابن رجب ينقل من كتب أصحاب سفيان الثوري. وفي "فتح الباري" لابن رجب: «وما حكيناه عَن الثوري، حكاه أصحابه عَنْهُ فِي كتبهم المصنفة عَلَى مذهبه». وفي موضع آخر: «وكذلك نقل أصحاب سفيان مذهبه في تصانيفهم». «ووجدنا في كتاب مصنف على مذهب سفيان الثوري». «وقد ذكر بعض أصحاب سفيان في مصنف لَهُ على مذهبه رواية ابن المبارك هَذهِ عَن سفيان». فهذه نصوص تظهر بقاء بعض هذه الكتب إلى زمن الحافظ ابن رجب الدمشقي (ت ٧٩٥هـ)، لكن لا نعرف إن كان قد اطلع على كتاب "الجامع الكبير" للثوري أم لا. ويظهر أن مذهب سفيان الثوري استمر في المشرق (خاصة بأصبهان وقزوين)، إلى أن قضى عليه الصفويون الرافضة. أما مذهب الأوزاعي، فيظهر أنه كانت له كتب في الأندلس، فإما قضى عليها المالكية (كما فعلوا مع مذهب الليث في مصر)، وإما دثرت مع الغزو الصليبي الإسباني للأندلس، مع جملة ما ضاع من كتب قيمة.

وليس ضياع أقوال صاحب مذهب، دليلاً على ضعفه مذهبه. لا. وإنما دليل على عدم تبني السلطان لمذهبه. فالثوري وابن المبارك أفقه من أبي حنيفة، وقد ضاع فقههما. وهذا الليث أفقه من مالك (بشهادة اثنين من كبار تلامذة مالك)، وقد ضاع فقهه. وما كان الأوزاعي دون أبي يوسف، ومع ذلك فقد ضاع فقه الأول وبقي فقه الثاني لتبني السلطان له.

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في "بيان فضل علم السلف على علم الخلف" (ص٦٧): «وفي زماننا يتعيَّن كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد. وليكن الإنسان على حذرٍ مما حدث بعدهم. فإنه حدث بعدهم حوادث كثير. وحدث من انتسب إلى متابعة السن والحديث، من الظاهرية ونحوهم، وهو أشد مخالفة لها، لشذوذه عن الأئمة وانفراده بفهم يفهمه، أو يأخذ ما لم يأخذ به الأئمة من قبله».

بقي العمل بالمذاهب المتعدّدة عند أهل السنة، الأربعة وغيرها، إلى أن جعل الخلفاء المدارس وقصروا التدريس في هذه المذاهب. كما أن مناصب القضاء حُصرت أيضاً في القضاة الذين يقضون بفتاوى الأئمة الأربعة. واستمر الحال على ذلك، إلى أن أمر السلطان الظاهر بيبرس –الذي كان له النفوذ والسلطان على مصر والشام وغيرهما من بلاد الإسلام– بجعل قضاة أربعة في مصر: لكل مذهب قاض خاص، وكان ذلك في سنة ٦٦٣هـ. ثم جعل بعد ذلك بعام في بلاد الشام قضاة أربعة أيضاً. وعلى ذلك استمر الحال. فانحصرت المذاهب عند أهل السنة في هذه الأربعة، منذ ذلك الوقت إلى زماننا الحاضر.

قال المقريزي في "المواعظ والاعتبار" (خطط المقريزي) (٣ | ٣٩٠): «فلما كانت سلطنة الظاهر بيبرس البندقداري، ولَّى بمصر أربعة قضاة، وهم شافعي ومالكي وحنفي وحنبلي. فاستمر ذلك من سنة ٦٦٥هـ، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يُعرف من مذاهب الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة. وعُمِلَت لأهلها مدارس والخوانك والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام. وعُودي مَن تمذهب بغيرها، وأُنكر عليه. ولم يوَلَّ قاضٍ ولا قُبِلت شهادة أحد، ولا

قُدِّم للخطابة والإمامة من لم يكن مقلِّداً لأحد هذه المذاهب. وأفتى فقهاء الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتّباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها».

قال ابن كثير في "البداية والنهاية" (١٣|٢٦٠): «ثم دخلت سنة أربع وستين وستمئة (٦٦٤هـ)، استهلَّت والخليفة: الحاكم العباسي، والسلطان: الملك الظاهر، وقضاة مصر أربعة، فيها جعل بدمشق أربعة قضاة من كل مذهب قاض كما فعل بمصر عام أول... وقد كان هذا الصنيع الذي لم يُسبَق إلى مثله، قد فُعِلَ في العام الأول بمصر كما تقدم، واستقرت الأحوال على هذا المنوال». وذكر ذلك أيضاً: الذهبي في كتابه "العِبر في خبر من غبر" (٣|٣٠٧) في حوادث سنة ٦٦٣هـ، وابن العماد الحنبلي في "شذرات الذهب" (٥|٣١٢)، وتغري بردي في "النجوم الزاهرة" (٧|١٢١) وغيرهم.

قال السيد سابق في فقه السنة (١|١٠): «وبالتقليد والتعصب للمذاهب فقدت الأمة الهداية بالكتاب والسنة، وحدث القول بانسداد باب الاجتهاد، وصارت الشريعة هي أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة، واعتُبر كل من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعاً لا يوثق بأقواله، ولا يُعتد بفتاويه. وكان مما ساعد على انتشار هذه الروح الرجعية ما قام به الحكام والأغنياء من إنشاء المدارس، وقصر التدريس فيها على مذهب أو مذاهب معينة، فكان ذلك من أسباب الإقبال على تلك المذاهب، والانصراف عن الاجتهاد، محافظة على الأرزاق التي رُتِّبت لهم!».

سأل أبو زرعة شيخه البلقيني قائلاً: «ما تقصير الشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد، وقد استكمل آلته؟». فسكت البلقيني. فقال أبو زرعة: «فما عندي أن الامتناع عن ذلك، إلا للوظائف التي قُدّرت للفقهاء على المذاهب الأربعة. وإن خرج عن ذلك لم ينله شيء، وحُرم ولاية القضاء، وامتنع الناس عن إفتائه، ونُسبَتْ إليه البدعة». فابتسم البلقيني ووافقه على ذلك.

وكان السبكي من المتعصبين الغالين بمذهب الشافعية. ولو أنه تعصب لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان خيراً له في دنياه. ولكن غلب عليه الطمع في الوظائف الدنيوية، والأموال المجزية التي كانت تغدق على من يتبع هوى السلطان. وكم مثله من الفقهاء ممن آثر السلامة وأخلد إلى الدنيا، وما أراد أن يتحمل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الحق. قال الله تعالى: {وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ} (٣) سورة العنكبوت.

وهناك المذهب الظاهري الذي أسسه داود الظاهري (ت ٢٧٠هـ)، ونصره ابن حزم (٤٥٦هـ)، وتأثر به وساهم في نشره -إلى حد ما- عدد ممن اهتموا بالحديث مثل الشوكاني والألباني وأحمد شاكر. لكنه لم ينتشر كثيراً بسبب عدم تبني أحد من الحكام له. والأَولى أن يُقال: "الفكر الظاهري"، ولا يُقال: "المذهب الظاهري". لأنَّ المذهب يقتضي شيخاً، واتباعاً، ولا يمكن أن يكون في "الظاهرية" أتباع. لأنَّ التبعية غالباً ما تقوم على التقليد، والتقليد مهدوم من أساسه في "الفكر الظاهري".

وهو موجودٌ إلى اليوم، ولكنَّ اتباعه يستحيون من الانتساب إليه، ويدارون ولاءهم له، وأكثرهم ينتسب إلى أحد المذاهب الأخرى، أو ربما يدعي نفسه لا مذهبياً. وعليه فقد أخطأ من كتب في تاريخ المذاهب الإسلامية، وقال بانقراض المذهب الظاهري، بل المذهب موجود اليوم. والكثير من أتباعه هم أقزام صعدوا على الأكتاف، وقالوا بآراء ابن حزم الشاذة، ونشروها بين الناس، ودافعوا عنها، وشوَّشوا على طلاب العلم. ولما أخذوا هذه الأقوال، وتبنوها، أخذوا معها أخلاق ابن حزم، ونَفَسَه في الردِّ على مخالفيه، والقسوة عليهم، ولو كانوا إخواناً لهم. نسأل الله لهم المغفرة والسداد.

الإمام أبو حنيفة النعمان وانتشار المذهب الحنفي

ولد الإمام النعمان بن ثابت بن النعمان المعروف بأبي حنيفة في الكوفة سنة (٨٠هـ = ٦٩٩م). ورأى في صغره أنس بن مالك t. وأخذ العلم عن حماد بن أبي سليمان، وكان فقيهاً كوفياً كثير الرأي. ومعلوم أن فقه أهل الكوفة يرجع إلى الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود t الذي أرسله عمر t ليفقّه أهل الكوفة. وقد أخذ تلامذته من بعده عن علي بن أبي طالب t أيام خلافته. ثم نشأ بعد هؤلاء التلامذة، فقيهين أخذا عنهم، هما: عامر الشعبي وإبراهيم النخعي. وصار هذين الإمامين فقيهي الكوفة في زمانهما. والأول كان أميل للأثر، والثاني كان يميل إلى الرأي، شأنه شأن عامة أهل الكوفة. ثم أخذ الفقه عن إبراهيم النخعي إمامان: منصور، وحماد. فأما منصور فقد أخذ الفقه عنه سفيان الثوري. وأما حماد فقد أخذ الفقه عنه أبو حنيفة. ومن تأمل فقه الإمامين أبي حنيفة والثوري، لوجده قريب، لكن الأول أكثر تفريعاً، والثاني أقرب لأهل الحديث. قال الذهبي في "التفسير والمفسرون" (١ | ٨٩): «يمتاز أهل العراق بأنهم أهل رأي. وهذه ظاهرة نجدها بكثرة في وسائل الخلاف. ويقول العلماء: إن ابن مسعود هو الذي وضع الأساس لهذه الطريقة في الاستدلال، ثم توارثها عنه علماء العراق»، وما قاله خاص بالكوفة ومن حولها كبغداد ولا يشمل البصرة.

وكان أبو حنيفة رجلاً ميسوراً يعمل بتجارة الحرير والثياب. وقد تخرج على يديه جمع من الفقهاء الكبار، من أمثال أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (١٨٣هـ = ٧٩٩م) وهو الذي نشر المذهب الحنفي وأول من كتب فيه، ومحمد بن الحسن الشيباني (١٨٩هـ = ٨٠٥م) وهو الذي دوّن المذهب، وزفر بن الهذيل وغيرهم. ومسألة توثيق أبي حنيفة في رواية الحديث أفردنا لها مقالاً خاصاً.

قال شيخ الإسلام: «وأبو يوسف ومحمد هما صاحبا أبي حنيفة، وهما مختصان به كاختصاص الشافعي بمالك. ولعل خلافهما له يقارب خلاف الشافعي لمالك. وكل ذلك اتباعاً للدليل

وقياماً بالواجب». بل ذكر ابن عابدين الحنفي في "حاشيته" (١|٦٧): «حصلت مخالفة الصاحبين لأبي حنيفة في نحو ثلث المذهب». مما يدلك على بعدهم عن التقليد الذي صار —فيما بعد— صفة مميزة لمذهب الحنفية، وإن كان موجوداً عند غيرهم كذلك. والذي أفسد المذهب الحنفي هم المعتزلة الذين انتسبوا له، ثم دمروه من الداخل. فيقول الكرخي: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»! (الأصل للكرخي ١٥٢ ملحقة بتأسيس النظر للدبوسي).

وهناك قصة مشهورة رواها ابن عبد البر في التمهيد (٨|٢٠٨) وفي جامع البيان (٢|١٢٠٩) فقال: وذكر عبد الرزاق قال: أنا معمر، عن أيوب قال: قال عروة... قال ابن عباس: «والله ما أراكم منتهين حتى يعذبكم الله. نحدثكم عن رسول الله (r)، وتُحَدِّثونا عن أبي بكرٍ وعمر؟!». وساق إسنادها ابن حزم في "حجة الوداع" (ص٣٥٣) فقال: حدثنا حمام حدثنا الباجي حدثنا أحمد بن خال حدثنا الكشوري حدثنا الحذاقي حدثنا عبد الرزاق عن معمر... بنفس اللفظ. فيا لهف نفسي، ما يقول ابن عباس t لو سمع مقولة الكرخي؟ بل ماذا يقول لو قرأ للكوثري؟

انتشار المذهب الحنفي

كان أبا حنيفة معارضاً للدولة الأموية في آخرها، وقد حاول واليها إجباره على قبول منصب القضاء بالترغيب والترهيب. فأبى أبا حنيفة وتحمل ضرب السياط في سبيل ذلك. بل إنه قام بدعم ثورة زيد بن علي زين العابدين ضد الخليفة هشام بن عبد الملك. ثم جاء العباسيون إلى الكوفة، وكان خليفتهم السفاح اسماً على مسمى! فابتعد أبو حنيفة عن السلطة، ورفض أن يتولى القضاء للمنصور العباسي، رغم كل السبل التي اقتفاها لاحتوائه. فكلما ازدادوا إلحاحاً عليه ازداد ابتعاداً عنهم ورفضاً لتولي القضاء. بل قام بتشجيع الناس على عدم معارضة ثورة النفس الزكية، التي خرجت في المدينة ضد العباسيين. واستمر في معارضته حتى وصل الأمر إلى سجنه وتعذيبه. وقيل: أنه مات مسموماً على أيدي العباسيين، والله أعلم.

مات أبو حنيفة دون أن يكون له مذهب يُعرف به وكان أتباعه يقتصرون على بعض الكوفيين. ثم إن السلطات بعد وفاة الإمام أبي حنيفة استطاعت أن تحتوي أكبر تلامذته، وهم: أبو يوسف القاضي (١١٣-١٨٢هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣١-١٨٩هـ)، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وإناطة القضاء والإفتاء بهم. وكان أبو يوسف قد انضم إلى السلطة العباسية أيام المهدي العباسي سنة ١٥٨، وظل على ولائه أيام الهادي والرشيد. وما زال يتقرب من الخليفة حتى ولاه منصب قاضي القضاة، حيث صار تعيين قضاة الدولة بأمره. فكان لا يولي قاضياً إلاّ من أصحابه والمنتسبين إلى مذهبه. وهذا معناه تبني الدولة العباسية بأسرها لمذهب أبي يوسف الحنفي.

يقول ابن حزم كما في "نفح الطيب" (٢|٦): «مذهبان انتشرا —في بدء أمرهما— بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف، كانت القُضاة من قِبَلِهِ من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية. فكان لا يولّي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه. (ومذهب مالك...) والناس سُرّاعٌ إلى الدنيا. فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به...». قال ابن عبد البرّ: «كان أبو يوسف قاضي القضاة، قضى لثلاثة من الخلفاء، ولي القضاء في بعض أيام المهدي ثم للهادي ثم للرشيد. وكان الرشيد يكرمه ويجلّه، وكان عنده حظياً مكيناً. لذلك كانت له اليد الطولى في نشر ذكر أبي حنيفة وإعلاء شأنه، لما أوتي من قوة السلطان، وسلطان القوة».

لقد انتشر مذهب أبي حنيفة في البلاد منذ أن مكّن له أبو يوسف بعد تولّيه منصب قاضي القضاة في الدولة العباسية، وكان المذهب الرسمي لها، بالإضافة لمذهب مالك في الحجاز. فلما مات مالك، صار المذهب الحنفي المذهب الرسمي الوحيد. فانتشر في العراق وفي مشرقها من بلاد العجم: فارس وما وراء النهر (تركستان) وأفغانستان والهند. كما كان المذهب الرسمي لعدد من دول المشرق كدولة السلاجقة، والدولة الغزنوية ثم الدولة العثمانية. وبسبب فتواه الذي أجاز الخلافة لغير قريش، استحسن الأتراك مذهبه خلال حكم الدولة العثمانية واعتبروا المذهب الحنفي مذهب الدولة. ثم أخذوا يحملون الناس على اعتناق مذهبه، حتى أصبح أكبر مذهب إسلامي له أتباع بين المسلمين، بسبب طول فترة حكم الدولة العثمانية الذي امتد حوالي سبعة

قرون من الزمن. بل بلغ بهم الأمر إلى فرض قراءة حفص عن عاصم، بدلاً من القراءات المنتشرة في العالم الإسلامي (وبخاصة قراءة الدوري)، لمجرد أن أبا حنيفة كان يقرأ بها! ونشر الأتراك مذهبه في شرق أوربا والعراق وشمال الشام، لكنهم فشلوا في فرضه في المناطق البعيدة عن نفوذهم كالجزيرة وإفريقيا.

المفاضلة بين أبي حنيفة ومالك

هذه القصة الشهيرة قد وقع فيها اضطراب عظيم في ألفاظها، وأصحها ما أخرجه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (١ | ١٢) عن ابن عبد الحكم بغير واسطة، ونقله الذهبي في السير، وقد اعتمدنا على لفظه، وهو الذي رجحه المعلمي. وأخرج القصة ابن عبد البر في الانتقاء (ص٢٣) من نفس الطريق بغير هذا اللفظ. وأخرجها ابن الجوزي في "مناقب أحمد" (ص٤٩٨) من نفس الطريق بغير هذا اللفظ. وأخرجها الهروي في "ذم الكلام" من طريق الربيع عن الشافعي بغير هذا اللفظ. وأخرجها الخطيب في "تاريخ بغداد" (٢ | ١٧٧) من طريق الأبار عن يونس بن عبد الأعلى بلفظ مغاير جداً، وقال في آخره «أو كلاماً هذا معناه» أي أنه ينقل بالمعنى، ولا أراه أصاب المعنى أيضاً. ورواها ابن عبد البر في الانتقاء (ص٢٤) عن محمد بن الربيع ومحمد بن سفيان عن يونس، بلفظ أقرب لرواية الربيع. وأما الحنفية فرواياتهم مختلفة جداً. إذ روى القاضي أبو عاصم محمد بن أحمد العامري في "مبسوطه" أن الشافعي سأل محمداً: «أيما أعلم مالك أو أبو حنيفة؟». فقال محمد: «بماذا؟». قال: «بكتاب الله». قال: «أبو حنيفة». فقال: «من أعلم بسنة رسول الله r؟». فقال: «أبو حنيفة أعلم بالمعاني، ومالك أهدى للألفاظ».

قال الذهبي: قال ابن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول: قال لي محمد بن الحسن: «أيهما بالقرآن أعلم، صاحبنا أو صاحبكم؟» يعني أبا حنيفة ومالكاً. قلت: «على الإنصاف؟». قال: «نعم». قلت: «أنشدك بالله، من أعلم بالقرآن؟». قال: «صاحبكم». قلت: «نعم». قلت: «مَن أعْلَمَ بالسّنة؟». قال: «صاحبكم». قلت: «فمن أعلم بأقاويل الصحابة

والمتقدّمين؟». قال: «صاحبكم». قلت: «فلم يبق إلا القياس. والقياس لا يكون إلا على هذه الأشياء. فمن لم يعرف الأصول، على أي شيء يقيس؟».

فقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨ | ١١٢): معقباً على القصة: «وعلى الإنصاف، لو قال قائلٌ: بل هما سواء في عِلم الكتاب. والأول (أبو حنيفة) أعلم بالقياس. والثاني (مالك) أعلم بالسنة. وعنده عِلمٌ جَمٌّ من أقوال كثيرٍ من الصحابة. كما أن الأول أعلمُ بأقاويل علي وابن مسعود وطائفةٍ ممن كان بالكوفة من أصحاب رسول الله r. فرضي الله عن الإمامين، فقد صِرنا في وقتٍ لا يقدِرُ الشخص على النطق بالإنصاف. نسأل الله السلامة».

أقول: إن كان السؤال عن فهم كليهما للأحكام التي في كتاب الله، فهما سواء كما ذكر الذهبي. والظاهر أن السؤال عن لغة القرآن، فمالك أعلم بالعربية من أبي حنيفة، وإن كان يلحن. وما وصل أبو حنيفة ولا مالك لمرتبة محمد بن الحسن والشافعي في الفصاحة وإتقان اللغة العربية. ولا يعني تقصير أبي حنيفة في لغة العرب تفضيل غيره في المذاهب، إذ المذهب الحنفي هو مجموع آراء فقهاءه الثلاثة (أبو حنيفة وصاحبيه). ومحمد بن الحسن كان غاية في الفصاحة. قال عنه الشافعي: «ما رأيت أفصح منه. كنت إذا رأيته يقرأ، كأن القرآن نزل بلُغَتِه».

أما في السنة، فلا خلاف بين الطرفين أن مالك أحفظ من أبي حنيفة وأتقن للألفاظ وأضبط للمتون. والحديث الصحيح الذي وقع لمالك أكثر مما وقع لأبي حنيفة أيضاً. وشيوخ مالك أكثر وأوثق من شيوخ أبي حنيفة. بل غالب رواية أبي حنيفة هي عن شيخه حماد بن أبي سليمان، وهو فقيه غلبت عليه الرواية بالمعنى. ثم إن أكثرها مراسيل إبراهيم النخعي. وقد كان من منهج مالك قبول المراسيل إذا اشتهرت في المدينة، وكذلك كان أبو حنيفة يقبل المرسل

المشهور في الكوفة. فمن هنا دخلت الكثير من الأحاديث الضعيفة على الإمامين، ولكن الأحاديث الضعيفة في الكوفة أكثر.

وكان أبو حنيفة أعلم من مالك بفقه علي وابن مسعود رضي الله عنهما. ومالك كان له موقف من علي t، وعلى الرغم من أن علياً t قد أمضى أكثر حياته في المدينة وبها أولاده، فرواية مالك عنه نادرة، بعكس رواية أبي حنيفة والكوفيين. لكن مالك كان أعلم بالصحابة المدنيين من أمثال ابن عمر وزيد وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين. وبذلك يتبين لنا صحة ما قاله محمد بن الحسن على التفصيل الذي ذكرناه. وأما في القياس وفي الغوص في دقائق الأمور، فلا شك أن أبا حنيفة أعلم من مالك بالقياس، وهو شيء لم يختلف فيه ابن الحسن والشافعي. قال الإمام الشافعي: «من أراد أن يتبحر في الفقه، فهو عيال على أبي حنيفة». وقال الإمام الذهبي: «الإمامة في الفقه ودقائقه، مسلّمة إلى هذا الإمام. وهذا أمر لا شك فيه». وقال كذلك: «فرضي الله عن الإمامين، فقد صِرنا في وقتٍ لا يقدِرُ الشخص على النطق بالإنصاف. نسأل الله السلامة». أقول: آمين.

أهم كتب المذهب الحنفي

أول من كتب في الفقه الحنفي هو أبو يوسف القاضي، لكنها كتيبات صغيرة في مواضيع محددة، لم يصلنا منها (فيما أعلم) إلا "اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى" و"الخراج" و"الآثار" و"الرد على سير الأوزاعي".

وإنما أخذ العلماء مذهب أبي حنيفة عن محمد بن الحسن. فإن الحنفية ليس في أيديهم إلا كتبه. وهي على قسمين: كتب رويت عنه واشتهرت حتى اطمأنت إليها نفوسهم تعرف بكتب "ظاهر الرواية" وهي: كتاب "المبسوط" ويعرف عند الحنفية بـ"الأصل"، وهو أطول كتاب وأهمه.

وكتاب "الجامع الصغير" وهو من أهم كتبهم على صغره. وقد رواه محمد بن الحسن عن أبي يوسف، وسمعه منه ابن معين. وكتاب "الجامع الكبير"، وهو أطول من الصغير. وهذه الكتب هي أساس مذهب الحنفية رغم خلوها من الأدلة والجدل، وهي التي اشتغل بها علماؤهم وعليها عولوا شرحاً وتعليقاً. وكلها مطبوعة، أما كتاب "الزيادات" فمخطوط. يقول ابن عابدين (١ | ٥٢): «و كل تأليف لمحمد وصف بالصغير فهو من روايته عن أبي يوسف عن الإمام، و ما وصف بالكبير فروايته عن الإمام بلا واسطة».

وله كتاب "السير الكبير" (لم يطبع وإنما طُبِعَ شرحه للسّرخسي). يقول ابن عابدين (١ | ٧٢): «و ذكر الإمام شمس الأئمة السرخسي في أول شرحه على السير الكبير: أن السير الكبير هو آخر تصنيف صنفه محمد في الفقه». وله كتاب "السير الصغير" وتشتمل على أحكام الجهاد وشريعة الحرب. ثم كتب أخرى مثل: كتاب "الحجة على أهل المدينة"، وهو كتاب كبير في الرد على مالك بن أنس فقط وليس كل أهل المدينة. وله كتاب "الآثار" الذي يحتج به الحنفية، وهو في الأصل لأبي يوسف. والقسم الثالث من كتبه لم تشتهر عنه، وهي الكتب التي تعرف عند الحنفية بالنوادر، وهي في درجة ثانية من الاعتماد عندهم. ومن كتبه المطبوعة كذلك: "الأَمالي" و"المخارج في الحيل" و"الأَصل" و"الكسب"، و"الموطأ" حيث روى موطأ مالك (بعد وفاة مالك) وعلق على رأي مالك إما موافقة أو مخالفة.

وقد قام الحاكم الشهيد محمد بن أحمد المروزي (ت٣٣٤هـ) باختصار كتاب "المبسوط" (مع باقي كتب ظاهر الرواية) و أسماه بـ "الكافي" (وليس مطبوعاً). ثم شرحه السُّرَخْسي (ت٤٩٠هـ) في "المبسوط في الفقه" وهو ١٤ مجلداً. وقد استوعب فيه المؤلف جميع أبواب الفقه بأسلوب سهل، وعبارة واضحة، وبسط في الأحكام والأدلة والمناقشة، مع المقارنة مع بقية المذاهب ، وخاصة المذهبين الشافعي والمالكي. والمبسوط من أوسع الكتب المطبوعة في الفقه الحنفي،

والفقه المقارن. وكان السرخسي قد ألفه كله أو جله إملاء من ذاكرته، وهو سجين في بئر في أوزجند بفرغانه.

وكتب ظاهر الرواية أتت * ستا وبالأصول أيضا سميت

صنفها محمد الشيباني * حرر فيها المذهب النعماني

الجامع الصغير والكبير * والسير الكبير والصغير

ثم الزيادات مع المبسوط * تواترت بالسند المضبوط

ويجمع الست كتاب الكافي * للحاكم الشهيد فهو الكافي

أقوى شروحه الذي كالشمس * مبسوط شمس الامة السرخسي

ومن الكتب المهمة لمعرفة فقه الأحناف المتقدمين هو كتاب شرح معاني الآثار، للطحاوي. وهو للدفاع عن حجج الأحناف وإظهار أدلتهم النقلية والعقلية. وأما كتب المتأخرين فلعل أشهرها حاشية ابن عابدين الدمشقي. وعليه الاعتماد في الفتوى في الكثير من بلاد الحنفية، وله أهمية في تبيين المعتمد في المذهب عند المتأخرين. ومن الممكن الاستفادة من كتاب "إعلاء السنن"، للعثماني. وهذا الكتاب يجمع كل أدلة الأحناف مع تخريجها وفق منهجهم الخاص. وهو عبارة عن مجموعة ضخمة للغاية من الآثار والأحاديث (١٨ مجلد).

وأنا أنصح بتجنب ترجيحات المتأخرين لضعف التحقيق عند المتأخرين. فهي وإن اشتهرت بين المتأخرين والمعاصرين، فأكثرها مخالف لما كان عليه الأئمة الأوائل. وهذا ليس في الفقه الحنفي وحده بل عند سائر الذاهب. وأحذر بشكل خاصة في المذهب الشافعي من ترجيحات الهيتمي والرملي (رغم شهرتهما) لأنها على ضعفها كثيرا ما تخلو من دليل (وبخاصة فتاوى الرملي). والصواب هو العودة لكتب الشافعي نفسه، فنسبتها أقوى للإمام! ومن أراد مذهب

أبا حنيفة فعليه بكتب المتقدمين من أصحابه كأبي يوسف ومحمد بن الحسن، بل حتى من جاء بعدهم كالطحاوي أو المتوسطين كالسرخسي. لكن بشكل عام (مع بعض الاستثناءات) كلما تأخر الزمن كلما ضعف التحقيق. طبعاً هناك استثناءات لكن هذا الغالب. خصوصا عند الأحناف بسبب تأثرهم بالمعتزلة (الذين غالبهم حنفية). ومن تأمل تحقيقات المتأخرين يجد فيها العجائب. فتجد الواحد منهم ينكر أن يكون أبا حنيفة قد قال كذا، بينما يكون قد نقل عنه هذا القول محمد بن الحسن في السير! وهكذا، وهو نتيجة عدم اطلاعهم على كتب أئمتهم الأوائل.

قال الشيخ الأديب علي الطنطاوي: «كنت قبل أن ألي القضاء وبعد أن أنهيت عهد الطلب وأيام الدراسة، كنت عاكفاً على كتب الأدب والتاريخ. قلما أنظر في كتاب فقه أو أصول إلا إن احتجت إلى مراجعة مسألة أو تحقيقها. ولكني كنت على ذلك أقرأ في اليوم عشرين أو ثلاثين صفحة من مثل كتاب الخراج لأبي يوسف أو كتاب الأم للشافعي أو المبسوط للسرخسي، لا لاستيعاب ما فيه، ولكن إعجاباً بأسلوبه واستئناساً ببلاغة عبارته وسلامة لغته. كذلك كانت كتبنا الأولى، ثم فسد الأسلوب وغلبت عليه العجمة».

وقال في موضع آخر: «ولقد ظهر في هذه القرون الثلاثة علماء لا يحصيهم العد، ألفوا مؤلفات لا يحيط بها الحصر. ولم يكن هؤلاء جميعاً –على أغلب الظن– من هو أوثق في الفقه وأنفذ فيه فكراً من ابن عابدين، الذي كتب الله لمؤلفاته أن تكون أكثر الكتب ذيوعاً وأعمها نفعاً، وأن تكون حاشيته المشهورة عمدة المفتين في المذهب الحنفي من أكثر من مئة سنة، لا يضارعها في تحقيق مسائلها وفي إقبال الناس عليها كتاب من كتب الفقهاء المتأخرين في المذهب الحنفي، على بعض العجمة في أسلوبها وبعده عن الأسلوب العربي النير الذي تجدون مثاله في المبسوط للسرخسي الحنفي أو في كتاب الأم للشافعي».

وقال في موضع آخر: «كانت أكثر الكتب التي يعكفون عليها، بعيدة عن البيان بعد الأرض عن السماء معقدة العبارة أعجمية السبك، وإن كانت عربية الكلمات. فيأتي من يوضح

غامض المتن، فيدخل جملة من عنده بين كل جملتين منه، كما يرقعون اليوم الجلد المحروق من الإنسان بقطعة من جلده السليم، فينجح الرتق أو يظهر الفتق. وهذا هو "الشرح". ويأتي من يضع لهذا الشرح حواشي وذيولا يطوله فيها، فيجمله أو يقبحه ويعطله، وهذه هي "الحاشية". ويبدو ضعف الإنشاء في القرون المتأخرة، حتى في مثل حاشية ابن عابدين، التي هي اليوم عمدة المفتين على المذهب الحنفي. ثم يجيء من يعلق على هذه الحاشية تعليقات، وتسمى "التقريرات". فلا الأسلوب عربي فصيح، ولا المنهج قويم العبارة. وانظروا "المبسوط"للسرخسي أو "البدائع" للكاساني، ثم انظروا "الحاشية". أو انظروا في مذهب الشافعية "الأم"، ثم "مغني المحتاج". إن ما بينهما كالذي بين "أسرار البلاغة" و"شروح التلخيص". في كتب الأولين البلاغة والبيان والأسلوب العربي النير، وفي حواشي الآخرين فيها ما تعرفون».

إبطال أسطورة أخذ أبي حنيفة من جعفر الصادق

يزعم بعض الروافض المعاصرين كذباً أن أبا حنيفة قد أخذ العلم من جعفر الصادق، وأن مالكاً قد أخذ من أبي حنيفة، وأن الشافعي قد أخذ علمه من مالك، وأنا أحمد قد أخذ عمله من الشافعي. وعمدتهم في ذلك كتاب "التحفة الإثني عشرية" فقد جاء في مختصره للآلوسي (ص٨): «وهذا أبو حنيفة رضي الله عنه –وهو هو بين أهل السنة– كان يفتخر ويقول بأفصح لسان: "لو السنتان لهلك النعمان". يريد السنتين اللتين صحب فيهما لأخذ العلم الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه». وهذا الكلام الذي ذكره ليس له أصل ولا أساس ولا يعرف لا في كتب السنة ولا في كتب الشيعة. ولذلك لم تشتهر هذه المقولة إلا عند الرافضة المعاصرين، ولم يذكرها سلفهم الفاسد. وهذه الفرية التي يذكرونها من أن أصل علم الأئمة الأربعة مأخوذ عن جعفر الصادق، قد فندها ووضحها الإمام الهمّام أحمد بن تيمية رضي الله عنه في منهاج السنة النبوية (٣|١٤٠)، قال: «هذا مما يبين أن هذه الحكاية كذب. فإن أبا حنيفة إنما اجتمع بجعفر بن محمد. وأما موسى بن جعفر فلم يكن ممن سأله أبو حنيفة ولا اجتمع به. وجعفر بن

محمد هو من أقران أبي حنيفة. ولم يكن أبو حنيفة ممن يأخذ عنه، مع شهرته بالعلم. فكيف يتعلم من موسى بن جعفر؟!».

وفي المنهاج (٧|٥٢٩): «قال الرافضي: "و في الفقه الفقهاء يرجعون إليه". و الجواب: أن هذا كذب بيّن. فليس في الأئمة الأربعة و لا غيرهم من أئمة الفقهاء من يرجع إليه في فقهه. أما مالك فإن علمه عن أهل المدينة. و أهل المدينة لا يكادون يأخذون بقول علي، بل اخذوا فقههم عن الفقهاء السبعة، عن زيد و عمر و ابن عمر و نحوهم. أما الشافعي فإنه تفقه أولاً على المكيين أصحاب ابن جريج كسعيد بن سالم القداح و مسلم بن خالد الزنجي. و ابن جريج أخذ ذلك عن أصحاب ابن عباس كعطاء و غيره. و ابن عباس كان مجتهداً مستقلاً، و كان إذا أفتى بقول الصحابة أفتى بقول أبي بكر و عمر، لا بقول علي، و كان ينكر على علي أشياء. ثم أن الشافعي أخذ عن مالك، ثم كَتَب كُتُب أهل العراق و أخذ مذاهب أهل الحديث، و اختار لنفسه. و أما أبو حنيفة، فشيخه الذي اختص به حماد بن أبي سليمان، و حماد عن إبراهيم، و إبراهيم عن علقمة، و علقمة عن ابن مسعود. و قد اخذ أبو حنيفة عن عطاء و غيره. و أما الإمام أحمد، فكان على مذهب أهل الحديث. أخذ عن ابن عيينة، و ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس و ابن عمر. و أخذ عن هشام بن بشير، و هشام عن أصحاب الحسن و إبراهيم النخعي. و أخذ عن عبد الرحمن بن مهدي و وكيع بن الجراح و أمثالهما. و جالس الشافعي، و أخذ عن أبي يوسف، و اختار لنفسه قولاً. و كذلك إسحاق بن راهويه وأبو عبيد ونحوهم. و الأوزاعي و الليث أكثر فقههما عن أهل المدينة و أمثالهم، لا عن الكوفيين.

فصل. قال الرافضي: "أما المالكية فاخذوا علمهم عنه و عن أولاده". و الجواب: أن هنا كذب ظاهر. فهذا موطأ مالك ليس فيه عنه و لا عن أحد أولاده إلا قليل جداً. و جمهور ما فيه عن غيرهم فيه عن جعفر تسعة أحاديث. و لم يرو مالك عن أحد من ذريته إلا عن جعفر. و

كذلك الأحاديث التي في الصحاح و السنن و المساند، منها قليل عن ولده. و جمهور ما فيها عن غيرهم.

فصل. قال الرافضي: "و أما أبو حنيفة فقرأ على الصادق". و الجواب: أن هذا من الكذب الذي يعرفه من له أدنى علم. فإن أبا حنيفة من أقران جعفر الصادق. توفي الصادق سنة ثمان و أربعين (١٤٨هـ)، و توفي أبو حنيفة سنة خمسين و مائة (١٥٠هـ). و كان أبو حنيفة يفتي في حياة أبي جعفر والد الصادق. و ما يعرف أن أبا حنيفة اخذ عن جعفر الصادق و لا عن أبيه مسألة واحدة. بل أخذ عمن كان أسن منهما كعطاء بن أبي رباح و شيخه الأصلي حماد بن أبي سليمان. و جعفر بن محمد كان بالمدينة.

فصل. قال الرافضي: "و أما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن". و الجواب: أن هذا ليس كذلك. بل جالسه و علاف عرف طريقته و ناظره. و أول من أظهر الخلاف لمحمد بن الحسن و الرد عليه، هو الشافعي. فإن محمد بن الحسن أظهر الرد على مالك و أهل المدينة، و هو أول من عُرِفَ منه رد على مخالفيه (أقول بل الأوزاعي رد على أبي حنيفة ورد عليه أبو يوسف). فنظر الشافعي في كلامه و انتصر لِمَا تبيّن له أنه الحق من قول أهل المدينة. و كان انتصاره في الغالب لمذهب أهل الحجاز و أهل الحديث. ثم أن عيسى بن إبان صنف كتابا تعرض فيه بالرد على الشافعي، فصنف ابن سريج كتاباً في الرد على عيسى بن إبان. و كذلك أحمد بن حنبل لم يقرأ على الشافعي، لكن جالسه كما جالس الشافعي محمد بن الحسن و استفاد كل منهما من صاحبه. و كان الشافعي و أحمد يتفقان في أصولهما أكثر من اتفاق الشافعي و محمد بن الحسن. و كان الشافعي أسن من أحمد ببضع عشرة سنة. و كان الشافعي قدم بغداد أولاً سنة بضع و ثمانين في حياة محمد بن الحسن بعد موت أبي يوسف، ثم قدمها ثانية سنة بضع و تسعين. و في هذه القدمة اجتمع به أحمد. و بالجملة فهؤلاء الأئمة الأربعة، ليس فيهم من أخذ عن جعفر شيئاً من قواعد الفقه. لكن رووا عنه أحاديث كما رووا عن غيره. و

أحاديث غيره أضعاف أحاديثه. و ليس بين حديث الزهري و حديثه نسبة لا في القوة و لا في الكثرة. و قد استراب البخاري في بعض حديثه لما بلغه عن يحيى بن سعيد القطان فيه كلام فلم يخرج له. و لم يُكذَب على أحد ما كُذِب على جعفر الصادق، مع براءته مما كُذِب عليه. فنُسِبَ إليه علم البطاقة و الهفت و الجدول و اختلاج الأعضاء و منافع القران و الكلام على الحوادث و أنواع من الإشارات في تفسير القران وتفسير قراءة السورة في المنام. وكل ذلك كذب عليه. وأيضاً جعفر الصادق أخذ عن أبيه وعن غيره، كما قدمنا. وكذلك أبوه أخذ عن علي بن الحسين وغيره. وكذلك علي بن الحسين أخذ العلم عن غير الحسين أكثر مما أخذ عن الحسين. فان الحسين قتل سنة إحدى وستين، وعلي صغير. فلما رجع إلى المدينة، أخذ عن علماء أهل المدينة. فإن علي بن الحسين أخذ عن أمهات المؤمنين عائشة وأم سلمة وصفية وأخذ عن ابن عباس والمسور بن مخرمة وأبي رافع مولى النبي (r) ومروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وغيرهم. وكذلك الحسن كان يأخذ عن أبيه وغيره حتى أخذ عن التابعين. وهذا من علمه ودينه رضي الله عنه. و أما ثناء العلماء على علي بن الحسين ومناقبه فكثيرة. وقال الزهري: "لم أدرك بالمدينة أفضل من علي بن الحسين". وقال يحيى بن سعيد الأنصاري: "هو أفضل هاشمي رأيته بالمدينة". وقال حماد بن زيد: سمعت عن علي بن الحسين، -وكان أفضل هاشمي أدركته- يقول: "أيها الناس، أحبونا حب الإسلام. فما برح بنا حبكم، حتى صار علينا عاراً". ذكره محمد بن سعد في "الطبقات": أنبأنا عارم بن الفضل أنبأنا حماد. ثم قال ابن سعد: "قالوا: وكان علي بن الحسين ثقة مأموناً كثير الحديث عالياً رفيعاً". وروى عن شيبة بن نعامة قال: "كان علي بن الحسين يبخل. فلما مات وجدوه يقوت أهل مئة بيت بالمدينة في السر".

فصل. قال الرافضي: "ومالك قرأ على ربيعة، وربيعة على عكرمة، وعكرمة على ابن عباس، وابن عباس تلميذ علي". والجواب: أن هذا من الكذب. فإن ربيعة لم يأخذ عن عكرمة شيئاً. بل ولا ذكر مالك عن عكرمة في كتبه إلا أثراً أو أثرين. ولا ذكر اسم عكرمة في كتبه أصلاً، لأنه بلغه عن ابن عمر وابن المسيب أنهما تكلما فيه، فتركه لذلك. وكذلك لم يخرج له مسلم.

ولكن ربيعة أخذ عن سعيد بن المسيب و أمثاله من فقهاء أهل المدينة. وسعيد كان يرجع علمه إلى عمر. وكان قد أخذ عن زيد بن ثابت وأبي هريرة، وتتبع قضايا عمر من أصحابه، وكان ابن عمر يسأله عنها. ولهذا يقال أن موطأ مالك أخذت أصوله عن ربيعة عن سعيد بن المسيب عن عمر. وقال الرشيد لمالك: "قد أكثرت في موطئك عن ابن عمر، وأقللت عن ابن عباس: فقال: "كان أورع الرجلين يا أمير المؤمنين". فهذا موطأ مالك يبيّن أن ما ذكره عن مالك من أظهر الكذب. وقول "ابن عباس تلميذ علي" كلام باطل. فإن رواية ابن عباس عن علي قليلة. وغالب (علمه) أخذه عن عمر وزيد بن ثابت وأبي هريرة وغيرهم من الصحابة. وكان يفتي بقول أبي بكر وعمر. ونازع علياً في مسائل، مثل ما أخرج البخاري في صحيحه قال: أتى علي بقوم زنادقة فحرقهم. فبلغ ذلك بن عباس فقال: أما لو كنت لم أحرقهم لنهي رسول الله (r) أن يعذب بعذاب الله، ولقتلتهم لقول رسول الله (r): من بدل دينه فاقتلوه. فبلغ ذلك علياً فقال: ويح ابن عباس ما أسقطه على الهنات». انتهى.

ثم لو سلمنا جدلا أن المذاهب الأربعة مأخوذة عن جعفر الصادق، فهذا في الحقيقة حجة على الرافضة لا لهم. لأن ما رواه الأئمة الأربعة حينئذ من فقه جعفر الصادق مُباينٌ لما ينسبه الرافضة إليه. والأئمة الأربعة عند أهل السنة بلا شك أوثق وأجل من الرافضة الذين يروون عن جعفر. وعليه فلو أراد السني أن يكون جعفري الفقه، فما عليه إلا أن يتبع أحد المذاهب السنية الأربعة لأنها مأخوذة عن جعفر الصادق! وهذا عكس ما يريده الرافضي الخبيث.

المؤاخذات على المذهب الحنفي

يُنكر على أبي حنيفة توسعه في الأخذ بالرأي، ولجوءه إلى الحيل لاستنباط الحكم. وقد ألف خصوم الحنفية الكثير من الكتب في الرد عليهم. فنرى الجويني (الذي يلقبه الأشاعرة بإمام الحرمين) يطعن في المذهب الحنفي ويكتب كتابًا اسمه "مغيث الخلق" يوجب فيه على الناس

اتباع مذهب الشافعي ونبذ ما سواه من المذاهب. ومما قاله فيه: «من انغمس في مستنقع نبيذ، ولبس جلد كلب غير مدبوغ وأحرم بالصلاة مبدلاً بصيغة التكبير تركياً أو هندياً، ويقتصر في القرآن على ترجمة (مدهامتان) ثم يترك الركوع وينقر نقرتين لا قعود بينهما، ولا يقرأ التشهد، ثم يُحدث (يضرط) عمدًا في آخر صلاته بدل التسليم، أو انقلت منه (الضراط) فيعيد الوضوء في أثناء صلاته...» قال الجويني: «والذي ينبغي أن يقطع به كل ذي دين أن مثل هذه الصلاة لا يبعث الله بها نبياً...» وقد زعم (أي أبو حنيفة) «أن هذا القدر أقل الواجب، فهي الصلاة التي بعث الله النبي r وما عداها أدابٌ وسنن».

فانبرى له الكوثري ينافح عن المذهب الحنفي وكتب رسالة أسماها: "إحقاق الحق بإبطال الباطل في مغيث الخلق" رد فيها على الجويني. وهذا من نتائج التعصب المذهبي المقيت، من الطرفين. قال الكوثري: «فإمام الحرمين والغزالي والرازي لا يتعمدون الكذب فيما يكتبون —فيما أرى— لكن من جهل أدلة الأحكام في المسائل الخلافية، وبعد عن معرفة الحديث والتاريخ، وما إلى ذلك من العلوم التي لا بد من معرفتها لمن يريد السباق في هذا الميدان. إذا خاض في مثل هذا المطلب تعويلاً على يده في النظر فقط، هاج وماج ظناً بالأخبار الكاذبة أنها صادقة، وفضح نفسه بسوقه الأكاذيب والتقاطه الساقطات، فيهوي في هوة الجهل والخذلان! فيصدق فيه المثل "على نفسها جنت براقش"». وقال الكوثري في الحاشية: «بيد أن صلاته ليست كما وصفها الباهت الأثيم». ثم قال: «بل أكتفي بدفع الشناعة وتكذيب الكاذب وإعادة الحق إلى نصابه».

وكأمثلة على تلك الحيل التي انتقدت على الحنفية، انظر المحلى (١١|٢٥٠):

قال أبو محمد حدثنا البغوي نا ابن مفرج نا ابن الأعرابي نا الدبري نا عبد الرزان نا ابن جريج ني محمد بن الحرث بن سفيان عن أبي سلمة ابن سفيان أن امرأة جاءت إلى عمر بن الخطاب فقالت يا أمير المؤمنين أقبلت أسوق غنما لي فلقيني رجل فحفن لي حفنة من تمر ثم حفن لي حفنة من تمر ثم حفن لي حفنة من تمر ثم أصابني فقال عمر ما قلت فأعادت فقال عمر بن الخطاب ويشير بيده مهد ثم تركها وبه إلى عبد الرزاق عن سفيان بن عيينة عن الوليد بن عبد الله وهو ابن جميع عن أبي الطفيل أن امرأة أصابها الجوع فأتت راعيا فينبغي الطعام فأبى عليها حتى تعطيه نفسها قالت فحثى لي ثلاث حثيات من تمر وذكرت أنها كانت جهدت من الجوع فأخبرت عمر فكبر وقال مهر مهر مهر ودرأ عنها الحد قال أبو محمد رحمه الله قد ذهب إلى هذا أبو حنيفة ولم ير الزنى إلا ما كان مطارفة وأما ما كان فيه عطاء أو استئجار فليس زنى ولا حد فيه وقال أبو يوسف ومحمد وأبو ثور وأصحابنا وسائر الناس هو زنى كله وفيه الحد وأما المالكيون والشافعيون فعهدنا بهم يشنعون خلاف الصاحب الذي لا يعرف له مخالف إذا وافق تقليدهم وهم قد خالفوا عمر رضي الله عنه ولا يعرف له مخالف عن الصحابة رضي الله عنهم بل هم يعدون مثل هذا إجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فإن قالوا إن أبا الطفيل ذكر في خبره أنها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا أيضا أنتم لا تقولون به ولا ترونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية أبي الطفيل مع أن خبر أبي الطفيل ليس فيه أن عمر عذرها بالضرورة بل فيه أنه درأ الحد من أجل التمر الذي أعطاها وجعله عمر مهرا وأما الحنفيون المقلدون لأبي حنيفة في هذا فمن عجائب الدنيا التي لا يكاد يوجد لها نظير أن يقلدوا عمر في إسقاط الحد ههنا بأن ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا وأضعافه مهرا بل منعوا من أقل من عشرة دراهم في ذلك

فهذا هو الاستخفاف حقا والأخذ بما اشتهوا من قول الصاحب حيث اشتهوا وترك ما اشتهوا تركه من قول الصاحب إذا اشتهوا فما هذا دينا وأف لهذا عملا المهر في الحلال لا يكون إلا

عشرة دراهم لا أقل ويرون الدرهم فأقل مهلا في الحرام ألا إن هذا هو التطريق إلى الزنى وإباحة الفروج المحرمة وعون لإبليس على تسهيل الكبائر وعلى هذا لا يشاء زان ولا زانية أن يزنيا علانية إلا فعلا وهما في أمن من الحد بأن يعطيها درهما يستأجرها به للزنى فقد علموا الفساق حيلة في قطع الطريق بأن يحضروا مع أنفسهم امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلوا المسلمين كيف شاؤوا ولا قتل عليهم من أجل المرأة الزانية والصبي البغاء فكلما استوقروا من الفسق خفت أوزارهم وسقط الخزى والعذاب عنهم ثم علموهم وجه الحيلة في الزنى وذلك أن يستأجرها بتمرتين وكسرة خبز ليزني بها ثم يزنيان في أمن وذمام من العذاب بالحد الذي افترضه الله تعالى ثم علموهم الحيلة في وطء الأمهات والبنات بأن يعقدوا معهن نكاحا ثم يطؤهن علانية آمنين من الحدود ثم علموهم الحيلة في السرقة أن ينقب أحدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والآخر خارج الدار ثم يأخذ كل ما في الدار فيضعه في النقب ثم يأخذه الآخر من النقب ويخرجان آمنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بأن يأخذ عودا صحيحا فيكسر به رأس من أحب حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي آمنا من القود ومن غرم الدية من ماله ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذه الأقوال الملعونة وما قال أئمة المحدثين ما قالوا باطلا ونسأل الله السلامة ولو أنهم تعلقوا في كل ما ذكرنا بقرآن أو سنة لأصابوا بل خالفوا القرآن والسنة وما تعلقوا بشيء إلا بتقليد مهلك ورأي فاسد وإتباع الهوى المضل

ومن أمثلة هذه الحيل ما ذكره المعلمي في كتابه التنكيل. وهناك كتاب "الحيل"، ألفه أحد الزنادقة، ونسبه إلى أبي حنيفة ترويجاً له. وكان من أسباب تحريض العلماء عليه. ولا شك أن مؤلف هذا الكتاب كافر، كما قال الإمام عبد الله بن المبارك. لكن يستحيل أن تصح نسبته لأبي حنيفة أو لأحد من كبار أصحابه. فكثير مما فيه ينكرونه ولا يقبلون فيه. لكن الذي شجع الزنديق على نسبته لأبي حنيفة، كثرة الحيل جداً عنده وعند أصحابه. وهذا مما يجب أن يُحذر في المذهب.

قال الإمام الذهبي في "زغل العلم": «الفقهاء الحنفية: أولو التدقيق والرأي والذكاء. والخير من مثلهم، إن سلموا من التحيل والحيل على الربا وإبطال الزكاة ونقر الصلاة والعمل بالمسائل التي يسمعون النصوص النبوية بخلافها. فيا رجل دع ما يريبك إلى مالا يريبك، واحتط لدينك، ولا يكن همك الحكم بمذهبك. فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه. فإذا عملت بمذهبك في المياه والطهارة والوتر والأضحية، فأنت أنت! وإن كانت همتك في طلب الفقه: الجدال والمراء والانتصار لمذهبك على كل حال وتحصيل المدارس والعلو، فما ذا فقها أخروياً، بل ذا فقه الدنيا. فما ظنك تقول غداً بين يدي الله تعالى: "تعلمت العلم لوجهك وعلّمته فيك"؟ فاحذر أن تغلط وتقولها، فيقول لك: "كذبت. إنما تعلمت ليقال: عالم، وقد قيل". ثم يؤمر بك مسحوباً إلى النار، كما رواه مسلم في الصحيح. فلا تعتقد أن مذهبك أفضل المذاهب وأحبها إلى الله تعالى، فإنك لا دليل لك على ذلك ولا لمخالفك أيضاً. بل الأئمة رضي الله عنهم على خير كثير، ولهم في صوابهم أجران على كل مسألة، وفي خطئهم أجر على كل مسألة».

الإمام الشافعي وانتشار مذهبه

نشأ الإمام الشافعي القرشي المطلبي في مكة، وكان غاية في الفصاحة. وتفقه على يد فقهاء مكة، وكان يقرأ القرآن بحروف ابن كثير مقرئ أهل مكة (وقراءته هي قراءة متواترة). ثم رحل إلى المدينة فتفقه على الإمام مالك حتى وفاته. وسافر إلى العراق مرتين، ودرس الفقه الحنفي من الإمام محمد بن الحسن الشيباني (صاحب أبي حنيفة)، وتناظرا هناك وتصاحبا. كما لقي عدداً من أهل الحديث الكبار كالإمام أحمد بن حنبل. وبعد أسفار طويلة، استقر الشافعي في مصر بعدما ذهب إليها من بغداد عام ١٩٩ هـ مع أميرها العباس بن عبد الله بن العباس. وهناك بدأ في تقوية بناء مدرسته، فهاجم مالكاً لتركه الأحاديث الصحيحة لقول واحد من الصحابة أو التابعين أو لرأي نفسه، وهاجم أبا حنيفة وأصحابه لأنهم يشترطون في الحديث أن يكون مشهوراً، ويقدمون القياس على خبر الآحاد وإن صح سنده. وأنكر عليهم تركهم بعض الأخبار لأنها غير مشهورة، وعملهم بأحاديث لم تصح لأنها مشهورة في الكوفة.

فاستاء منه المالكيون وأخذوا يبتعدون عنه، لأنه أخذ يغير آراءه القديمة التي كان يقول بها سابقاً —والتي كانت موافقة لرأي شيخه مالك في الغالب— ويرسم مكانها رأيه الجديد المتخذ على ضوء القياس المخلوط بالأثر. وبعد أن كان الشافعي ينتصر لمالك في بغداد، فإنه خالفه وانتقده في مصر. يروي ابن عبد البر في كتابه "جامع العلم" أن الشافعي قال: «قدمت إلى مصر، ولم أكن أعرف مالك يخالف من أحاديثه إلا ستة عشر حديثاً. فنظرته وإذا به يقول بالأصل ويدع الفرع، ويقول بالفرع ويدع الأصل»! وهذا يؤكد ما قلناه أن مالكَ لم يكن له مذهب وأصول واضحة يلتزم بها.

كما وجد الشافعي أن المالكية يتعصبون بشدة لمالك ويقدمونه على رسول الله r والعياذ بالله. قال البيهقي (كما في توالي التأسيس ص١٤٧): «إن الشافعي إنما وضع الكتب على مالك

(أي في الرد على مالك) لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يُستسقى بها. وكان يقال لهم: "قال رسول الله". فيقولون: "قال مالك". فقال الشافعي: "إن مالكاً بَشَرٌ يخطئ". فدعاه ذلك إلى تصنيف الكتاب في اختلافه معه».

ثم ألف الإمام الشافعي كتاباً يرد به على الإمام مالك وفقهه، فغضب منه المالكيون المصريون بسبب الكتاب وأخذوا يحاربون الشافعي، وتعرض للشتم القبيح المنكَر من عوامهم، والدعاء عليه من علمائهم. يقول الكندي: لما دخل الشافعي مصر، كان ابن المنكدر يصيح خلفه: «دخلتَ هذه البلدة وأمرنا واحد، ففرّقت بيننا وألقيت بيننا الشر. فرّقَ الله بين روحك وجسمك» (القضاة للكندي ص٤٢٨). واصطدم كذلك بأحد تلاميذ مالك المقربين ممن ساهم بنشر مذهبه في مصر، وهو أشهب بن عبد العزيز. وكان أشهب يدعو في سجوده بالموت على الإمام الشافعي. وروى ابن عساكر عن محمد بن عبد الله بن عبدِ الْحَكَمِ أَنَّ أَشْهَبَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ يَقُولُ فِي سُجُودِهِ: "اللَّهُمَّ أَمِتْ الشَّافِعِيَّ، فَإِنَّكَ إِنْ أَبْقَيْتَهُ اِنْدَرَسَ مَذْهَبُ مَالِكٍ". وروى ذلك ابن مندة عن الربيع أنه رأى أشهب يقول ذلك في سجوده. ثم قام المالكية بضرب الإمام الشافعي ضرباً عنيفاً بالهراوات حتى تسبب هذا بقتله –رحمه الله–، وعمره ٥٤ عاماً فقط، ودُفن بمصر. ومن ثم قام تلامذته بنشر فقهه.

ومن المفيد هنا، الإشارة لمصطلحي الفقه القديم والفقه الجديد عند الشافعي. فالقديم هو ما كتبه في الحجاز والعراق. والجديد هو ما كتبه في الأربع سنين التي أقام بها بمصر (١٩٩-٢٠٤هـ)، حيث غيّر كثيراً من اجتهاداته، وأعاد تصنيف كتبه. والتف حوله عدد من تلامذته المصريين ، فحملوا عنه هذه الاجتهادات، ورووا عنه تلك الكتب. منهم البويطي والمزني والربيع. ويتمثل المذهب الجديد في كتبه المصرية نحو "الأم" في الفقه، و"الرسالة" الجديدة، وغيرها. جاء في مناقب الإمام الشافعي للبيهقي (١|٢٦٣): قيل لأحمد بن حنبل: فما ترى في كتب الشافعي، التي عند العراقيين أحب إليك أم التي عند المصريين؟ قال : «عليك بالكتب التي وضعها بمصر. فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يحكمها، ثم رجع إلى مصر فأحكم ذلك».

والمفترض نظرياً أن كلامه الجديد هو الذي يعتمد لأنه رجع عن كلامه القديم. لكن الشافعية سردوا بضعة مسائل فقط في القديم ورجحوها على الجديد. والمسائل التي رجح فيها الشافعية القديم على الجديد سردها السيوطي في "الأشباه والنظائر". والمذهب القديم شبيه نوعاً ما بمذهب مالك وبمذاهب الحجازيين كابن عيينة. أما مذهبه الجديد فقد حصل بعدما اطلع على أحاديث كثيرة وغير مبدأه بأن لا يعمل إلا بالحديث الحجازي، وصار يعمل بأي أثر يصححه أهل الحديث. ففي القديم لا أمُرّ له على قولٍ، إلا وقد وجدت قبله من قال به. وأما في الجديد فله مسائل خالف فيها إجماع من قبله. قال ابن حزم في "الإحكام" (٤ | ٥٧٤): «وقد ذكر محمد بن جرير الطبري أنه وجد للشافعي أربعمئة مسألة خالف فيها الإجماع». وطبعاً هذا ماشٍ على مذهب الطبري في أن الإجماع هو اتفاق الجمهور، مع مخالفة الأقل. وفي هذا تساهل سبق الحديث عنه. وقد أحصى الجوهري في "نوادر الإجماع" ٤٤ مسألة خالف فيها الإجماع. وهذا –وإن كان بعضه لا يسلم له– فكثير منه صحيح.

امتاز الإمام الشافعي عن باقي الأئمة، بتدوينه كتب المذهب بنفسه. كما أنه يعتبر عند جمهور المحققين، أول من كتب في أصول الفقه وشرحها. واعتنى بالقواعد الكلية أكثر من الفروع الفقهية، حيث يرى أن مالكاً أفرط في رعاية المصالح المرسلة، وأبا حنيفة قَصَرَ نظره على الجزئيات والفروع والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول. وقام بمصر بإعادة تنقيح كتب المذهب، كما أكثر فيها من مناقشة الخصوم بالحجج والبراهين. وحاول أقصى جهده أن يمزج بين مدرستي الحجاز والعراق، كما حاول أن يمزج بين مدرسة الرأي ومدرسة الأثر. قال الإمام أحمد (كما في ترتيب المدارك ١ | ٩١): «ما زلنا نلعن أهل الرأي (الحنفية) ويلعنونا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا». ولذلك تبنى أكثر علماء الحديث مذهب الشافعي. وانتشر مذهبه من خراسان إلى مصر، منافساً مذهبي أبي حنيفة ومالك. حيث تبنته الدولة السلجوقية، وقامت بإنشاء المدارس النظامية، حيث حرص الوزير "نظام الملك" أن يتولى التدريس في تلك المدارس فقهاء شافعية لكن من الأشعرية فقط. وكان الغالب على أهل الشام مذهب الأوزاعي، حتى ولي قضاء دمشق أبو زرعة محمد بن عثمان (ت ٢٨١هـ)، فأدخل إليها مذهب الشافعي،

وحكم به وتبعه من بعده من القضاة، وكان يهب لمن يحفظ مختصر المزني مئة دينار، فما زال ينتشر بها إلى المئة الرابعة حيث اختفى مذهب الأوزاعي.

ولعل أكثر من نشر مذهبه هو أبو العباس القاضي بشيراز، صنف نحو أربعمئة مصنف، ويلقب بالباز الأشهب، أخذ الفقه عن أبي قاسم الأنماطي وعن أصحاب الشافعي، كالمزني وغيره، وعنه انتشر مذهب الشافعي في الآفاق. قال ابن خلدون في "مقدمته" (ص٤٤٨): «وأما الشافعي، فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها. وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار، وعظمت مجالس المناظرات بينهم، وشحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم. ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره».

إلا أن مذهب الشافعي انحسر في المشرق، بعد الهجمة المغولية من قِبَل جنكيز خان وهولاغو. حيث قام التتر بتصفية العرب وسلالاتهم من تلك البلدان، وأبادوا الكثير من الفرس كذلك في بلاد ما وراء النهرين. فبقي الأتراك هناك على مذهب أبي حنيفة. ثم نشأت الدولة الصفوية في إيران، حيث أبادت أهل السنة بالحديد والنار. وقامت لعدة قرون بارتكاب مجازر فظيعة ضد أهل السنة في فارس والعراق، مما تسبب بحرب مع الخلافة العثمانية. ففرض الترك المذهب الحنفي في شمال ووسط العراق (ما عدا جبال كردستان)، وفرض الصفويون المذهب الشيعي الإمامي في فارس وجنوب العراق. وبذلك اختفى المذهب الشافعي من تلك البلاد.

كذلك انقرض فقه أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة، إلى أن ذهبت دولة العبيديين (أو الفاطميين كما يسمون أنفسهم) على يد صلاح الدين الأيوبي. وكان صلاح الدين كردياً شافعياً، فتبنى المذهب وعيّن القضاة منه. فرجع إليهم فقه الشافعي، فعاد إلى أحسن ما كان ونفقت سوقه. وانتشر أيام الدولة الأيوبية في الشام ومصر والحجاز واليمن. واشتهر منهم محي الدين النووي من الحلبة التي ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام، وعز الدين بن عبد السلام أيضاً. ولولا صلاح الدين لكاد مذهب الشافعي ينقرض. ثم انتشر من اليمن –عبر تجارة البحر– إلى شرق إفريقيا وجنوب الهند، ثم وصل –بعد عدة قرون– إلى إندونيسيا وماليزيا،

حيث قام أهل اليمن بنشر الإسلام هناك. ثم إنه تراجع تدريجياً من الجزيرة العربية، على حساب المذهب الحنبلي، الذي تبنّته الدولة السعودية.

ويتركز الفقه الشافعي —اليوم— في مصر، وجنوب الشام، واليمن، وشرق إفريقيا، وكردستان، وفي جنوب شرق آسيا (إندونيسيا وماليزيا).

قال الإمام الذهبي في "زغل العلم": «الفقهاء الشافعية أكيس الناس، وأعلم من غيرهم بالدين. فأس مذهبهم: مبني على اتباع الأحاديث المتصلة. وإمامهم من رؤوس أصحاب الحديث، ومناقبه جمة. فإن حصلت يا فلان مذهبه لتدين الله به وتدفع عن نفسك الجهل، فأنت بخير. وإن كانت همتك كهمة إخوانك من الفقهاء البطالين الذين قصدهم المناصب والمدارس والدنيا والرفاهية والثياب الفاخرة، فماذا بركة العلم ولا هذه نية خالصة، بل ذا بيع للعلم بحسن عبارة وتعجل للأجر وتحمل للوزر وغفلة عن الله».

المذهب الظاهري

حقيقة هذا المذهب:

يقوم هذا المذهب على أن المصدر الفقهي هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنة، فلا رأي ولا إعمال للعقل في حكم من أحكام الشرع. فليس في هذا المذهب قياس، ولا استحسان، ولا ذرائع، ولا مصالح مرسلة. وإن لم يكن من نص، فيؤخذ بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية. ولا شك أن بعض المذاهب فيها ظاهرية أكثر من بعضها الآخر. فأشد المذاهب اعتناء بالرأي مذاهب الكوفة (أبو حنيفة، والثوري، ...) ومذهب مالك وشيخه ربيعة الرأي. وكثير من أهل الحديث عنده ظاهرية، لكن ليس فيهم من هو ظاهري خالص. وهناك مذاهب تمزج بين الأمرين مثل مذاهب الشافعي والليث والأوزاعي وغيرهم. ومن الملاحظ أن كثيراً من الظاهريين أصله شافعي، مع أن مذهب الليث أميل لمذهب الظاهر من مذهب الشافعي. ويظهر أن السبب هو جودة رد الشافعي على من يستحسن برأيه. وسيأتي ذلك بإذن الله.

داود الظاهري:

فأول من كان ظاهرياً خالصاً، هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني. وقد كان شافعياً أول أمره، بل هو أول من صنف في مناقب الشافعي. ولد بالكوفة عام ٢٠٢هـ، وتوفي ببغداد عام ٢٧٠هـ. وتلقى العلم ببغداد على يد أبي ثور وإسحاق بن راهويه وعدد من تلاميذ الشافعي. وسمع الكثير من الحديث. ثم اتجه للظاهر، وأنكر القياس. فهو يعتبر بإجماع العلماء أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة بين أهل السنة. فقد قال بأخذ الأحكام من ظواهر النصوص، من غير تعليل لها. فهو بذلك ينفي القياس في الأحكام قولاً. وإن اضطر إليه فعلاً، يسميه الدليل. ومن أمثلته أن يذكر النص فيه مقدمتين، ولا يصرح بالنتيجة. كأن يقول: كل

مسكر خمر، وكل خمر حرام، والنتيجة أن كل مسكر حرام. ولكن النص لم يصرح بالنتيجة، فيعد ذلك من دلالة اللفظ. ومن ذلك أيضاً تعميم فعل الشرط، كما في قوله تعالى: {قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف} فهذا النص وارد في الكافرين، ولكن معناه المأخوذ من لفظه يفيد أن كل من يكونون في حال عصيان وينتهون بالتوبة يكونون في حال غفران الله تعالى. فالتعميم هنا قد جاء من ظاهر النص، وليس من القياس.

ولا بد هنا من توضيح حول قولنا أن داود هو أول من كان ظاهرياً خالصاً. والمقصود بالظاهرية من هو من أهل السنة فحسب. وإلا فمنكري القياس من الفرق الأخرى كثر. فأول من قال بإبطال القياس: هو النَّظّام المعتزلي (ت٢٣١هـ). وهو أول من باح به، ثم تابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب، وجعفر بن حبشة، ومحمد بن عبدالله الإسكافي. وتابعهم على نفيه داود الظاهري. قال أبو القاسم البغدادي –فيما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب "جامع العلم"–: ما علمت أحداً سبق النظّام إلى القول به. (انظر إرشاد الفحول ص ٣٤٠ وروضة الناظر لابن قدامة ص٢٧٩ والآمدي في الإحكام ٤ | ٩ وابن العربي المالكي في المحصول ص١٢٥). ولا يقول بإبطال القياس إلا الشيعة و المعتزلة و الخوارج، وطبعاً الظاهرية.

انتشر المذهب الظاهري في عهد مؤسسه، برغم المعارضة الشديدة لهذا المذهب. وكان انتشار المذهب بما قام به داود من كثرة التأليف، فقد ألف كتبًا كلها سنن وآثار مشتملة على أدلته التي أثبت بها مذهبه. ولا شك أن الكتب بذاتها آثار مستمرة، تدعو إلى مذهب مؤلفيها وتبقى سجلاً لأفكارهم. وقد كان عنده حديث كثير. وكان فصيحاً حاضر البديهة، سريع الاستدلال. كما كان جريئاً فيما يعتقد أنه الحق، لا يهاب النطق به، ولا يخشى فيه لومة لائم. وكان مع جرأته ناسكاً عابداً، يعيش على القليل أو أقل القليل. فكان يرد الهدايا ولا يقبلها. وفضلاً عن ذلك فقد كان جم التواضع، لا يتعالى على أحد بعلمه، كما لا يستطيل على الناس بعبادته. وهذا كله ساهم في نشر مذهبه، لكن بشكل محدود.

وبالرغم من اهتمام تلاميذه بنشر كتبه، فإن عدم تبني السلطان للمذهب يعني عدم انتشاره. ومما ساهم في اندثاره: عدم اعتماده على المصادر الاجتهادية المرنة التي تعطي للفقه الإسلامي

قابلية التطور والنمو. وبدء المذهب الظاهري يتلاشى بعد داود وابنه شيئاً فشيئاً. لكن لما ظهر ابن حزم الأندلسي في القرن الخامس الهجري، تهيأت بجهوده واجتهاداته الظروف لانتشار المذهب الظاهري من جديد. فقد خدم ابن حزم المذهب الظاهري بما قام به من وضع لأصوله وتدوينها في كتب عديدة، تضمنت بجانب ذلك دفاعه عن المذهب.

ابن حزم الظاهري:

ولد أبو محمد علي المشهور بابن حزم بقرطبة عام ٣٨٤هـ، وتوفي عام ٤٥٦هـ. وقد نشأ في بيت له سلطان وثراء وجاه. وبدأ طلب العلم عن كبر باستحفاظ القرآن الكريم، ثم رواية الحديث. ثم أقبل على الفلسفة وعلم اللسان، فبلغ في كل ذلك مرتبة عالية، وهذا الذي أفسد عقيدته وأصوله. ثم اتجه من بعد ذلك إلى الفقه، فدرسه على مذهب مالك، مع أنه من مذاهب أهل الرأي، لأنه كان مذهب الأندلس في ذلك الوقت. ثم لم يلبس أن انتقل إلى المذهب الشافعي، فأعجبه تمسكه بالنصوص، واعتباره الفقه نصاً أو حملاً على النص، وشدة حملته على من أفتى بالاستحسان. ولكنه لم يلبث إلا قليلاً في الالتزام بالمذهب الشافعي، حتى اطلع على كتب داود الظاهري. فترك مذهب الشافعي (قبل عام ٤١٨هـ) لما وجد أن الأدلة التي ساقها الشافعي لبطلان الاستحسان تصلح لإبطال القياس وكل وجوه الرأي أيضاً. فاتجه إلى الأخذ بالظاهر، وشدد في ذلك، حتى أنه كان أشد من إمام المذهب الأول داود الأصفهاني. قال عنه أبو مروان بن حيان: «مال أولاً إلى النظر على رأي الشافعي، وناضل عن مذهبه حتى وُسِمَ به. فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء (المالكية)، وعِيبَ بالشذوذ. ثم عدل إلى قول أصحاب الظاهر، فنّحه وجادل عنه وثبت عليه إلى أن مات».

وعمل ابن حزم فترة في السياسية محاولاً إعادة إنشاء دولة قوية للمسلمين في الأندلس، بعد أن مزقت دويلات الطوائف الخلافة الأموية. وكان أيضاً من المجاهدين الأبطال ضد النصارى بسيفه وقلمه. وله دفاع عظيم عن الإسلام، إذ قام بإبطال ما كان يثيره اليهود والنصارى من افتراءات ضد الإسلام وأهله. وكان ابن حزم عالماً فذاً، تمتع بحافظة قوية واسعة، ورواية للحديث غزيرة، واطلاع مذهل على كتب الفقه. وما دخل الأندلس رجلاً أوسع منه معرفة، إلا أن يكون

معاصره ابن عبد البر، فهما قرينان. وكان له مع هذه الحافظة الواعية بديهة حاضرة، فتجيء إليه المعاني في وقت الحاجة إليها، كما كان مع ذلك عميق التفكير يغوص بفكره في الحقائق والمعاني. وله اجتهادات قد يخالف فيها الإجماع، ويجمد إلى حدٍّ لا يتصور من مثله، وأحياناً يُحلِّق فيأتي بدُرَرٍ وجواهر.

وكان ذا بصر بعلوم كثيرة من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في أنواع من العلوم القديمة كالمنطق والفلسفة. كما أن لابن حزم دراسات نفسية وخلقية، وقد وضحت الدراسة النفسية في كتابه طوق الحمامة ووضحت دراسته الخلقية في رسالة مداواة النفوس. وقد أفادنا ابن حزم بمؤلفات كثيرة نافعة في كثير من العلوم الدينية وغير الدينية. قال عنه القاضي صاعد بن أحمد: كان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة... وأخبرني ابنه الفضل قال: اجتمع عندي بخط أبي من تواليفه نحو أربعمئة مجلد تشتمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة. وكان هذا العالم مخلصاً في طلب العلم وتبليغه، فهو ينطق بما يعتقد أنه الحق، غير هيابٍ لأحد. فيقول عن بعض فقهاء عصره:

فقلت هل عيبهم لي غير أني * لا أدين بالدجل إذ في دجلهم فتنُ

وأنني مولعٌ بالحق لست إلى * سواه أنحو ولا في نصره أهن

لقد نشأ ابن حزم في بيئة مالكية متعصبة جامدة، لا تعرف إلا رأي مالك من رواية ابن القاسم. وتجد غالب جهد المالكية مبذول في الترجيح بين الروايات عن مالك في المدونة والواضحة. والجادة والصواب هو اتباع الكتاب والسنة ومعرفة الصواب من خلالهما، ليس من أقوال فلان أو غيره. والمالكية –بشكل عام– يكرهون المناظرة ولا يحبون إيراد الأدلة، إذ يكتفون بـ"قال مالك" و"قال أصحابه". فلما أتاهم ابن حزم وناظر كبرائهم وطالبهم بالأدلة من الكتاب والسنة على آراء مالك، ما استطاعوا أن يجدوا أدلة. ويصف ذلك الوضع بدقة القاضي المالكي الإشبيلي أبو بكر بن العربي في كتابه "القواصم والعواصم"، فيقول عن ابن حزم: «واتفق كونه بين قومٍ لا بصر لهم إلا بالمسائل. فإذا طالبهم بالدليل كاعوا! فيتضاحك مع أصحابه منهم».

لكن بدل أن ينصح ابن العربي أصحابه بالاهتمام بجمع الأدلة، يوصيهم بعكس ذلك «أن لا تستدلوا عليهم!».

لكن المالكية وإن عجزوا عن الرد عليه بالحجة والبرهان، ما كانوا ليتركونه ينشر مذهباً يخالف إمامهم مالك. فاجتمعوا إلى حاكم إشبيلية الذي كان قد ادعى أن عنده الخليفة الأموي المقتول هشام. وقد قال ابن حزم عنه: «أخلوقة لم يقع مثلها في الدهر، فإنه ظهر رجل بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد، وادعى أنه هو...». وقال: «صار الأمر إلى الأخلوقة والفضيحة: فهناك أربعة حكام كلهم يسمى بأمير المؤمنين في رقعة من الأرض مقدارها ثلاثون فرسخا في مثلها.. ومنهم من لا يصحب إلا كل ساقط رذل ولا يحجب عنهم حرمه (أي نساءه)». فجن حاكم أشبيلية حنقاً على ابن حزم، لكن ابن حزم كان بعيداً في ميروقة مع جمع من محبيه وتلامذته. فاستدعى فقيه المالكية أبو الوليد الباجي الأشعري، وهو الذي يقول عنه أحد معاصريه: «كان مشهوراً بأنه يجالس الرؤساء ويمدحهم بشعره ويسترضيهم حتى ينال جوائزهم. وكانت عليه مطاعن في دينه». فأحكم الطاغية (سنة ٤٤٠هـ) الخطة مع المالكية أن يرسل الباجي إلى ميورقة في موكب ضخم من فقهاء المالكية، مع عدد كبير من محترفي الشغب، ورجال الشرطة السرية!

فأرسل الباجي فقهاء المالكية ليجادلوا ابن حزم، فينهكوه ويستفزوه بالافتراءات والتهجم عليه، حتى يفقد السيطرة على نفسه قبل أن يبدأ الباجي مناظرته. ولكن ألسن المالكية قصرت عن مجادلة ابن حزم وكلامه. فتقدم الباجي يناظره، فأفحمه ابن حزم. فأراد الباجي أن يمكر به وأن يحرض عليه فقراء الطلاب والفلاحين من رواد الحلقة فقال: «تعذروني فأكثر مطالعاتي كانت على سرج الحراس». يقصد أنه كان فقيراً لا يجد مصباحاً في بيته، فقراءته كانت على مصابيح الحراس الذين يمشون في الليل بمشاعل لحماية البلاد من اللصوص. فرد ابن حزم: «وتعذرني فأكثر مطالعاتي كانت على منابر الذهب والفضة». فقال الباجي: «أنا أعظم منك همة في طلب العلم! لأنك طلبته وأنت تُعانُ عليه، تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل

السوق». فقال له ابن حزم: «هذا كلام عليك لا لك. لأنك طلبت العلم بحال فاقة تريد تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حين ما تعلمهُ وما ذَكَرته. لا أرجو إلا علو القدر في الدنيا والآخرة». وصفق أتباع ابن حزم طرباً، وانهزم الباجي.

لكن المالكية في اليوم التالي عادوا إلى خطة أخرى. فما إن بدأت المناظرة، ولم يكد الباجي ينتهي من كلامه، حتى وثب أنصاره فصفقوا وتصايحوا إعجابا بما قال. وجاء دور ابن حزم ليرد، ولكنهم قاطعوه بالصفير والزعيق والسخرية والضحكات والتهريج عليه. وغمر صخبهم المكان، ولم يمكنوا ابن حزم من الكلام. إذ ضاع صوته وسط الشغب والتهريج، فعزف عن الاستمرار في المناظرة. وقام من المسجد آسفاً، فأعلنوا انتصار الباجي، وانكسار ابن حزم! وهكذا فليهنئ المالكية بانتصارهم. ثم لم يكتفوا بذلك، بل سعوا عند حاكم إشبيليا ليصدر قراراً بإحراق كل كتبه. فقال يرد عليهم:

فإن تحرقوا القرطاسَ لا تحرقوا الذي * تَضَمَّنَهُ القرطاسُ، بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي * وينزل أن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رقٍ وكاغدٍ * وقولوا بعلمٍ كي يرى الناس: من يدري

وإلا فعودوا للكتاتيب بدأةً * فكم دون ما تبغون لله من ستر

كذاك النصارى يحرقون إذا علت * أكفهم القرآن في مدن الثغر

أي اتركوا إحراق الكتب، وناظروا بعلم إن كانت لكم حجة. وإلا فارجعوا تعلموا في الصغر كالأطفال في الكتاتيب، ولا تكونوا كالنصارى الذين ما إن استولوا على بلد للمسلمين حتى يحرقوا المصاحف لعجزهم عن الرد على ما فيها. وكان في إحراق كتبه إرضاءاً لفقهاء المالكية الذين ضاقت صدورهم بعلمه. فما لاقاه من ظلم الأمراء بإيعاز العلماء، أحدث في نفسه مرارة

شديدة جعلته ينقم على بعض العلماء لكيدهم له عند الأمراء، فكان ذلك من أسباب حدته عليهم. وصارت الحدة من معالم المذهب الظاهري، والله أعلم.

هل كان ابن حزم عالماً؟

قال ابن حزم: «أعلم الناس من كان أجمعهم للسُنَنِ وأضبطهم لها، وأذكرهم لمعانيها، وأدراهم بصحتها، وبما أجمع الناس عليه مما اختلفوا فيه». اهـ. فنظرنا إلى انطباق هذه الصفات على ابن حزم:

١- سعة الاطلاع: لا شك أن ابن حزم من أوسع الناس اطلاعاً في كثير علوم الإسلام، وبخاصة علم الفقه. وليس علمه محصور بالأئمة الأربعة، بل بسائر مذاهب السلف، من اشتهر منهم ومن خمل. قال عنه أبو القاسم صاعد بن أحمد: «أقبل على علوم الإسلام حتى نال من ذلك ما لم ينله أحد بالأندلس قبله».

٢- معرفة الإجماع: وهذا متعلق بما قبله. وابن حزم عارف في نقل الإجماع، لكنه يحدد الإجماع بإجماع الصحابة ويتشدد فيه. ولذلك تكثر عنده الأقوال الشاذة. قال عبد الرحمن بن مهدي كما في "المحدث الفاصل بين الراوي و الواعي" (ص٢٠٦): «لا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم. ولا يكون إماماً في العلم من روى كل ما سمع. ولا يكون إماماً في العلم من روى عن كل أحد». وقال ابن عبد البر عن ابن حزم: «فما أرى هذا الظاهري، إلا قد خرج عن جماعةِ العلماءِ من السلف والخلف، وخالف جميع فرق الفقهاء وشذّ عنهم. ولا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذِّ من العِلم».

٣- معرفة السنن: وبالرغم من أنه لم يطلع على سنن الترمذي، فقد وصلت إليه كتب كثيرة غيره مثل الصحيحين وسنن أبي داود والنسائي، وكتب الطحاوي، ومسانيد كثيرة، وكتب ومصنفات نادرة لم تصلنا. وبالرغم من أن ابن حزم كان ينكر علم علل الحديث، إلا أنه عنده معرفة جيدة بالصحيح من السقيم. فهو خير من غالب الفقهاء الذين لا يميزون الموضوع من المتفق عليه، من أمثال الجويني والرازي والغزالي.

٤- لغة العرب: وكان فصيحاً بارعاً في اللغة متقناً لفنونها، كالنثر والشعر، عارفاً بالأنساب وأيام العرب. لكن فهمه ظاهري جامد للنصوص.

انتشار المذهب الظاهري:

وجدنا مما سبق أن المذهب الظاهري قد قام على يد عالمين هما داود وابن حزم. لكن عدم تبني أحد من السلاطين للمذهب الظاهري، منه من انتشاره، مع أن المذهب الظاهري يروق لكثير من العوام من جهة أنه أسهل عليهم ويفتح لهم باب الاجتهاد بأيسر السبل. ومن المعروف أن أي مذهب يحتاج لعلماء يقومون به ليستمر. ويحتاج للتدوين ليبقى ولا يضيع. ويحتاج كذلك إلى دعم من السلطان حتى ينتشر. والمذهب الظاهري قد تأمن له -في بعض الفترات العلماء- وتأمن له التدوين، لكن عدم تبنيه من أحد الحكام أوصله لنتيجة حتمية هي عدم الانتشار.

ويشغب البعض علينا بما ذكره عدد من المالكية من أن ما حصل من حرق لكتب المالكية زمن ولاية ابن عبد المؤمن الموحدي ومناداته للعودة للكتاب والسنة، هو حمل للناس للمذهب الظاهري (كذا!) وليس حملاً منهم للعودة للكتاب والسنة. أقول بالبداية أضطر لأن أعرف بابن عبد المؤمن، رغم ما في ذلك من خروج عن الموضوع. هو يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي بن عبد المؤمن صاحب المغرب والأندلس، أبو يوسف أمير الموحدين. بويع له بعد وفاة أبيه سنة ٥٨٠هـ. وجه عنايته إلى الإصلاح، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات، وهزم النصارى في معركة الأرك. ونهى الفقهاء عن الإفتاء إلا بالكتاب والسنة، وأباح الاجتهاد لمن اجتمعت فيه شروطه وأبطل التقليد. بنى كثيراً من المساجد والمدارس في إفريقية والمغرب وبنى مشافي للمرضى والمجانين وأجرى عليها الأرزاق. توفي عام ٥٩٥هـ. انظر "المعجب" لعبد الواحد المراكشي (ص٣٧٩، فما بعدها) و"وفيات الأعيان" (٧|٣) و"البيان المغرب" لابن عذارى (ص١٨٢).

وكان فصيحاً يحفظ القرآن وصحيح البخاري، ويعرف السنة والتفسير، ويتكلم في الفقه ويناظر، وله فتاو. وفي الجملة من يقرأ كلام المؤرخين عنه، يجد الثناء العطر عليه في عامة الأمور، إلا أن عقيدته لم تكن سلفية، بل تأثر بالفلاسفة وقرّب كبارهم كابن طفيل وابن رشد الحفيد. ويظهر أنه لم يكن مقتنعاً بمهدية ابن تومرت، لكنه بالتأكيد أشعري الاعتقاد متأثر بالفلسفة. وعموماً فلم يتكلم عليه فقهاء المالكية (مع شدة عداوتهم له) في عقيدته، لأن الاعتقاد الأشعري قد طغى في ذلك العصر على المالكية في المغرب والأندلس. فكيف للأشعري أن يعيب على غيره اتباع الأشعري؟! وإنما اتهمه أكثرهم بدعوته "لبدعة الظاهرية" كما أسموها.

وأما المؤرخين المنصفين مثل ابن خلكان، وابن العماد، فقد ذكروا أنه كان يدعو إلى الكتاب والسنة، وليس إلى المذهب الظاهري. وقد ذهب إلى ذلك جمع من الباحثين والمحققين سواء من المالكية وغيرهم. ومنهم الأستاذ عبد الله كَنون رحمه الله (رئيس رابطة علماء المغرب) في "النبوغ المغربي في الأدب العربي" (١ | ١٢٥). وهذا هو الصواب. فإن يعقوب لم يدع إلى آراء داود الظاهري ولا إلى ابن حزم ولا إلى رأي أي فقيه ظاهري. بل لم يهتم بنشر كتبهم، ولا يظهر أنه قرأ كتبهم أصلاً. وإنما اتهموه بالظاهرية لأنه دعاهم للعودة إلى الكتاب والسنة، وأراد فتح باب الاجتهاد بعد أن جمدوا على رأي مالك.

قال المراكشي في "المعجب" (ص٤٠٠): «وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء (يعني المقلدون). وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد منها حديث رسول الله r والقرآن، ففعل ذلك. فأحرق منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره وكتاب التهذيب للبراذعي وواضحة ابن حبيب وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها. لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار. وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي. وتوعّد على ذلك بالعقوبة الشديدة. وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء والمحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة: الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داوود...». والعجب من المالكية أنهم ينكرون على المنصور إحراق كتب الرأي، وهم قد أفتوا بإحراق كتب حزم من قبل.

وقال ابن عذارى: «وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت، وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس. ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد، ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلته منهم بالصلات الجزيلة». ويتبين لنا مما تقدم أن يعقوب المنصور أراد تجديد الحياة الإسلامية ووضعها على أساس القرآن والسنة والإجماع. وعمل في ذلك جهده خلال خمسة عشر عاماً. فأمر بجمع الأحاديث، وقرب إليه أهل الحديث. واهتم بجمع مسائل الإجماع. وفي زمنه وضع المحدث ابن القطان (ت ٦٢٨هـ) كتابه "مسائل الإجماع" وكتب الأصولي ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ) كتابه في الفقه المقارن.

قال ابن خلكان في "وفيات الأعيان" (٧ | ١١): «وكان الأمير أبو يوسف يعقوب يشدد في إلزام الرعية بإقامة الصلوات الخمس. وقتل في بعض الأحيان على شرب الخمر. وقتل العمال الذين تشكو الرعايا منهم. وأمر برفض فروع الفقه، وأن العلماء لا يفتون إلا بالكتاب العزيز والسنة النبوية، ولا يقلدون أحداً من الأئمة المجتهدين المتقدمين. بل تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والسنة والإجماع والقياس». ولكن فقهاء المالكية لم يقبلوا بترك التقليد والاعتماد على الكتاب والسنة فقط، فعارضوه أشد المعارضة. فلم ينته عهده، حتى عاد الفقه في المغرب لمرحلة الجمود من جديد. ولم يحدث أن تبنى سلطان لمذهب داود وابن حزم.

أصول المذهب الظاهري:

١ - القرآن: وهو إما بين بنفسه كأحكام النكاح والطلاق والمواريث، وإما يحتاج إلى بيان من السنة، كتفصيل المجمل في معنى الصلاة والزكاة والحج. فتكون السنة بياناً مصداقاً لقوله تعالى: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم}. وبيان القرآن قد يكون جلياً واضحاً، وقد يكون خفياً، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم بفهمه، وبعضهم يتأخر عن فهمه. والتعارض بين نصوص القرآن ممتنع، لأن القرآن وحي إلهي لا اختلاف فيه كما قال الله تعالى: {أفلا يتدبرون القرآن؟! ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كبيراً}. فإذا توهم متوهم

وجود تعارض بين نصين من القرآن، فذلك يزول إما بإمكان التوفيق، وإما بالتخصيص للعام من القرآن، وإما بالنسخ.

٢ – السنة: وهي إما متواترة قطعية الحجة (وأقل حد للتواتر عند ابن حزم اثنان، إذا أمن عدم اتفاقهما على الكذب)، وإما خبر الآحاد، وهو يوجب العمل والاعتقاد. والفرق بين القسمين هو في قوة الاستدلال. وأما اجتهاد الصحابي فليس حجة في الدين عند الظاهرية.

٣ – الإجماع: ويراد به ما كان في عهد الصحابة فقط لأنه كان ممكناً. لكنه أحياناً يقرر أن الإجماع هو إجماع الأمة من أولها إلى آخرها. لكنه من الناحية العملية فقد ينقل الإجماع من غير نص، ويكون على خلاف إجماع السلف، كما بينه ابن تيمية ظاهراً في كتابه "نقد مراتب الإجماع" (خاصة آخر الكتاب). وقد اضطرب الظاهرية في هذا الباب اضطراباً عظيماً كما سيأتي.

٤ – الاستصحاب: ويقصد به بقاء الحكم المبني على النص، حتى يوجد دليل من النصوص يغيره. وقد قرر الظاهرية أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما جاء به نص يثبت تحريمه.

الكثير من هذا المقال من كتاب "المدخل للفقه الإسلامي" للدكتور حسن محمد سفر
http://arabic.islamicweb.com/sunni/Thahiri.htm

ومن المعلوم أن مذهب مالك هو مذهب من مذاهب الرأي، لأنه يضع شروطاً للعمل بالحديث، وقواعداً تؤدي إلى رد الأحاديث الصحيحة. بينما يرى ابن حزم (تبعاً للشافعي) أن الحديث حجة قائمة بذاته، ولا يحتاج للوصاية. وفيما يتوسع مالك في مسألة المصالح المرسلة، فإن ابن حزم (تبعاً للشافعي) يرى في ذلك استحساناً بالرأي وتشريعاً لغير ما أنزل الله. فداوود وابن حزم يوافقان الشافعي على تقديس النص النبوي، وعلى ذم التشريع بالرأي. لكن شذوذهما هو في إنكار القياس جملة، وهو ما لا يقوله الشافعي، بل إنه بين أدلة القياس وأظهرها. ولا شك أن عدم الأخذ بالقياس يؤدي إلى الحرج في كثير من الأحكام، فإنه من المعقول أنه إذا تشابهت مسألتان واتحدتا في علة واحدة أن تأخذ الثانية حكم الأولى، ما دامت العلة واضحة، وإلا كان

ذلك منافياً للعقل ومجافياً للصواب. لكن للإنصاف نقول: بأنه وإن اشتط المذهب الظاهري في التمسك بظاهر النصوص، والابتعاد الشديد عن القياس والرأي، لكنه انفرد أحياناً بنظريات وأحكام لا يظهر فيها تضييق على كثير من الناس. هذا بغض النظر عن وقوعه في الكثير من الشذوذ في الأحكام.

إنكار الظاهرية للإجماع:

الظاهرية لهم قواعد تعطل عمل الإجماع، فتكثر مخالفتهم له. فتراهم يخصون الإجماع بإجماع الصحابة، ويتشددون كثيراً في قبوله. أما سبب قول الظاهرية (خاصة داود) بأن إجماع الصحابة وحده هو الحجة، فهو لأصلهم الظاهري في إنكار القياس. فهم يعتبرون إجماع الصحابة دليلاً على توقيفٍ من الرسول (r). وهذا لا يستقيم لهم لو نسبوا الإجماع للتابعين ولأتباع التابعين. وإلا فإن الإجماع يشمل القرون الثلاثة الأولى عند سائر الفقهاء. أما من بعدهم ففيه خلاف، وأكثرهم على أنه حجة، وعندي أنه ليس حجة. كما يظهر لي أن ابن حزم لا يتحدث عن الإجماع إلا ويقصد القطعي، لأنه يصرح كثيراً أن مخالف الإجماع كافر. فلعل هذا السبب الذي جعله يضطرب في تحرير الإجماع. ولذلك فإن الظاهرية عندهم تشدد في نقل الإجماع. وقد عدّ العلماء كتاب "مراتب الإجماع" لابن حزم من أصح الإجماعات، كما في "المعيار" للونشريسي (١٢ | ٣٢). مع أنه لا يسلم أحد من الخطأ، إذ تعقب شيخ الإسلام ابن تيمية الكتاب السابق، وبين أن ابن حزم قد أخطأ في فهمه لبعض النصوص، مما أدى لغلط في نقل الإجماع. وهذا الكتاب ألفه ابن حزم وهو في منتصف الطلب، فليس فيه من القوة العلمية والاطلاع الواسع مثل التي تجدها في المحلى مثلاً.

أما استحالة عد الإجماع بعد الصحابة (كما يدعي الظاهرية)، فهو باطل. لأن الإجماع ليس اجتماع العوام، إنما الإجماع هو اجتماع المجتهدين من علماء أهل السنة على أمرٍ واحد. والمجتهدون –سواءً من الصحابة أو التابعين– عددهم محدود. ولكل واحدٍ منهم تلاميذ ينقلون عنه ويكتبون رأيه. وكانوا يجتمعون ويتناظرون فيما بينهم. فاتفاق أقوالهم إجماعٌ بلا ريب.

ولعل أوسع باب خالفوا فيه الإجماع، هو مسألة جعل السنن واجبات. فالحديث الذي فيه صيغة الأمر، يجعله الظاهري واجباً فرضاً، وإن أجمع العلماء على أنه للاستحباب. مع أن النصوص أحياناً تقبل أكثر من معنى. (وهذا يشمل النهي أو الأمر). فإذا أجمع علماء الأمة على معنى واحد، فلا يجوز تجاوزه. ومثال ذلك احتجاج الخوارج بقول الله تعالى {إن الحكم إلا لله} على تكفير من قبل بالتحكيم. ولا ريب أن القول صحيح، لكن التفسير باطل. فهم محجوجون بأن تفسيرهم مخالف للتفسير الذي أجمع عليه الصحابة. ولذلك قال سيدنا علي بن أبي طالب عن قولهم هذا: "كلمة حق أريد بها باطل". وكذلك استشهاد الشيعة بقوله تعالى {قل ما أسألكم إلا المودة في القربى} على أن الإمامة في ولد علي رضي الله عنه. وهذا مردودٌ بإجماع علماء السنة على أن هذا تفسيرٌ مردود لأن معنى الآية هو أنه أسألكم أن تراعوا صلاة القربى بيني وبينكم، وليس أن تولّوا أقربائي عليكم! فكما ترى، كل الفرق (حتى القاديانية!) تستشهد بالقرآن وربما بالسنة كذلك. لكنهم محجوجون بإجماع أهل السنة.

ثم إن إجماع الناس على خلاف النص هو كفر عند الظاهرية. قال الإمام ابن حزم في "الإحكام" (٤ | ٥٤٩): «إجماع الناس علي خلاف النص الوارد –من غير نسخ أو تخصيص له وردا قبل موت رسول الله (r)– فهذا كفر مجرد». فكيف نجد اليوم من الظاهرية من ينكر أن إجماع العلماء في حمل بعض الأحاديث على الندب، يكفي لتخصيص الحديث من عموم الوجوب؟ فمثلاً نقل ابن عبدالبر الإجماع على عدم وجوب إلقاء السلام وأنه سنة . وقال ابن كثير: إنه قول العلماء قاطبة. فيأتينا الظاهري الناشئ فيصر على أن إلقاء السلام واجب!

فهم يقولون (تبعاً لعبارة الشافعي، وإن أخطؤوا في تطبيقها) بأن الأصل في الأوامر الوجوب، إلا بقرينة فنعدل إلى الاستحباب. لكن الشافعي وغيره يقولون بأن الإجماع على أن نصاً ما هو على الاستحباب إنما هو قرينةً كافيةً للعدول عن الوجوب إلى الاستحباب. وكذلك الإجماع يصرف النواهي إلى الكراهة، وهذا لا خلاف به بين فقهاء المذاهب. وهنا خطأ الظاهرية في التطبيق. وكل من قال قولاً مخالفاً للإجماع كان هذا القول شاذاً. والإمام أحمد بعيد عن هذا. كيف وهو القائل: لا تتكلم في مسألةٍ ليس لك بها إمام؟! ومن نسب إليه غير هذا فقد غلط

عليه. ثم إنه من المحال على الأمة أن تجمع على الباطل. فمن زعم أن الإجماع قد يعارض الكتاب والسنة كان واهماً. فكيف يجتمع علماء الإسلام من لدن النبوة إلى آخر القرون المفضّلة، كلهم على نفس الخطأ، ولا يبعث الله لهم أحداً يبيّن لهم خطأهم؟ هذا سوء ظنٍّ بعلماء هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس.

قال الإمام الشافعي: «فهذا يدل على أنه كان للنبي r خاصة. فكانت حجتنا عليه أن هذا إذا ثبت عن رسول الله r، فهو عام إلا بدلالة. لأنه لا يكون شيء من فعله خاصاً، حتى تأتينا الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أنه خاص. وإلا اكتفينا بالحديث عن النبي r عمن بعده، كما قلنا فيما قبله». فانظر رعاك ربي : "من كتاب أو سنة أو إجماع". فالإجماع يخصص النص. أو بالأصح: الإجماع فيه دلالة على صحة التخصيص، أو صحة صرف الوجوب إلى الندب، ونحو ذلك من المسائل الأصولية.

وللإنصاف، فقد شط كثير من الفقهاء من المذاهب الأربعة في إبطال ما أجمع عليه الصحابة بحجة حدوث خلاف بعدهم، كما هي الحال في إجماع الصحابة على تكفير تارك الصلاة. والصواب أنه لا تقدح في إجماع الصحابة مخالفة من بعدهم لو خالفوهم. وما كان مباحاً في وقت ما بعد موت النبي r، فهو مباح أبداً. وما كان حراماً في وقت ما، فلا يجوز بعده أن يحل أبداً. وإن كان إجماع العصر المتأخر على ما صح فيه اختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم، فهذا باطل! ولا يجوز أن يجتمع إجماع واختلاف في مسألة واحدة، لأنهما ضدان لا يجتمعان معاً. وإذا صح الاختلاف بين الصحابة رضي الله عنهم، فلا يجوز أن يَحرم على من بعدهم ما حل لهم من النظر، وأن يُمنَعوا من الاجتهاد الذي أدى بهم إلى الاختلاف في تلك المسألة، ما لم يكن هناك نص من كتاب أو سنة، فهو أحق أن يتبع. ولا يجوز التذرع بالخلاف إن جاء النص. ويستثنى من هذا الخلاف إن كان حادثاً، ثم رجع الصحابة عنه وأجمعوا على خلافه. كما أن ابن عباس رضي الله عنه قد رجع عن إباحة المتعة. فإن الصحابة قد ينتهي بهم الأمر أن يجمعوا على ما اختلفوا فيه، كمثل إجماعهم على تولية أبي بكر. وليس هذا معناه أن ثمة شيء كان حلالاً يوماً ما، وقد أصبح حراماً، أو العكس.

قال ابن القيم: ودع الظاهرية البحتة، فإنهما تقسي القلوب، وتحجبها عن رؤية محاسن الشريعة وبهجتها، وما أودعته من الحكم والمصالح والعدل والرحمة.

هل يعتبر بخلاف الظاهرية؟

قال الشوكاني في إرشاد الفحول (١ | ١٤٨): «قال النووي في باب السواك من شرح مسلم: "إن مخالفة داود لا تقدح في انعقاد الإجماع على المختار الذي عليه الأكثرون والمحققون". وقال صاحب "المفهم": "جلّ الفقهاء والأصوليين أنه لا يعتد بخلافهم. بل هم من جملة العوام. وإن من اعتد بهم فإنما ذلك لأن مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام في انعقاد الإجماع، والحق خلافه"». ولم أجد قول النووي بهذا اللفظ، لكنه قال قريباً من ذلك في المجموع (٩ | ٢٣٠): «فكأنهم لم يعتدوا بخلاف داود. وقد سبق أن الأصح أنه لا يعتد بخلافه، ولا بخلاف غيره من أهل الظاهر، لأنهم نفوا القياس، وشرط المجتهد أن يكون عارفاً بالقياس». ومنهم ابن سريج الشافعي. ومنهم أبو العباس القرطبي وتلميذه أبو عبد الله. و قد نقل الزركشي في البحر المحيط جملة من أقوالهم في عدم الاعتداد ونسبه إلى الجمهور. ومنهم أبو بكر بن العربي المالكي إذ يقول في بعض كتبه: «وقد حكي في هذه المسألة الإجماع خلافاً لبعض الحمير»، يعني بذلك الظاهرية، بما فيهم أباه (الذي هو فقيه ظاهري من تلاميذ ابن حزم). نعوذ بالله من العقوق.

وكل هؤلاء أو أكثرهم قد نصوا على أن عدم الاعتداد هو قول الجمهور. والسبب بنوه على اشتراط معرفة المقاييس للمجتهد، كما أمر عمر القضاة بمعرفتها. ومن شروط المجتهد المتفق عليها بينهم، هو معرفة القياس. قال الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني: «قال الجمهور: "إنهم –يعني نفاة القياس– لا يبلغون رتبة الاجتهاد ولا يجوز تقليدهم القضاء"». وقال أبو المعالي الجويني: «الذي ذهب إليه أهل التحقيق: أن منكري القياس لا يُعَدّون من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة. لأنهم معاندون مباهتون فيما ثبت استفاضةً وتواتراً. لأن معظم الشريعة صادر عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها. وهؤلاء ملتحقون بالعوام».

واعترض الذهبي سير أعلام النبلاء (١٣ | ١٠٥): «بأن داود كان يَقرئ مذهبه ويناظر عليه ويفتي به في مثل بغداد وكثرة الأئمة بها وبغيرها. فلم نرهم قاموا عليه ولا أنكروا فتاويه ولا تدريسه، ولا سعوا في منعه من بثه». ويجاب عليه بما قاله قال الإمام السلفي ابن أبي حاتم عن دواد الظاهري (كما في لسان الميزان ٣ | ٤٠٧): «وألّف كتباً شذ فيها عن السلف. وابتدع طريقة هجره أكثر أهل العلم عليها. وهو مع ذلك صدوق في روايته ونقله واعتقاده، إلا أن رأيه أضعف الأراء، وأبعدها عن طريق الفقه، وأكثرها شذوذاً». فقد نقل عن أكثر أهل العلم عدم الاعتداد برأي داود.

ثم نقل الذهبي عن ابن الصلاح أن الأئمة «لولا اعتدادهم به، لما ذكروا مذهبه في مصنفاتهم المشهورة». والجواب على هذا أنهم نقلوا خلافهم كما ينقلون خلاف الشيعة والخوارج والمعتزلة (كالأصم وابن علية) للتعجب، لا للاعتداد بهذا النقل. بل كثيراً ما ينقلون عن الظاهرية ويقولون بأنه مخالف للإجماع، أي أنهم لا ينقضون الإجماع بخلاف الظاهرية. فكأن ذكرهم لأقوال الظاهرية هو للتنبيه على شذوذها، وليس للاعتداد بها. فمن ذلك ما قاله ابن العربي في "عارضة الأحوذي" (١ | ١٦٩): «وانعقد الإجماع على وجوب الغسل بالتقاء الختانين وإن لم ينزل. وما خالف في ذلك إلا داود. ولا يعبئ به، فإنه لولا الخلاف ما عُرِف». وتكلم عليهم أيضاً ابن رجب الحنبلي في كتابه "فتح الباري" فقال: «ويحكى في هذه المسألة الإجماع، خلافاً للظاهرية فإنهم قد تعودوا على خرق الإجماعات».

قال الذهبي: «لا ريب أن كل مسالة انفرد بها (داود) وقُطِعَ ببطلان قوله فيها، فإنها هدر. وإنما نحكيها للتعجب. وكل مسالة له، عضدها نصٌّ، وسبقه إليها صاحب أو تابع، فهي من مسائل الخلاف فلا تهدر». وهذا قولٌ في غاية الإنصاف. فيجب أن يحصر الخلاف في الإجماعات التي لم تنعقد قبل وجود الظاهرية. فما كان إجماعاً قبل وجود الظاهرية فهو إجماع، وإن خالفوا فيه من بعد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (٥ | ١٧٨): «وكذلك أهل الظاهر: كل قول انفردوا به عن سائر الأمة، فهو خطأ. وأما ما انفردوا به عن الأربعة وهو صواب، فقد

قاله غيرهم من السلف». وهذه فائدة عظيمة. ويشبهه ما قاله تلميذه ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ): «أبو محمد بن حزم من بحور العلوم. له اختيارات كثيرة حسنة، وافق فيها غيره من الأئمة. وله اختيارات انفرد بها في الأصول والفروع. وجميع ما انفرد به خطأ. وهو كثير الوهم في الكلام على تصحيح الحديث وتضعيفه، وعلى أحوال الرواة».

قال ابن الصلاح: «وأرى أن يعتبر قوله، إلا فيما خالف فيه: القياس الجلي وما أجمع عليه القياسيون من أنواعه، أو بناه على أصوله التي قام الدليل القاطع على بطلانها. فاتفاق من سواه: إجماعٌ منعقد. كقوله في التغوط في الماء الراكد، وتلك المسائل الشنيعة، وقوله "لا ربا إلا في الستة المنصوص عليها". فخلافه في هذا أو تلك غير معتد به، لأنه مبني على ما يقطع ببطلانه». وحجته أن كثيراً من أبواب الفقه تعتمد على القياس. ولذلك لا يعتبر الظاهرية في هذه الأبواب من أهل الفقه. ولا تظن أنهم من أهل الحديث أيضاً. فها هم أهل الحديث ينتمون للمذاهب الفقهية المعروفة: ابن معين حنفي، وأبو داود حنبلي، والنسائي والدراقطني وابن خزيمة شافعية، عدا من كان إماماً مجتهداً في نفسه كأحمد والبخاري والثوري وابن المبارك. وقد أشار الحافظ ابن رجب إلى التفريق بين الظاهرية وبين أهل الحديث. وبينهما فرق شاسع ولله الحمد. وأما الأبواب التي تعتمد على الأثر لا على القياس، فبأي حجة يتم إخراج الظاهرية من هذا الباب وعدم اعتبار خلافهم؟ فلا بد من تقييد عد الاعتداد بقول الظاهرية، بالأبواب التي تعتمد على القياس فحسب.

وصار من الصعب اليوم اعتماد مذهب الظاهرية إلا تقليداً لابن حزم. فأين كتب الظاهرية المطبوعة التي ينصح بقراءتها عدا كتب ابن حزم؟ وأين علماء الظاهرية؟ أهو العبدري المجسّم البذيء اللسان المتطاول على الأئمة الأبرار بالشتائم والسباب؟ أم ابن طاهر الإباحي، صاحب فتوى النظر إلى المردان بشهوة؟! أما كتب داود وابنه وأمثالهم فلم تصل إلينا. لكن الكثير من العلماء تأثر بـ"الفكر الظاهري"، وليس: "المذهب الظاهري". لأنَّ المذهب يقتضي شيخاً وأتباعاً، وهم ينكرون نسبتهم لابن حزم. لكنهم تأثروا كثيراً بأفكاره ونهجه، ومع ذلك لم يصل

التأثر بهم إلى إنكار القياس كلية. وكثيراً ما يسمي هؤلاء أنفسهم بالمحققين، وهم أقرب لأن يكونوا شوكانيين. ومعلوم أن الشوكاني يصرح بأنه ظاهري رغم أنه لا ينكر القياس بالمرة. بل تجده يقول: «فمذهب الظاهر هو أول الفكر آخر العمل عند من مُنِحَ الإنصاف، ولم يَرد على فطرته ما يغيرها عن أصلها. وليس هو مذهب داود الظاهري وأتباعه فقط، بل مذهب أكابر العلماء (!!) المتقيدين بنصوص الشرع من عصر الصحابة إلى الآن. وداود واحد منهم!».

انتشار المذهب الأشعري

أخذ أبو الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ) علم الكلام من زوج أمه أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة. وبعد أن تبحر في كلام الاعتزال وبلغ فيه الغاية، كثر شكه فيه، ثم إنه تاب عنه ورجع عن الاعتزال إلى مذهب هجين بين عقيدة السلف وبين عقيدة الفلاسفة، وبقي معتمداً على علم الكلام. ثم رجع عن ذلك كله إلى مذهب السلف.

قال ابن كثير : ذكروا للشيخ أبي الحسن الشعري ثلاثة أحوال:

أولها : حال الاعتزال التي رجع عنها لا محالة.

الحال الثاني : إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الخبرية كالوجه والقدم والساق ونحو ذلك.

الحال الثالث : إثبات ذلك كله من غير تكييف ولا تشبيه جريًا على منوال السلف وهي طريقته في "الإبانة"التي صنفها آخراً.

ثم إن بعض الناس أخذوا عنه كتبه التي كتبها في حاله الثاني (الذي تاب منه ورد عليه) وتركوا حاله الثالث. وسموا هذا المذهب العقائدي بالمذهب الأشعري. وهو مذهب مشابه لمذهب ابن كلاب، الذي بدّعه الإمام أحمد بن حنبل وأمر بهجره.

مرحلة الدعوة

والذي أخذ عن أبي الحسن الأشعري هو تلميذه أبو عبد الله بن مجاهد الطائي البصري (ت ٣٧٠هـ) من أئمة المالكية. وهو غير أبي بكر بن مجاهد المقرئ. قال عنه الخطيب البغدادي (١|٣٤٣): «هو من أهل البصرة، سكن بغداد. وعليه درس القاضي أبو بكر (الباقلاني) علم الكلام». وهذا نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية يستفاد منه أن أول من أدخل الأشعرية

إلى الحجاز هو الفقيه المالكي أبو ذر الهروي (ت ٤٣٥هـ)، وأن أول من أدخل الأشعرية إلى بلاد المغرب والأندلس هم تلاميذ أبي ذر وعلى رأسهم القاضيان أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) وأبو بكر بن العربي (ت 543هـ). وهما أخذا الأشعرية عن أبي ذر الهروي أولاً، ثم رحلا إلى بغداد بمشورة من أبي ذر، فأخذا الأشعرية عن شيوخه، فنشراها في المغرب. ونشرها في القيروان بعضاً من تلاميذ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني البصري المالكي (٣٢٨-٤٠٣هـ)، شيخ الأشاعرة في عصره. نسأل الله تعالى أن يغفر لهم أجمعين بمنه وكرمه.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في "درء تعارض العقل والنقل": (٢ | ١٠١): «عن الحسين بن أبي أمامة المالكي قال: سمعت أبي يقول: "لعن الله أبا ذر الهروي، فإنّه أول من حمل الكلام إلى الحرم، وأول من بثه في المغاربة". قلت: أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة، وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة، وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به، وقد كان قدم إلى بغداد من هراة، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم، فتكلم فيه وفي طريقته من تكلم، كأبي نصر السجزي، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني، وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه. وهو ممن يرجح طريقة الصبغي والثقفي، على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث. وأهل المغرب كانوا يحجون، فيجتمعون به، ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها. فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق، كما رحل أبو الوليد الباجي، فأخذ طريق أبي جعفر السمناني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر. ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي، فاخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد. ثم إنه ما من هؤلاء إلا له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الرد على كثير من الإلحاد والبدع والانتصار لكثير من السنة والدين، ما لا يخفى على من عرف أحوالهم وتكلم فيهم بعلم وعدل وإنصاف». اهـ.

مرحلة الإكراه بالحديد والنار

وهذا يفسر كيف وصل المذهب الأشعري إلى إفريقيا والأندلس، لكنه لا يمكن أن ينتشر بدون دعم قوي من السلاطين. فمن المعروف أنه لم ينتشر في المغرب إلا بعد انتهاء دولة المرابطين وسيطرة الزنادقة التومرتيين "الموحدين" (كما يسمون أنفسهم). وإن كان له وجود من قبل في المغرب والأندلس، لكن الأشاعرة كانوا –قبل التومرتيين– شرذمة مستضعفة. ولم ينتشر المذهب الأشعري إلا بالحديد والنار، بعد مجازر فظيعة ارتكبها أتباع الخارجي الدجال (مدعي المهدية) ابن تومرت (ت 524هـ، وهو تلميذ أبو حامد الغزالي الصوفي الأشعري) في حق أهل السنة والجماعة (السلفيين) في صدر المئة السادسة بعد الهجرة. وسموا أنفسهم بالموحدين لأنهم يكفرون عامة المسلمين ويعتبرونهم مجسمين. وقتلاهم مئات الألوف من المسلمين السنة.

وكان الأشاعرة أقلية مذمومة في المشرق. والظاهر أن أول من تصدى لنشر المذهب الأشعري في خراسان هو أبو بكر بن فورك، فإنه أول من أقام مدرسة تُدَرِّس على طريقة الأشاعرة في نيسابور (قصبة خراسان). وهذا يعبر عن وجود المذهب، أما انتشاره هذا الانتشار الذي لم يبق لغيره معه إلا القليل فلم يكن إلا مع تحول الدولة السلجوقية لتبنيه، بعد التهجم عليه فترة –هي فترة وجيزة مقارنة بما بعدها–. وكان سلاطنة دولة السلاجقة في بدايتها يلعنون الأشاعرة والرافضة على المنابر، كما في زمن عميد الملك (منصور بن محمد الكندري) وزير طغرلبك (تاريخ ابن خلدون ٣|٤٦٨ وشذرات الذهب ٣|٣٠٢). وكان السلطان طغرلبك (ت ٤٥٥هـ) رجلاً صالحاً مجاهداً صاحب عقيدة صحيحة. وقد أمر بلعن كل الطوائف المخالفة للسنة على المنابر، ومنها المعتزلة والأشعرية. فغضب علماء الأشعرية –ومنهم القشيري وغيره– من ذلك، وتركوا بلاده، وهاجروا منها. فأرسل طغرلبك وجمعهم عنده، واستفسر عن سبب خروجهم. فقالوا له: إن الأشعري لم يقل هذا الكلام الذي تلعنونه بسببه! فقال لهم طغرلبك: «نحن نلعن من يقول ذلك، بغض النظر عن صاحبه».

حتى أتى الأشعري المتعصب "نظام الملك" (ت ٤٨٥هـ) وزير السلطان ألب أرسلان فرفعهم ونصر الأشعرية، وبث الفتنة في بغداد، حتى اقتتل أهل الإسلام في الطرقات، بسبب رداءة مذهب نظام الملك سامحه الله. وأعلى من قدر الأشاعرة وأكرم إمامهم الجويني إمام الحرمين وأبا القاسم القشيري، وبنى المدرسة النظامية وهي أول مدرسة بنيت للفقهاء. وقد حرص أن يتولى التدريس في تلك المدارس فقهاء شافعية من الأشعرية. وقد كانت هناك مدارس للأشعرية قبل المدارس النظامية كمدرسة الإمام البيهقي (ت ٤٥٨هـ) وغيرها، لكن المدرسة النظامية أصبحت بمثابة جامعة حكومية رسمية. وانتشر المذهب الأشعري في عهد وزارة نظام الملك الذي كان أشعري العقيدة، وصاحب الكلمة النافذة في الإمبراطورية السلجوقية. وكذلك أصبحت العقيدة الأشعرية عقيدة شبه رسمية تتمتع بحماية الدولة. وزاد في انتشارها وقوتها: مدرسة بغداد النظامية، ومدرسة نيسابور النظامية. وكان يقوم عليهما رواد المذهب الأشعري. وكانت المدرسة النظامية في بغداد أكبر جامعة إسلامية في العالم الإسلامية وقتها.

ومع أن أكثر فقهاء الشافعية المتأخرين من الأشاعرة، فهذا ليس في كل عصر. فغالب أئمة الحديث والأثر شافعية، وأغلبهم ليسوا أشاعرة. فابن خزيمة وابن حبان والإسماعيلي و أبو عوانة وابن عدي والدارقطني والبرقاني والخطيب البغدادي وأبو نعيم والبغوي والصابوني وأئمة الأثر في نيسابور وبغداد، كلهم ليسوا أشاعرة. ثم إن الإمام الشافعي نفسه لم يكن أشعرياً، ولا تلاميذه الذين بثّوا علمه، ولا كان الأشعري قد ولد في زمنهم، بل كانوا على السنة، بل سجن البويطي في محنة خلق القرآن لمناصرته السنة. بل وعلى اعتبار كل من ذكر في طبقات الشافعية شافعي، فمحمد بن نصر المروزي و ابن المنذر إلخ من السلفية. وكذا أئمة الفقه الشافعي الأوائل كابن سريج (مجدد القرن الثالث عند الشافعية) والإسفرائييني. قال الإمام ابن سريج (الملقب بالشافعي الثاني): «لا نقول بتأويل المعتزلة و الأشاعرة و الجهمية و الملحدة و المجسمة و المشبهة و الكرامية و المكيفة. بل نقبلها بلا تأويل، و نؤمن بها بلا تمثيل». وقال شيخ الحرمين أبو الحسن الكرجي (من علماء القرن الخامس الشافعية): «لم يزل الأئمة الشافعية يأنفون و يستنكفون أن

ينسبوا إلى الأشعري، و يتبرءون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، و ينهون أصحابهم و أحبابهم عن الحوم حواليه» (انظر شرح الأصفهانية ص ٣٦). بل طائفة عظيمة من الشافعية المتأخرين المهتمين بالحديث كانوا سلفية كذلك مثل ابن كثير والذهبي والمزي والبرزالي.

وفي مصر نشر صلاح الدين الأيوبي مذهب الأشعري بعد أن قضى على دولة الرافضة العبيديين (الفاطميين كما يسمون أنفسهم). وبذل جهداً كبيراً في حمل الناس أيام حكمه (في الشام ومصر والحجاز واليمن) على اعتناق العقيدة الأشعرية. وتوارث هذا الملوك من بعده، في الدولة الأيوبية وفي دولة المماليك. وقيل أن صلاح الدين كان أشعرياً على ما جاء في الإبانة، أي أنه معتدل قريب للسلفية. لكن ابتلي صلاح الدين بمشايخ قمة في التعصب أمثال الخبوشاني الذي كان ينبش قبور السلفيين بعد موتهم.

قال المقريزي في "المواعظ" (٤\١٦٠): «وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري. وصار يحفّظها صغار أولاده. فلذلك عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على مذهب الأشعري، وحملوا في أيام مواليهم كافة الناس على التزامه. فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك (يقصد المماليك). واتفق مع ذلك توجه أبي عبد الله محمد بن تومرت أحد رجالات المغرب إلى العراق، وأخذ عن أبي حامد الغزاليّ مذهب الأشعريّ. فلما عاد إلى بلاد المغرب وقّام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامّتهم. ثم مات فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن عليّ الميسيّ وتلقب بأمير المؤمنين، وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعد مدّة سنين، وتسموا بالموحدين! فلذلك صارتّ دولة الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت. إذ هو عندهم الإمام المعلوم المهديّ المعصوم. فكم أراقوا بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها إلاّ الله خالقها سبحانه وتعالى، كما هو معروف في كتب التاريخ. فكان هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعريّ وانتشاره في أمصار الإسلام، بحيث نُسي غيره من المذاهب وجُهِلَ، حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه. إلاّ أن يكون مذهب

الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف: لا يرون تأويل ما ورد من الصفات. إلى أن كان بعد السبعمئة من سني الهجرة، اشتهر بدمشق وأعمالها: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحكم بن عبد السلام بن تيمية الحرّانيّ. فتصدّى للانتصار لمذهب السلف، وبالغ في الردّ على مذهب الأشاعرة، وصَدَعَ بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية».

لكن المذهب السلفي ظل مضطهداً من قبل عامة الحكام المماليك، إلى أن جاء العثمانيون وتبنوا العقيدتين الماتريدية والأشعرية كذلك، مما أسهم في فرضها على سائر المسلمين، خاصة أن العالم الإسلامي كان آنذاك في عصر التخلف والانحطاط. إلى أن ظهرت الصحوة الدينية في بلاد المسلمين في العصر الحديث، بعد تحرر بلادهم من الاستعمار الأوربي. فاليوم نجد المذهب السلفي قد ساد في بلاد كثيرة، بينما ينحسر المذهب الأشعري تدريجياً، إلا أنه قد بقي له نفوذ قوي في الدول التي تحارب الدعوة السلفية.

منهج ابن عدي

قال الذهبي في ترجمة ابن عدي: «وجرَّح وعدَّلَ وصحَّح وعلَّلَ، وتقدَّم في هذه الصناعة على لحنٍ فِيهِ، يظهَرُ في تأليفِهِ». قال الشيخ خلف سلامة: «من محاسن النقد عند ابن عدي هو جمعه واستقراؤه ما لعله يستنكر من حديث الراوي المتكلم فيه، ثم النظر في تلك الأحاديث وطرقها، وبيان من الذي حقه أن يكون الحمل عليه فيها إن وجد فيها ما يستنكره. ولكن ابن عدي في مواضع كثيرة من كتابه "الكامل" كثير الدفاع عن المضعفين وجماعة من الضعفاء بل وبعض المتهمين. ويظهر لي أن أكثر نظره عند اعتباره أحاديث الراوي وسبرها، إنما كان يتوجه إلى متونها دون أسانيدها. ثم هو فوق ذلك، قليل الاستنكار للمنكر من الأحاديث، بطيء جداً عن ادعاء النكارة فيها ووصفها بها. وهو لا يكاد يلتفت إلى الإغراب في السند أو النكارة الواقعة فيه، بل هو كثير الدفاع عن الأحاديث التي فيها غرابة بينة أو يسير من النكارة. أي يكثر منه أن يدافع عن الأحاديث التي لا تفحش نكارتها أو التي لا تكون نكارتها بينة واضحة. وهذا —كما هو بيّن— من أسباب التساهل في الأحكام على الرواة وتقوية بعض الضعفاء. ولا سيما أن عدم النكارة في حديث الراوي، يلزم منها عند ابن عدي قوته —في كثير من الأحيان— ولو وجد في ذلك الراوي تجريحاً صريحاً. وهكذا انتهى ابن عدي رحمه الله تعالى إلى تقويته طائفة كبيرة من المختلف فيهم، والدفاع عن جملة من المتهمين أو المجاهيل. هذا وقد تبين لي من متابعة كلمات ابن عدي في الرواة المتروكين والضعفاء في كتابه "الكامل"، أنه يريد بالنكارة، وبمشتقاتها من الكلمات أو مثيلاتها من العبارات، معنى هو أشد وأسوأ معانيها عند الجمهور».

وقال الحويني في "النافلة" (٢|١٤٥): «وزعم (أحد المعاصرين) أن ابن عدي مشهور بالإفراط في الجرح! مع أن ابن عدي معروف بأنه وسط. وجانب التسامح عنده أظهر جداً من جانب الجرح». وقال مصطفى بن إسماعيل في "إتحاف النبيل" (١|٤٢): «إن ابن عدي يعد من المعتدلين، وإن كان فيه من التساهل في بعض المواضع». وقال عنه الذهبي في "سير أعلام النبلاء" (١٦|١٥٦): «وهو منصف في الرجال بحسب اجتهاده».

قول ابن عديٍ عن الراوي: «أرجو أنه لا بأس به» ليست على بابها دائماً، بل هي كلمةٌ معناها واسعٌ عنده. فأحياناً يستعملها مع تضعيفه للراوي الذي قالها عنه. قال المعلمي في "الفوائد المجموعة" (ص٥١): «هذه الكلمة رأيت ابن عدي يطلقها في مواضع تقتضي أن يكون مقصوده: أرجو أنه لا يتعمد الكذب». وقال (ص٤٣٠): «وقوله "هو عندي من أهل الصدق" يعني: أنه لم يكن يتعمد الكذب». وقد استعملها أيضاً في حقِّ من هو من الحفَّاظ الثقات. فقد قال عن الحكم بن عتيبة وسماك بن حرب (٢ | ٨٤٤): «ليس بهما بأس». ومن المعلوم أنَّ الحكم من الثقات الأثبات. ولذلك لا يلزم من قول ابن عدي في "الكامل" عن الراوي: «أرجو أنه لا بأس به» تعديلاً له منه.

وظن البعض أن قول ابن عدي عن الراوي "لا بأس به" أنه توثيق، حتى قال السيوطي عن أحد المتروكين: "ووثقه ابن عدي فقال: أرجو أنه لا بأس به". وهذا غلط. وقد تعقبه المعلمي في تعليقه على "الفوائد المجموعة" للشوكاني (ص٤٥٩): «ليس هذا بتوثيق. وابن عدي يذكر منكرات الراوي ثم يقول "أرجو أنه لا بأس به"، يعني بالبأس: تعمد الكذب». وقال كذلك (ص٣٥): «وهذه الكلمة رأيت ابن عدي يطلقها في مواضع تقتضي أن يكون مقصوده: "أرجو أنه لا يتعمد الكذب". وهذا (الموضع الذي عليه هذا التعليق) منها، لأنه قالها (أي كلمة "أرجو أنه لا بأس به") بعد أن ساق أحاديث يوسف (بن المنكدر)، وعامتها لم يتابع عليها». وقال هناك أيضاً (ص٥٠١): «لفظ ابن عدي "هو من أهل الصدق" يعني لم يكن يتعمد الكذب».

قال الألباني في ضعيفته (٣ | ١١٢): «إن قول ابن عدي "أرجو أنه لا بأس به" ليس نصاً في التوثيق. ولئن سلم، فهو في أدنى درجة في مراتب التعديل أو أول مرتبة من مراتب التجريح، مثل قوله "ما أعلم به بأساً، كما في "التدريب" (ص٢٣٤)». وقال ابن عدي عن ابن قيراط: «منكر الحديث عن ثابت وغيره، ولا يتابع، وأحاديثه أفراد. وأرجو أنه لا بأس به. وهو خير من بشار بن قيراط». فعلق على ذلك الألباني في صحيحته (٤ | ٥٧٧): «ابن قيراط كذبه أبو زرعة وضعفه غيره. فكأن ابن عدي يعني بقوله أنه "لا بأس به": من جهة صدقه. أي أنه

لا يتعمد الكذب. وإلا لو كان يعني من جهة حفظه أيضاً، لم يلتق مع أول كلامه "منكر الحديث...". وقال ابن حبان: "ينفرد عن ثابت بأشياء ليست من حديثه". قلت: فمثله إلى الضعف، بل إلى الضعف الشديد أقرب منه إلى الصدق والحفظ. والله أعلم».

قال ابن القطان الفاسي في كتابه "الوهم والإيهام" (٤ | ٣٢٤): «فأما أبو أحمد بن عدي فإنه ذكر الرجل (موسى بن هلال) بهذا الحديث، ثم قال: "ولموسى غير هذا..." وهذا من أبي أحمد قولٌ صدر عن تصفُّح روايات هذا الرجل، لا عن مباشرةٍ لأحواله. فالحق فيه أنه لم تثبت عدالته». قال الشيخ عبد الله السعد (ص٤٧): «وأنا أذهب إلى ما ذهب إليه ابن القطَّان. وهذا بناءً على أنَّ قول ابن عديٍّ "أرجو أنه لا بأس به" تقوية له. ولكن الصحيح: أنَّ هذه الصيغة من ابن عديٍّ لا تفيد ذلك عنده. فقد أطلقها على رواةٍ ضعَّفهم هو وغيره». ثم ساق خمسة أمثلة على ذلك، منها المثال الخامس (ص٥١):

وكذلك قالها في أناس ضعفاء، بل وفيهم من اتهم. فقد قال عن حبيب بن حسان بن أبي الأشرس (٢ | ٨١١): «ولحبيب بن حسان غير ما ذكرت من الحديث،. فأما أحاديثه وروايته فقد سبرته، ولا أرى به بأساً،. وأما رداءة دينه —كما حُكيَ عن يحيى القطان، وكما ذكر عمرو بن علي عن الأفطس— فهم أعلم. وما يذكرونه والذي قالوا محتمل. وأما في باب الرواية فلم أرَ في رواياته بأساً». كذا قال، وقد نقل هو في ترجمته قول ابن المثنى: «ما سمعت يحيى ولا عبد الرحمن حدثنا عن سفيان عن حبيب شيئاً قط». ونقل عن أحمد قوله: «متروك»، وعن البخاري: «منكر الحديث»، وعن يحيى —وهو ابن معين—: «ليس حديثه بشيء»، وأيضاً: «ليس بثقة. وكان له جاريتان نصرانيتان، وكان يذهب معهما إلى البيعة!»، وعن عبد الله بن سلمة الأفطس قوله عنه: «تزوج امرأة نصرانية كان عشقها، فتنصَّر»، وعن يحيى: «كان رديئاً»، وعن السعدي: «ساقط»، وعن النسائي: «متروك الحديث». وقال ابن حبان (١ | ٢٦٤): «منكر الحديث جداً، وقد كان عشق امرأة نصرانية، وقد قيل إنه تنصر وتزوج بها. فأما اختلافه إلى البيعة من أجلها فصحيح». قال الشيخ (ص٥٢): «تبيَّن مما تقدَّم أن هذا الراوي ضعيف

جداً، بل بعضهم شكَّك في إسلامه. فالذي يبدو أنَّ كلام ابن عديٍّ ليس على ظاهره، والله تعالى أعلم».

منهج ابن جرير الطبري

أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، الإمام الفقيه المفسر المؤرخ. كان من كبار أئمة المسلمين.

تشيع الطبري

فقد قال فيه الذهبي في ميزان الاعتدال في نقد الرجال (٦\٩٠): «فيه تشيع يسير وموالاة لا تضر». إذاً فرمي ابن جرير الطبري بالتشيع أمر صحيح، وهو لا يخالف أنه من أئمة أهل السنة. فالتشيع غير الرفض. ومن الأسباب التي دلت على تشيعه اليسير:

١- تصنيفه في فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

٢- إثباته الأسانيد و الروايات لحديث غدير خم.

٣- مناظرته مع إمام الحنابلة في عصره داود (أو ابن أبي داود) الذي نتج عنها أن صنّف كتاباً في الرد على الطبري، رماه بالعظائم والرفض، كما ذكر ذلك عوام الحنابلة في بغداد.

٤- اشتباه اسمه باسم أحد الروافض وهو محمد بن جرير بن رستم أبو جعفر الطبري الرافضي، صاحب فتوى المسح على الرجلين. أما صاحبنا ابن جرير بن يزيد، فهو إمام سني فيه تشيع خفيف، وليس فيه رفض البتة.

٥- إكثاره من الرواية عن أبي مخنف لوط بن يحيى، حيث روى عنه خمسمئة وسبعاً و ثمانين رواية. وهو مؤرخ رافضي كذاب.

منهج ابن جرير في تهذيب الآثار

مع العلم بأن الظاهر من كلام المترجمين للطبري أن "تهذيب الآثار" صنفه ابن جرير بعد "جامع البيان " (تفسير الطبري المشهور). وذلك أنه توفي ولم يتمه كما ذكر الذهبي في السير.

قال الأَلْبَانِيُّ في كِتَابِهِ سِلْسِلَةُ الأَحَادِيْثِ الضَّعِيْفَةِ و الموْضُوعَةِ (١٧٣\٥) : «إِنّي لأَعْجَبُ أشدَّ العجَبِ من أسلوبِ الإمامِ الطَّبريِّ في تَصْحِيْحِ الأحاديثِ في كتابِهِ المذكور (تَهْذِيْبُ الآثَارِ). فَقَدْ رأيتُ له فيهِ عشَرَاتُ الأحاديثِ يُصَرِّحُ بِصِحَّتِها عندَهُ، و لا يَتَكَلَّمُ على ذلك بِتَوْثِيْقٍ. بل يُتْبِعُهُ بحكايته عن العلماءِ الآخرينَ تَضْعِيْفَهم و بكلامِهِم في إعلاَلِهِ، و لا يردُّهُ. بحيثُ أنَّ القَارِئَ يَمِيْلُ إِلَيْهِم دُونَهُ! فما أشْبَهَهُ فيهِ بأسلوبِ الرَّازِي في رَدِّهِ على المعْتَزِلَةِ في تَفْسِيْرِهِ: يَحْكِي شُبُهَاتِهِم عَلَى أَهْلِ السُنَّةِ، ثُمَّ يَعْجِزُ عَنْ رَدِّهَا».

قال الشيخ عبد الله السعد في تقديمه لدراسة حديث أم سلمة في مبحث الجهالة:

وابن جرير الطبري كذلك (في تصحيح حديث المجهول). فقد روى في "تهذيب الآثار" في مسند علي (ص ١١٨) من طريق أبي إسحاق عن سعيد بن ذي حدّان عن علي... ثم قال:

«وهذا خبر عندنا صحيح سنده، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل...». إلى أن قال: «والثالثة: أن سعيد بن ذي حدان عندهم مجهول، ولا تثبت بمجهول في الدين حجة». قلت: قال ابن المديني عنه: «وهو رجل مجهول، لا أعلم أحداً روى عنه إلا أبو إسحاق». وذكره ابن حبان في "الثقات" (٤ | ٢٨٢) على عادته، وقال: «ربما أخطأ».

وصحح أيضاً لحلام الغفاري، فقد روى في مسند علي من "تهذيب الآثار" (ص ١٥٨) من طريق شقيق بن سلمة عنه عن أبي ذر... ثم قال: «وهذا خبر عندنا صحيح سنده، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل...». إلى أن قال: «والثانية: أن حلّاما الغفاري عندهم مجهول غير معروف في نقله الآثار، ولا يجوز الاحتجاج بمجهول في الدين». قلت: وحلاّم هذا مجهول فيما يظهر، وقد ترجم ابن أبي حاتم لحلام بن حزل وقال: «يقال هو ابن أخي أبي ذر، روى عن أبي ذر، روى عنه أبو الطفيل، سمعت أبي يقول ذلك». وذكره البخاري في "التاريخ" (٣| ١٢٩) و سمّاه: حلاب بن حزل. وسكت عنه.

وصحح أيضا لهانئ مولى علي، وفيه جهالة. فقد روى في مسند علي من "تهذيب الآثار" (ص١٧٠) من طريق العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عنه عن علي... ثم قال: «وهذا خبر عندنا صحيح سنده، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل...». إلى أن قال: «والثانية: أن هانئاً مولى علي غير معروف في أهل النقل، فلا يجوز الاحتجاج بنقله في الدين حجة». قلت: ترجم له البخاري في "تاريخه" (٨| ٢٢٩) وابن أبي حاتم (٩| ١٠٠) وسكتا عنه. وذكره ابن حبان في "الثقات" (٥ | ٥٠٩) على عادته. وترجم له ابن حجر في "التهذيب" ولم يذكر فيه توثيقا سوى ما جاء عن ابن حبان. ولذلك قال الذهبي في "الميزان" (٤ | ٢٩١): «لا يعرف».

وصحح أيضا لمسور بن إبراهيم كما في مسند باقي العشرة (ص ١٠٢). وقد قال عنه الذهبي في "الميزان" (٤ | ١١٣): «لا يعرف حاله، وحديثه منكر». وعندما ترجم له ابن حجر في "التهذيب" لم ينقل توثيقه عن أحد. ولم يذكره حتى ولا ابن حبان في "الثقات" فيما يظهر.

وصحح أيضا لنوفل بن إياس الهذلي كما في مسند باقي العشرة (ص١٢٠)، و هو ممن تجهل حاله. قال الذهبي في "الميزان" (٤ | ٢٨٠): «لا يعرف». وذكره ابن حبان في "الثقات" (٥ | ٤٧٩) كعادته في ذكر مثله.

وصحح أيضاً لأبي الرداد الليثي، كما في مسند باقي العشرة (١٢١) وفيه جهالة (تنظر ترجمته في "الميزان" و "اللسان").

ومن صحح له أيضا عبيد الله بن الوازع، كما في مسند باقي العشرة (ص٥٥٠). فقد روى من طريقه عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قال الزبير... ثم قال: «وهذا خبر عندنا صحيح سنده، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلتين...». إلى أن قال: «والثانية: أنه من رواية عبيد الله بن الوازع... وعبيد الله عندهم غير معروف في نقلة الآثار».

وعبيد الله هذا مجهول، لم يترجم له البخاري في "تاريخه"، ولا ابن أبي حاتم. وعندما ترجم له ابن حجر في "تهذيب التهذيب" لم ينقل توثيقه عن أحد، ولم يذكر في الرواة عنه سوى حفيده عمرو بن عاصم، ولذلك قال في "التقريب": «مجهول». وذكره الذهبي في "الميزان" (٣ | ١٧) وقال: «ما علمت له راويا غير حفيده». ولم يذكر فيه توثيقا. وأما قوله عنه في "الكاشف": «صدوق» فهذا فيه نظر لما تقدم. وذكره ابن حبان في "الثقات" (٨ | ٤٠٣) وطريقته في مثله معروفة.

وممن صحح أيضا: ابن أبي عمرة الأنصاري، فقد روى في باقي مسند العشرة (٥٣١) من طريق المسعودي عن ابن أبي عمرة عن أبيه... وقد قال قبل ذلك (ص ٥٢٦): «وقد وافق الزبير في

رواية هذا الخبر عن رسول الله r جماعة من أصحابه، نذكر ما صح عندنا من ذلك سنده». ثم ذكر أحاديث منها هذا الحديث. و ابن أبي عمرة هذا مجهول فيما يظهر، وقد اختلف على المسعودي في تسميته، فمرة سماه: أبو عمرة، ومرة: رجل من آل أبي عمرة، ومرة أخرى: ابن أبي عمرة كما تقدم وهذا يؤكد جهالته، والله أعلم. وتنظر ترجمته في: "التهذيب" و " الميزان" (٤ | ٥٥٨) و " الكاشف"، وقال الحافظ ابن حجر في "التقريب": «مجهول من السادسة، وإلا فالصواب أنه الأنصاري والد عبد الرحمن». قلت: الأنصاري والد عبد الرحمن صحابي، وقد مات في خلافة علي t، فهو ليس هذا جزماً.

تبين مما تقدم ما يلي:

١. أن أبا جعفر بن جرير صحّح لجمع من المجهولين، وتقدم أيضا ذكر الأدلة من أقوال الأئمة على جهالتهم.

٢. أن بعض هؤلاء الرواة نص أبو جعفر على جهالتهم عند الآخرين، فعلى هذا لا يقال: إنه خفي على أبي جعفر جهالة هؤلاء الرواة، وعندما ذكر مخالفته لمذهب الآخرين في عدم جهالتهم لم يذكر ما يدلُّ على توثيقهم.

٣. أن أبا جعفر نص على تصحيح الأسانيد التي فيها هؤلاء الرواة لذاتها، فعلى هذا لا يقال: إنه صحح هذه الأحاديث لشواهدها، خاصة أن بعض هذه الأسانيد منكرة، مثل تصحيحه لحديث سعيد بن ذي حدان، فإن الصواب وقفه على علي t، وإن كان المتن جاء من حديث صحابة آخرين. ومثل تصحيحه لحديث المسور بن إبراهيم، وحديثه منكر فرد، لم يتابع عليه، قال أبو حاتم الرازي في "العلل" لابنه (١ | ٤٥٢) عنه: «هذا حديث منكر، و مسور لم يلق

عبد الرحمن، وهو مرسل أيضا». وقال الذهبي في "الميزان" (٤| ١١٣): «لا يعرف حاله، وحديثه منكر».

٤. أن أبا جعفر بن جرير وإن كان يشترط لصحة الخبر أن يكون رواته ثقات —كما في مسند ابن عباس من "تهذيب الآثار" (ص: ٢٦، ٣٤٢، ٦٢٣، وغيرها)— وأحياناً ينص على اشتراط العدالة —كما في مسند عمر (ص٢٨٠) ومسند علي (٢٧٢) ومسند ابن عباس (ص٧٧٠) وغير ذلك— ولكنه يتوسع في حد الثقة كما تقدم في تصحيحاته، والله تعالى أعلم.

انتهى كلام الشيخ السعد وفقه الله.

وهناك مواضيع متعددة في "تهذيب الآثار" يصرح فيها الطبري بأن له منهج مستقل غير منهج المحدثين (ويسميهم الآخرين). وهذه بعضها:

تهذيب الآثار (١| ٥٥): «وهذا خبر عندنا صحيح سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل: إحداهما أنه خبر قد حدث به عن خالد عن عكرمة غير من ذكرت فأرسله ولم يجعل بين عكرمة والنبي ابن عباس. والثانية أنه من رواية عكرمة وقد ذكرت قولهم في عكرمة فيما مضى من كتابنا هذا. والثالثة أن راويه عن عكرمة خالد وكان شعبة يغمص عليه».

تهذيب الآثار (١| ٩٠): «وهذا خبر عندنا صحيح سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل: إحداها أنه من رواية عكرمة عن ابن عباس وقد ذكرنا قولهم في عكرمة وفيما روى فيما مضى قبل فكرهنا إعادته. والثانية أنه خبر قد رواه عن عكرمة غير

خالد فأرسله ولم يصله ولم يجعل بينه وبين النبي أحداً. والثالثة أنه من نقل خالد عن عكرمة، وخالد عندهم في نقله نظر».

تهذيب الآثار (١ | ١٨٨): «وهذا خبر عندنا صحيح سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل: إحداها أنه خبر لا يعرف له مخرج من حديث خالد عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا إلا من هذا الوجه. والخبر إذا انفرد به عندهم منفرد وجب التثبت فيه. والثانية أنه من رواية عكرمة عنه وفي نقل عكرمة عندهم نظر. والثالثة أنه من رواية خالد عنه وفي نقل خالد عندهم ما ذكرنا قبل. والرابعة أنه خبر قد رواه عن عكرمة غير خالد فأرسله عن ابن عباس ولم يرفعه إلى النبي وخالفه أيضا في اللفظ والمعنى. والخامسة أنه قد رواه أيضا بعضهم عن عكرمة فأرسله ولم يجعل بينه وبين النبي أحدا وخالفه في اللفظ والمعنى. ذكر من روى ذلك عن عكرمة عن ابن عباس ولم يرفعه إلى النبي وجعله من كلام ابن عباس وخالفه في اللفظ والمعنى».

تهذيب الآثار (١ | ٢١٧): «وهذا خبر عندنا صحيح سنده لا علة فيه توهنه ولا سبب يضعفه وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل: إحداهما أنه خبر قد حدث به عن عكرمة أيوب السختياني، فأرسله عنه ولم يجعل بينه وبين النبي أحدا. وإن كان بعض رواته قد وصله عنه. والثانية أنه خبر قد حدث به عن خالد الحذاء غير من ذكرت، فأرسله عنه عن عكرمة ولم يجعل بين عكرمة وبين النبي ابن عباس. والثالثة أنه من نقل عكرمة، وفي نقله عندهم نظر لأسباب قد بيناها قبل. والرابعة أنه من رواية خالد عن عكرمة وفي رواية خالد عندهم ما قد تقدم بيانه قبل».

تهذيب الآثار (١ | ٢٤٠): «وهذا خبر عندنا صحيح سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلتين: إحداهما أن بعض ما فيه من معانيه لا مخرج له يصح عن ابن عباس عن النبي إلا من هذا الوجه. والخبر إذا انفرد به عندهم منفرد وجب التثبت فيه. والثانية أنه من نقل عكرمة عن ابن عباس وفى نقل عكرمة عندهم نظر يجب التوقف فيه».

تهذيب الآثار (١ | ٣١٧): «وهذا الخبر صحيح عندنا سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلل: إحداها أنه خبر لا يعرف له مخرج يصح عن ابن عباس إلا من هذا الوجه. والثانية لأنه من نقل عكرمة عن ابن عباس وفى نقل عكرمة عندهم نظر يجب التثبت فيه من أجله. والثالثة أن المعروف عن ابن عباس من روايته القنوت في الصبح إنما هو عن عمر t دون الرواية عن النبي r».

منهج أبو عبد الله الحاكم

قال شيخ الإسلام في الفتاوى الكبرى (١\٩٧): «إن أهل العلم متفقون على أن الحاكم فيه من التساهل والتسامح في باب التصحيح. حتى أن تصحيحه دون تصحيح الترمذي والدارقطني وأمثالهما (وهما من المتساهلين) بلا نزاع. فكيف بتصحيح البخاري ومسلم؟ بل تصحيحه دون تصحيح أبي بكر بن خزيمة وأبي حاتم بن حبان البستي وأمثالهما (وهما من أشد المتساهلين من المتقدمين نسبيا). بل تصحيح الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي في مُختارته، خيرٌ من تصحيح الحاكم. فكتابه في هذا الباب خيرٌ من كتاب الحاكم بلا ريب عند من يعرف الحديث. وتحسين الترمذي أحياناً (رغم تساهله الشديد) يكون مثل تصحيحه أو أرجح. وكثيراً ما يُصَحِّحِ الحاكمُ أحاديثَ يُجْزَمُ بأنها موضوعة لا أصل لها».

وقال ابن القيم في "الفروسية" (ص٢٤٥): «وأما تصحيح الحاكم فكما قال القائل:

فأصبحتُ من ليلى –الغداةَ– كقابضٍ * على الماء خانته فروجُ الأصابع

ولا يعبأ الحفاظ أطِبّاء عِلَل الحديث بتصحيح الحاكم شيئاً، ولا يرفعون به رأساً البَتّة. بل لا يعدِلُ تصحيحه ولا يدلّ على حُسنِ الحديث. بل يصحّح أشياء موضوعة بلا شك عند أهل العلم بالحديث. وإن كان من لا علم له بالحديث لا يعرف ذلك، فليس بمعيارٍ على سنة رسول الله، ولا يعبأ أهل الحديث به شيئاً. والحاكم نفسه يصحّح أحاديثَ جماعةٍ، وقد أخبر في كتاب "المدخل" له أن لا يحتج بهم، وأطلق الكذب على بعضهم هذا». انتهى.

غفلة الحاكم

قال الذهبي عن الحاكم في "ميزان الاعتدال" (٦\٢١٦): «إمامٌ صدوق، لكنه يصحّح في مُستدرَكِهِ أحاديثَ ساقطة، ويُكثِرُ من ذلك. فما أدري، هل خفِيَت عليه؟ فما هو ممّن يَجهل ذلك. وإن عَلِمَ، فهذه خيانةٌ عظيمة. ثُمّ هو شيعيٌّ مشهورٌ بذلك، من غير تَعَرّضٍ للشيخين...».

وذكر ذلك ابن حجر في لسان الميزان (٥\٢٣٢) ثم قال: «قيل في الاعتذار عنه: أنه عند تصنيفه للمُستدرَك، كان في أواخِر عمره. وذَكر بعضهم أنه حصل له تغيّر وغفلة في آخر عمره. ويدلّ على ذلك أنه ذَكر جماعةً في كتاب "الضعفاء" له، وقطع بترك الرواية عنهم، ومنع من الاحتجاج بهم. ثم أخرج أحاديث بعضهم في "مستدركه"، وصحّحها! من ذلك أنه: أخرج حديثا لعبد الرحمن بن زيد بن أسلم. وكان قد ذكره في الضعفاء فقال أنه: "روى عن أبيه أحاديث موضوعة، لا تخفى على من تأملها –من أهل الصنعة– أن الحِملَ فيها عليه". وقال في آخر الكتاب: "فهؤلاء الذين ذكرتهم في هذا الكتاب، ثبَتَ عندي صِدقهُم لأنني لا أستحلّ الجَرّحَ إلا مبيّناً، ولا أُجيزُه تقليداً. والذي أختارُ لطالبِ العِلمِ أن لا يَكتُبَ حديثَ هؤلاءِ أصلاً"!!».

قلت: و عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيفٌ جداً، حتى قال عنه ابن الجوزي: «أجمعوا على ضعفه». وقد روى له الحاكم عن أبيه! وكذلك كان يصحّح في مستدركه أحاديثاً كان قد حكم عليها بالضعف من قبل. قال إبراهيم بن محمد الأرموي: «جمع الحاكم أحاديث وزعم أنها صِحاحُ على شرط البخاري ومسلم، منها: حديث الطير و "من كنت مولاه فعلي مولاه". فأنكرها عليه أصحاب الحديث، فلم يلتفتوا إلى قوله». ثم ذكر الذهبي في تذكرة الحفاظ (٣\١٠٤٢) أن الحاكم سُئِل عن حديث الطير فقال: «لا يصح. ولو صَحّ لما كان أحد أفضل من علي بعد النبي r». قال الذهبي: «ثم تغيّر رأي الحاكم، وأخرج حديث الطير في "مُستدركه". ولا ريب أن في "المستدرَك" أحاديث كثيرة ليست على شرط الصحة. بل فيه

أحاديث موضوعة شَانَ "المستدرك" بإخراجها فيه». قلت: ولا نعلم إن وصل التشيع بالحاكم لتفضيل علي على سائر الصحابة بعد تصحيحه لحديث الطير.

لكن التخليط الأوضح من ذلك هو الأحاديث الكثيرة التي نفى وجودها في "الصحيحين" أو في أحدهما، وهي منهما أو في أحدهما. وقد بلغت في "المستدرك" قدراً كبيراً. وهذه غفلةٌ شديدة. بل تجده في الحديث الواحد يذكر تخريج صاحب الصحيح له، ثم ينفي ذلك في موضعٍ آخر من نفس الكتاب. ومثاله ما قال في حديث ابن الشخير مرفوعاً "يقول ابن آدم مالي مالي...". قال الحاكم: المستدرك على الصحيحين (٥٨٢\٢): «مسلم قد أخرجه من حديث شعبة عن قتادة مختصَراً». قلت: بل أخرجه بتمامه #٢٩٥٨ من حديث همام عن قتادة. ثم أورده الحاكم بنفس اللفظ في موضعٍ آخر (٣٥٨\٤)، وقال: «هذا حديثٌ صحيحُ الإسناد، ولم يُخرِجاه».

على أية هذا فلا يعني هذا حصول تحريف في إسنادٍ أو متنٍ، لأن رواية الحاكم كانت من أصوله المكتوبة لا من حفظه. وإنما شاخ وجاوز الثمانين فأصابته غفلة، فسبب هذا الخلل في أحكامه على الحديث. عدا أن غالب "المستدرك" هو مسودة مات الحاكم قبل أن يكمله. مع التنبه إلى أن الحاكم كان أصلاً متساهلاً في كل حياته، فكيف بعد أن أصابته الغفلة ولم يحرّر مسودته؟

قال المعلمي في التنكيل (٤٧٢\٢): «هذا وذِكْرُهُم للحاكم بالتساهل، إنما يخصّونه بالمستدرك. فكتبه في الجرح والتعديل لم يغمزه أحدٌ بشيءٍ مما فيها، فيما أعلم. وبهذا يتبين أن التشبّث بما وقع له في المستدرك وبكلامهم فيه لأجله، إن كان لا يجاب التروي في أحكامه التي في المستدرك فهو وجيه. وإن كان للقدح في روايته أو في أحكامه في غير المستدرك في الجرح والتعديل ونحوه، فلا وجه لذلك. بل حاله في ذلك كحال غيره من الأئمة العارفين: إن وقع له خطأ فهو نادرٌ كما يقع لغيره. والحكم في ذلك بإطراح ما قام الدليل على أنه أخطأ فيه وقبول ما عداه، والله الموفق».

فالخلاصة أننا نصحح ضبط الحاكم للأسانيد، ولكننا نرفض أحكامه على الأحاديث في "المستدرك" كليّةً، ونعتبِرُ بغيرها خارج "المستدرك" دون الاحتجاج بتصحيحه.

تشيع الحاكم

قال الخطيب البغدادي : «كان ابن البيع (الحاكم) يميل إلى التشيع». وقال محمد بن طاهر المقدسي: «قال الحاكم: "حديث الطير لم يخرج في الصحيح و هو صحيح". بل هو موضوع لا يُروى إلا عن سقاط أهل الكوفة من المجاهيل، عن أنس. فإن كان الحاكم لا يعرف هذا فهو جاهل. و إلا فهو معاند كذاب».

و لا بد من الإشارة هنا إلى أن أبا عبد الله الحاكم كان فارسياً نشأ في بلاد الفرس أيضاً في بيئة متشيعة. قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٧ | ١٦٨): «وكان يميل إلى التشيع». وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي عن أبي عبد الله الحاكم: «ثقةٌ في الحديث، رافضيٌّ خبيث». وقال عنه ابن طاهر: «كان شديد التعصب للشيعة في الباطن. وكان يظهر التسنن في التقديم والخلافة. وكان منحرفاً غالياً عن معاوية t وعن أهل بيته. يتظاهر بذلك ولا يعتذر منه. فسمعت أبا الفتح سمكويه بهراة سمعت عبد الواحد المليحي سمعت أبا عبد الرحمن السلمي يقول: دخلت على الحاكم وهو في داره لا يمكنه الخروج إلى المسجد من أصحاب أبي عبد الله بن كرام. وذلك أنهم كسروا منبره ومنعوه من الخروج. فقلت له: لو خرجت وأمليت في فضائل هذا الرجل حديثاً، لاسترحت من المحنة. فقال: لا يجيء من قلبي... لا يجيء من قلبي!».

إذاً فهو لم يضعّف الحديث لكن قلبه لم يطاوعه بسبب تشيعه، فآثر السكوت عن معاوية. لكنه روى الحديث عنه وصححه على شرط الشيخان وترضى عنه. فتشيعه ليس شديداً، إلا إن كان يمارس التقية كما ادعى عليه ابن طاهر، لم يأت بدليل صريح.

منهج الطحاوي والبيهقي

الطحاوي (ت٣٢١)

قال عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ (٣|٨٠٩): «وكان أولاً شافِعياً، يقرأ على المزني (صاحب الشافعي). فقال له يوماً: "والله لا جاء منك شيء". فغضِبَ من ذلك، وانتقل إلى ابن أبي عمران (قاضي مصر الحنفي). فلما صنّف مختصره، قال: "رحم الله أبا إبراهيم، لو كان حيّاً لكفّر عن يمينه"». وقد أعاد ابن حجر هذه القصة في لسان الميزان (١|٢٧٥)، لكن مع تطويلٍ ولمزٍ وغمز في الطحاوي، كعادته في تراجم علماء الأحناف. فيما يغض النظر عن أخطاء أبناء مذهبه —الشافعية— وإن عظمت.

قال مسلمة بن قاسم الأندلسي في كتاب "الصلة" عن الطحاوي: «كان ثِقَةً، جليل القدر، فقيه البدن، عالماً باختلاف العلماء، بصيراً بالتصنيف. وكان يذهب مذهب أبي حنيفة. وكان شديد العصبية فيه». وقال عنه أبو بكر محمد بن معاوية بن الأحمر القرشي: «وكان يذهب مذهب أبي حنيفة، لا يرى حقاً في خِلافه». قلت: رحم الله الطحاوي، فلو أراد أن يكون إماماً مجتهداً لفعل، فقد جمع بين علمي الفقه والحديث. وما يجتمع ذلك إلا للقليل. ولكن حملته عصبيته على خاله المزني إلى التعصب لمذهب أبي حنيفة. ولو أنه تعصب لسنة رسول الله r لكان ذلك خيرٌ له عند ربه.

قال البيهقي في "معرفة السنن والآثار" (١|٣٥٣) —بعد أن ذكر كلاماً للطحاوي في حديث "مس الذكر"، فتعقّبه— قال: «أردت أن أُبيّن خطئه في هذا. وسَكَتّ عن كثيرٍ من أمثال ذلك. فبيّنَ في كلامه أن علم الحديث لم يكن من صناعته. وإنما أخذ الكلمة بعد الكلمة من أهله، ثم لم يُحكِمها»، وهذا عندي فيه مبالغة. ويتهمه أيضاً (١|٢١٩) بـ«تضعيف أخبار صحيحة عند أهل العلم بالحديث حين خالفها رأيه، وتصحيح أخبار ضعيفة عندهم حين وافقها رأيه... وتسوية الأخبار على مذهبه، وتضعيف –ما لا حيلة له فيه– بما لا يضعف به، والاحتجاج بما

هو ضعيف عند غيره». كما يذكر أنه «يحتج في كتابه بمن قد أجمع أهل العلم بالحديث على ضعفه في الرواية».

قلت: هذا حق لكن لم يكن البيهقي بأحسن منه، بل هو نظيره عند الشافعية. فكان الطحاوي لو وجد حديثاً يستدل به الشافعية، بالغ في رده وفي تبيين عِلَله، مع سكوته على الأحاديث التي تؤيد الأحناف. وكان البيهقي يفعل العكس. وكم من حديثٍ موضوعٍ سكت عنه البيهقي لأنه يؤيد مذهب الشافعية. هذا مع معرفة كلاهما بالفقه والحديث واللغة وعلوم الدين. قال ابن الجوزي في "التحقيق" (١|٢٣): «و ألوم عندي ممن قد لُمتَهُ من الفقهاء جماعة من كبار المحدثين، عرفوا صحيح النقل وسقيمه وصَنّفوا في ذلك. فإذا جاء حديثٌ ضعيفٌ يخالف مذهبهم، بَيّنوا وجه الطعن فيه. وإن كان موافقاً لمذهبهم، سكتوا عن الطعن فيه. وهذا يُنبئ عن قِلة دينٍ وغَلبةِ هوى».

قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٨|١٩٥): «الطحاوي ليست عادته نقد الحديث كنقد أهل العلم. ولهذا روى في "شرح معاني الآثار" الأحاديث المختلفة. وإنما يرجّح ما يرجحه منها –في الغالب– من جهة القياس الذي رآه حجة، ويكون أكثرها مجروحاً من جهة الإسناد لا يثبت. ولا يتعرض لذلك، فإنه لم تكن معرفته بالإسناد، كمعرفة أهل العلم به. وإن كان كثير الحديث فقيهاً عالماً». وقال الحافظ ابن رجب في "شرح العلل" (١|٣٣٢ همام): «الطحاوي من أكثر الناس دعوى لترك العمل بأحاديث كثيرة. وعامة هذه الأحاديث قد ذكرناها في مواضعها من الكتاب».

فترك العمل بالحديث قد يكون بالقول بنسخه بدون دليل واضح، كما فعل الطحاوي في شرح معاني الآثار (١|٤٩٣) في مسألة الصلاة على الجنازة في المسجد. فقد ذهب إلى نسخ حديث عائشة (الذي أخرجه مسلم في صحيحه #٩٧٣) بحديث أبي هريرة (مع ضعفه). قال الطحاوي: «فصار حديث أبي هريرة أولى من حديث عائشة رضي الله عنها لأنه ناسخ له»! وهو أمر لا يصح لا دراية ولا رواية.

البيهقي (٣٨٤-٤٥٨هـ)

قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٥|٥١٠): «البيهقي يروي في الفضائل أحاديث كثيرة ضعيفة بل موضوعة، كما جرت عادة أمثاله من أهل العلم». قلت: قبّح الله هذه العادة الذميمة. وقال كذلك (في تلخيص كتاب الاستغاثة ص٧٨ ط. الغرباء) في الرد على البكري: «والبيهقي... من أقلهم استدلالاً بالموضوع. لكن يروي في الجهة التي ينصرها من المراسيل والآثار ما يصلح للاعتضاد، ولا يصلح للاعتماد. ويترك في الجهة التي يضعفها ما هو أقوى من ذلك الإسناد».

وقال شيخ الإسلام كذلك في مجموع الفتاوى (٢٤|١٥٤): «وإن كان البيهقي روى هذا، فهذا مما أُنكِرَ عليه. ورآه أهل العلم: لا يستوفي الآثار التي لمخالفيه، كما يستوفي الآثار التي له. وأنه يحتج بآثار لو احتج بها مخالفوه، لأظهر ضعفها وقدح فيها. وإنما أوقعه في هذا –مع علمه ودينه– ما أوقع أمثاله ممن يريد أن يجعل آثار النبي موافقة لقول واحد من العلماء دون آخر. فمن سلك هذه السبيل، دحضت حججه، وظهر عليه نوع من التعصب بغير الحق. كما يفعل ذلك من يجمع الآثار ويتأوّلها –في كثير من المواضع– بتأويلات يَبينُ فسادها، لتوافق القول الذي ينصره. كما يفعله صاحب "شرح الآثار" أبو جعفر (الطحاوي)، مع أنه يروي من الآثار أكثر مما يروي البيهقي. لكن البيهقي ينقي الآثار ويميز بين صحيحها وسقيمها، أكثر من الطحاوي». ولذلك انتقده الزيلعي في "نصب الراية" (١|١٩) ورماه بالتحامل.

وكان البيهقي متأثراً بمذهب الأشاعرة. قال المعلمي في التنكيل (١|٣٤٥): «وإني والله ما آسى على ابن فورك، وإنما آسى على مسحوره البيهقي الذي امتلأ من تهويلات ابن فورك وغيره رعباً، فاستسلم لهم وانقاد وراءهم». وأما عن مرتبة البيهقي في معرفة الحديث، فبالرغم من معرفته بمنهج المتقدمين، لكنه متأثر كذلك بمنهج المتأخرين. لذلك يقول المعلمي (١|٤٧٧): «ابن حبان والخطيب أعرف بالفن ودقائقه من البيهقي».

وذكر الذهبي في "السير" (١٨|١٦٥) و "تذكرة الحفاظ" (٣|١١٣٢)، وكذا الحافظ ابن عبد الهادي في "طبقات علماء الحديث" (٣|٣٢٩): أن البيهقي لم يكن عنده السنن الثلاث: الترمذي والنسائي وابن ماجة. وقال زاهد الكوثري في حاشية كتابه "إحقاق الحق": «مع أن

البيهقي لم يكن عنده من الأصول الستة غير: الصحيحين وسنن أبي داود، ولا كان عنده مسند أحمد. ومن يكون حاله هكذا في الحديث، لا يكون بالمنزلة التي يعتقدها أهل مذهبه له». لكن وقع للبيهقي عدد من الكتب القيمة والموسوعات الكبيرة (مثل مستدرك الحاكم)، فلعل هذا يغني بعض الشيء، والله أعلم. وأما كتب الشافعي فقد كانت له معرفة كاملة بها.

وقال أحمد الغُمَاري في كتابه "المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير" (ص٦): «المؤلّف (أي السيوطي) يعتمد كثيراً على قول البيهقي: إنه لا يُخرج في كتبه حديثاً يعلم أنه موضوع. وليس كذلك، بل يخرج الموضوعات بكثرة». وقال في (ص٤٨) عند حديث "الدنيا سبعة آلاف، أنا في آخرها ألفاً" الذي أورده السيوطي عن البيهقي في "الدلائل" (واستدل به السيوطي على أنه آخر المجددين!): «قال الحفاظ: موضوع. ولو كان المؤلفُ (السيوطيّ) في عصرنا، لاستحى أن يذكره. وكذلك البيهقي الذي زعم أنه لا يخرج حديثاً يعلم أنه موضوع». وقال في (ص٧٣) عند حديث "العرب للعرب أكفاء، والموالي للموالي، إلا حائكاً أو حجاماً" الذي رواه السيوطي عن البيهقي في "السُّنن": «عجباً للبيهقي الذي يُخرج هذا الباطل في "سننه"، ويزعم أنه لا يخرج في كتبه حديثاً يعلم أنه موضوع! مع أنه لا يَشكّ في وضعه طالبُ حديث!». وقد نبه في كتابه المذكور إلى طائفة من الأحاديث التي رواها البيهقي في كتبه وهي موضوعة، تجدها في: (ص٩، ٢٦، ٣٥، ٧٧، ٧٩، ١٠٢).

منهج العجلي

العجلي قريب من ابن حبان في توثيق المجاهيل من القدماء. وقد ذكر ابن الوزير اليماني (ت٨٤٠هـ) في "العواصم والقواصم" (٨|٢٧) أنه يوثق الصدوق في روايته بغض النظر عن حاله في دينه. قال المعلمي اليماني في "الأنوار الكاشفة" (ص٦٨): «توثيق العِجْلي —وجدته بالاستقراء— كتوثيق ابن حبان تماماً أو أوسع». والمعلمي من أهل الاستقراء. وقال الألباني في السلسلة الصحيحة (٧|٦٣٣): «فالعجلي معروفٌ بالتساهل في التوثيق كابن حبان تماماً. فتوثيقه مردودٌ إذا خالف أقوال الأئمة الموثوق بنقدهم وجرحهم». وقال في فقال في "تمام المنة": «توثيق العجلي في منزلة توثيق ابن حبان».

قال الشيخ السعد ما مختصره: «لا يخفى أن ابن حبان عنده أن الثقة الذي لم يُجرح. والعجلي قريب مذهبه من مذهب ابن حبان، وأنه يتوسع في توثيق المجاهيل وبالذات إذا كانوا من طبقة كبار التابعين وطبقة التابعين... وإذا تتبع الإنسان كلام العجلي: لو تتبع مئتين راوي أو ثلاثمئة راوي ممن ذكرهم العجلي في كتابه "الثقات" وحكم بتوثيقهم العجلي... سوف تجد هذا ظاهراً. ولذلك نص المعلمي على هذا. والعجلي لا شك أنه من كبار أهل العلم والفضل، لكن فيما يتعلق بتوثيق المجاهيل هو هذا الشيء يسلكه، نعم، ويتوسع فيه. وكذلك أيضا يتساهل ببعض الضعفاء فيوثقهم أيضاً. كما أنه أحياناً قد يكون الشخص لا يصل إلى درجة أن يقال عنه "ثقة ثبت" أو "ثقة"، يصل إلى درجة "الصدوق" أو "الثقة الذي له أوهام"، فيقول عنه مثلاً: "ثقة" أو "ثقة ثبت"، وما شابه ذلك. فهو عنده شيء من التساهل في هذا». وقال الوادعي: " عرف بالاستقراء من تفرده — مع ابن حبان– بتوثيق بعض الرواة الذين لم يوثقهم غيرهما، فهذا عرف بالاستقراء، و إلاَّ فلا أعلم أحداً من الحفاظ نصَّ على هذا، والذي لا يوثقه إلا العجلي والذي يوثقه أحدهما أو كلاهما فقد لا يكون بمنزلة صدوق، ويصلحُ في الشواهد والمتابعات، وإن كان العجلي يعتبر أرفعُ في هذا الشأن، فهما متقاربان..". وقبله قال ابن الوزير

(٨٤٠ هـ) في العواصم عن العجلي "انه يوثق الصدوق في روايته بغض النظر عن حاله في دينه".

ولا ريب أن المعلمي والألباني والسعد والوادعي من ذوي الاطلاع الواسع، فشهادتهم في الاستقراء معتبرة. وقبل هؤلاء فإن ابن حجر في التقريب لا يصرح عادة بوثاقة أي راوي يذكر ان العجلي وثقه (أرى هذا على الغالب وليس دوما)، وقد ذكر هذا الألباني. نضيف لهم محقق كتاب الثقات للعجلي، عبد العليم عبد العظيم البستوي إذ قال في معرفة الثقات (١ | ١٢٥) ما مختصره: يظهر تساهل العجلي في الأمور التالية : ١ إطلاق "ثقة" على الصدوق فمن دونه. ٢ إطلاق "لا بأس به" على من هو ضعيف. ٣ إطلاق "ضعيف" على من هو ضعيف جدا أو متروك. ٤ توثيق مجهولي الحال ومن لم يرو عنه إلا واحد.

وقد ذكر أمثلة على هذه الأنواع ثم قال: "وسرد هذه الأمثلة من أقوال العجلي لا يعني أنه يختلف مع النقاد الآخرين دائما، بل الأمر بالعكس فإنه والحمد لله يتفق معهم في الغالب... وفائدة هذا يظهر حينما ينفرد العجلي بتوثيق أحد الرواة أو يختلف قوله عن أقوال الآخرين".

ومن تأمل حال أئمة الجرح والتعديل من المتقدمين لوجد أنهم لا يعتدون بأقوال العجلي ويضربون عنها الذكر صفحاً، كأنها لم تكن. وإنما قام بعض المتأخرين باستعمال أقواله إذا وافق الحديث مذهبهم، لكن إذا خالفه، تجاهلوا قول العجلي كما كان يفعل المتقدمون. وهذا ما تجده عند ابن الجوزي، حيث غالباً ما يتجاهل قول العجلي ويحكم على الرواة بالجهالة، إلا في أحيان قليلة فتجده ينكر على الدارقطني تجهيله لراو بحجة توثيق العجلي له (رغم أن الدراقطني مسبوق بحكمه بالجهالة).

وقد اضطرب المتأخرون كثيراً في شأن من لم يوثقه إلا العجلي وابن حبان. وسبب اضطرابهم هو قاعدة فلسفية واهية أخذوها من المتكلمين. قالوا: توثيق الإمام مقدم على جهل غيره من الأئمة لأن مع الموثق زيادة علم. كذا قالوا بإطلاق! ولا ريب في أن إطلاق هذا مخالف للعقل

والواقع ومخالف لمنهج الأئمة المتقدمين. فإن الأئمة يختلفون مع بعضهم البعض في معايير التوثيق. فتجدهم أحياناً يختلفون في حكمهم على الراوي مع أنه ليس لواحد منهم زيادة علم على الآخر، كما تجده أحياناً في اختلاف الرازيين أو في اختلاف ابن مهدي مع القطان. وهذا راجع لاختلاف الاجتهاد وليس سببه جهل من الإمام أو زيادة علم من الإمام الآخر! فلذلك تجد إماماً كالذهلي يقول إن رواية ثقتين عن المجهول تكفي لرفع الجهالة عنه، بينما إمام آخر كأبي حاتم يرى أن هذا بإطلاق غير كافٍ فيحكم على الرجل بالجهالة. ولا يُقال أن أحدهما عنده زيادة علم على الآخر. ومثال هذا عند الأئمة المتقدمين ما قاله ابن عدي في الكامل (٤ | ٢٩٨): «إذا قال مثل ابن معين (عن رجل) "لا أعرفه"، فهو غير معروف. وإذا عرفه غيره، لا يعتمد على معرفة غيره، لأن الرجال بابن معين تُسبَرُ أحوالهم». طبعاً يستثنى من هذه القاعدة من كان في طبقة ابن معين خاصة من المصريين.

والعجلي قد أدركه أغلب نقاد الحديث، وقد توفي بنفس السنة التي توفي بها مسلم (عام ٢٦١هـ). ومن تأمل أحوال الرجال، لوجد الأئمة المتقدمين قد أطلقوا الجهالة على عدد كبير جداً ممن وثقهم العجلي، رغم معرفتهم بلا شك بقوله. لكن لما عرفوا مذهبه في توثيق من لم يرو عنه إلا واحد حتى لو لم يكون عنده علم عن هذا الرجل (أي كما هو مذهب ابن حبان)، لم يعتدوا بقوله لأنه ليس فيه أن معه زيادة علمٍ عليهم. وقد عاش في بغداد عاصمة المحدّثين، قبل أن ينتقل إلى طرابلس في ليبيا. وقد ذكر أنه دخل على أحمد وهو محبوس في محنته. والنقاشات العظيمة بين أهل الحديث قد حدثت قبل ذلك الزمن، لأنه حصل وحشة بين أحمد وبين ابن معين وابن المديني بسبب موقفهما من الفتنة. فأين كان العجلي عن تلك المجالس التي يجتمع فيها الكبار أمثال أحمد والشاذكوني وابن المديني وابن معين وغيرهم من كبار الحفاظ فيتذاكرون الحديث ويتناقشون في علل الحديث؟ وكثير من هذه المجالس نقلها الخطيب والحاكم وأصحاب السؤالات وغيرهم، فلم نجد في أحد منها ذكراً للعجلي!

ثم ما يزال الطلاب يسألون الحفاظ عن رواة الحديث ويذكرون لهم أحكام غيرهم، فما كان أحد يذكر قول العجلي وهو بلديهم يعيش بينهم. وأين من جمع المصنفات في أقوال الرجال،

لم يذكر أقوال العجلي؟ إن قلت إن كتابه لم يصل إليهم، نعم لم يصل، لكن العمدة في نقل هذا على من يسأله لا على الكتب. ولم يكن لدى ابن معين أو ابن نمير أو ابن حنبل كتباً في الجرح والتعديل، بل كانت هناك كتب مسائل جمعها طلابهم من أسئلتهم إليها. فعدم وجود الكتاب لا يمنع من نقل أقواله إن كانت موجودة. ومعلوم أن العجلي كان قد اكتمل علمه في الحديث وأتم رحلاته قبل زمن المحنة بزمن. وقد كان بينهم بكامل علمه فما كانوا يسألوه ولا يذكرون أقواله، مع أنهم ذكروا قوماً كانت عقيدتهم وأحوالهم سيئة كالشاذكوني ثم ابن خراش وابن عقدة لاحقاً وأمثالهم. وكان هو بريئا من البدع صالح السيرة.

وحتى عدد من المحققين من المتأخرين سلكوا نفس منهج المتقدمين في عدم الاعتداد بمنهج العجلي في توثيق المجاهيل (وهو نفس منهج ابن حبان). وعلى سبيل المثال: عمارة بن حديد. قال عنه أبو حاتم: «مجهول». وقال أبو زرعة: «لا يُعرف». وقال ابن عبد البر: «رجل مجهول». وقال ابن المديني: «لا أعلم أحداً روى عنه غير يعلى بن عطاء». وقال العجلي في "معرفة الرجال" (٢\١٦٢): «حجازي تابعي ثقة»!! وذكره ابن حبان في ثقاته (٥\١٤١) وأخرج حديثه في صحيحه (١١\٦٢) رغم أنه لم يرو عنه إلا يعلى بن عطاء، وليس له أصلاً إلا حديثاً واحداً عن رجل مجهول اسمه صخر، زعم أنه صحابي. وهذا الحديث أشار الترمذي إلى ضعفه فقال عنه: «حسن غريب (كما في نسخة الذهبي. وهو تضعيف باصطلاح الترمذي)، و لا نعرف لصخر عن النبي r غير هذا الحديث». والحديث ضعفه أبو حاتم وابن الجوزي وابن القطان وكثير غيرهم. قال الذهبي في الميزان (٥\٢١١): «صخر لا يعرف إلا في هذا الحديث الواحد. ولا قيل إنه صحابي إلا به. ولا نَقَلَ ذلك إلا عمارة. وعمارة مجهول، كما قال الرازيان. ولا يُفرح بذكر ابن حبان له في الثقات، فإن قاعدته معروفة من الاحتجاج بمن لا يعرف». ومن الواضح أنه تجاهل ذكر العجلي أصلاً.

منصور الكلبي وقد وثقه العجلي فقال: منصور الكلبي: «مصري، تابعي، ثقة». قلت: توثيق العجلي في منزلة توثيق ابن حبان، ولذلك لم يعتمده ههنا الذهبي وغيره من المحققين. فقال الذهبي في ترجمته من "الميزان" : «ما روى عنه سوى مرثد المزني (مفتي مصر) هذا الحديث. ولم

يصححه عبد الحق». وقال عنه في الكاشف: «لا يُعرف». والحق مع الذهبي إذ حكمه موافق لحكم الأئمة الأوائل. قال ابن المديني عن منصور: «مجهول لا أعرفه». وقال ابن خزيمة: «لا أعرفه». وابن حجر مع ذكره لتوثيق العجلي له في "التهذيب" لم يتبن هذا التوثيق في "التقريب" حيث قال عنه: «مستور». ولهذا ضعف الخطابي في "المعالم" حديث منصور فقال: «ليس بالقوي، وفي إسناده رجل ليس بالمشهور».

الجدير بالذكر أن كتاب العجلي قد سُمِّيَ بأسماء كثير مثل "معرفة الثقات" و "الجرح والتعديل" و "السؤالات" و "التاريخ" لكن التسمية الأصح هي "معرفة الرجال". لأنه لم يقتصر على الثقات فحسب، بل هناك جماعة جرحهم بالضعف أو الترك أو الكذب أو الزندقة. فهو كتاب عام في تواريخ الرجال تعرض فيه العجلي لكل أنواع الرواة. لكن بسبب شدة تساهله وفرطه في التوثيق، أدى ذلك إلى أن الغالبية العظمى من أحكامه على الرجال هي بالتوثيق، فغلب على الكتاب اسم "الثقات".

منهج ابن حبان

قال الذهبي في ميزان الاعتدال (١|٤٤١): «ابنُ حِبّان ربما جَرَح الثقة حتى كأنه لا يَدري ما يَخرج من رأسه!». وقال الذهبي في ترجمة "محمد بن الفضل السَّدُوسي عارم" في الميزان (٦|٢٩٨): «وقال الدارقطني: "تغير بآخره، وما ظهر له بعد اختلاطه حديثٌ مُنكَرٌ، وهو ثقة". قلت (أي الذهبي): فهذا قول حافظ العصر الذي لم يأت بعد النَّسائي مثله. فأين هذا القول من قول ابن حبان الخَسَّاف المتهوِّر في عارم؟! فقال: "اختَلَط في آخر عمره وتغيّر، حتى كان لا يدري ما يُحدّثُ به. فوقع في حديثه المناكير الكثيرة. فيجب التنكب عن حديثه فيما رواه المتأخرون. فإذا لم يُعلَم هذا من هذا، تُرِكَ الكل ولا يُحتجّ بشيءٍ منها". قلتُ (أي الذهبي): ولم يقدر ابن حبان أن يسوق له حديثاً منكراً. فأين ما زعم؟!». وقال كذلك في السير (١٠|٢٦٧): «فانظر قول أمير المؤمنين في الحديث أبي الحسن (الدارقطني). فأين هذا من قول ذاك الخَسَّاف المتفاصِح أبي حاتم ابن حبان في عارم؟!». أقول: وهذا يظهر بوضوح أن ابن حبان يطلق الأقوال بغير تحقيق ولا تدقيق، حيث أساء فهم أقوال كبار أئمة الجرح والتعديل، فجاء بهذا الحُكم المتعسّف. بعكس الدارقطني الذي حقّق واستقرئ. وشتان بين الاثنين.

وقال الذهبي في الميزان (١|٤٦٠): «ابن حبان صاحب تشنيع وشغب»، مشيراً إلى عدم الاعتداد ببعض ما ينقله. وقال أبو عمرو بن الصلاح في طبقات الشافعية : «غلط ابن حبان الغلط الفاحش في تصرفاته».

وقال الذهبي في الميزان: «وقد بدت من ابن حبان هفوة فطعنوا فيه بها. قال أبو إسماعيل الأنصاري شيخ الإسلام: سألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان فقال: نحن أخرجناه من سجستان. كان له علم كثير، ولم يكن له كبير دين. قدم علينا، فأنكر الحد لله، فأخرجناه». وهذا إضافة لموقف ابن حبان من التبرك بالقبور، إنما يدل على أن عقيدته لم تكن سلفية خالصة.

و ابن حبّان قد يذكر الرجل في كتابه "الثّقات" مع أنه لا يعرفه. وقد ظن بعض العلماء أن هذا توثيق له، وهو خطأ فادح. فقد يذكر رجلاً في كتابه الثقات ثم يجرحه في كتابه المجروحين. وإنما قصد العدالة وحدها التي هي الأصل في المسلمين. والعدالة وحدها تكفي عنده –بخلاف الجمهور– في الاحتجاج بالراوي دون الضبط، وذلك يخرج حديث المجاهيل في صحيحه. وظن البعض أن هذا يرفع جهالة العين وتبقى جهالة الحال. وهذا أيضاً خطأ. فقد يذكر الرجل ويصرح بأنه لا يعرف عنه شيء. وقد صرح بذلك في مقدمة كتابه بقوله: «فمن لم يعلم يجرح فهو عدل، إذا لم يبين ضده. إذ لم يُكلّف الناس من الناس معرفة ما غاب عنهم»، أي كل رجل لم يعرف فيه جرحاً (واعتماده الأساسي على تاريخ البخاري الكبير الذي قلّما يذكر الجرح) فهو ثقة عنده! قال ابن حجر في مقدمة "لسان الميزان" (١|٢٠٨ تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة): «وهذا الذي ذهب إليه ابن حبان، من أن الرجل إذا انتفت جهالة عينه، كان على العدالة إلى أن يتبين جَرحُه، مذهبٌ عجيب، والجمهور على خلافه». وإليك بعض الأمثلة من الرّجال الذين أوردهم ابن حبّان في (الثقات) مع تصريحه بعدم معرفته لهم، بما في ذلك من وصفهم بـ "شيخ":

أبان: شيخٌ يروي عن أُبي بن كعب، روى عنه محمد بن جحادة، لا أدري مَن هو ولا ابن من هو.

إبراهيم بن إسحاق: شيخٌ يروي عن ابن جريج، روى عنه وكيع بن الجراح، لست أعرفه ولا أباه.

أحمد بن عبد الله الهمداني: يروى عن يزيد بن هارون عن إسماعيل بن أبى خالد عن الشعبي عن أيمن بن خريم بن فاتك قال أبي وعمي شهدا بدراً. روى عنه الحضرمي إن لم يكن بن أبي السفر فلا أدري من هو.

أسير بن جابر العبدي الكوفي: يروي عن عمرو بن مسعود. روى عنه البصريون قتادة وأبو عمران الجوني وأبو نضرة. في القلب من روايته من أويس القرني. إلا أنه حكى ما حكى عن إنسان مجهول. لا يدرى من هو والقلب أنه ثقة أميل.

أمية القرشي: شيخ يروى عن مكحول. لست أدري من هو. روى عنه ابن المبارك.

أيوب الأنصاري: يروي عن سعيد بن جبير. روى عنه مهدي بن ميمون. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

بكير أبو عبد الله: يروي عن سعيد بن جبير. روى عنه أشعث بن سوار. إن لم يكن الضخم فلا أدري من هو.

جميل: شيخ يروى عن أبي المليح بن أسامة روى عنه عبد الله بن عون لا أدري من هو ولا ابن من هو.

حاجب: يروي عن جابر بن زيد، لا أدري من هو ولا ابن من هو، روى عنه الأسود بن شيبان.

حِبّان: يروي عن أبيه عن علي، لست أعرفه ولا أباه.

حبيب الأعور: يروي عن عروة بن الزبير. روى عنه الزهري. إن لم يكن ابن هند بن أسماء فلا أدري من هو.

حبيب بن سالم: يروي عن أبي هريرة، روى عنه محمد بن سعيد الأنصاري، إن لم يكن مولى النّعمان بن بشير، فلا أدري من هو.

الحسن أبو عبد الله: شيخ يروي المراسيل. روى عنه أيوب بن النجار. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

الحسن القردوسي: يروي عن الحسن. روى عنه عكرمة بن عمار. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

الحسن الكوفي: شيخ يروي عن ابن عباس. روى عنه ليث بن أبي سليم. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

الحسن بن مسلم الهذلي: يروي عن مكحول. روى عنه شعبة. إن لم يكن ابن عمران فلا أدري من هو.

حماد أبو يحيى: يروي عن الحسن وابن سيرين. عداده في أهل البصرة. روى عنه التبوذكي والربيع بن صبيح. لا أدري من هو.

حنظلة: شيخ يروي المراسيل. لا أدري من هو.

راشد: شيخ يروي عن سليك الفزاري. روى عنه سفيان الثوري. إن لم يكن الأول فلا أدري من هو.

رباح: شيخٌ يروي عن ابن المبارك، عِداده في أهل الكوفة، روى عنه إبراهيم بن موسى الفرّاء، لست أعرفه ولا أباه.

رباح: شيخٌ يروي عن أبي عبيدالله عن مجاهد، روى عنه سفيان الثوري، لست أعرفه ولا أدري من أبوه.

رمى: شيخ يروي عن القاسم بن محمد. روى عنه سليمان التيمي. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

الزبرقان: شيخ يروي عن النواس بن سمعان. روى داود بن أبى هند عن شهر بن حوشب عنه. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

زياد: شيخٌ يروي عن زر عن ابن مسعود، روى عنه إسماعيل السدّي، ولا أدري من هو.

سبرة: شيخ يروي عن أنس. روى عنه السدي. لا أدري من هو.

سعيد بن أبي راشد: يروى عن عطاء عن أبى هريرة في المسح على الخفين. روى عنه مروان بن معاوية. إن لم يكن سعيد بن السماك فلا أدري من هو. فان كان ذاك فهو ضعيف.

سلام: شيخ يروي عن الحسن. روى عنه سعيد بن أبي عروبة. وإن لم يكن سلام بن تميم فلا أدري من هو.

سلمة: يروي عن بن عمر. روى عنه ابنه سعيد بن سلمة. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

سليم بن عثمان أبو عثمان الطائي: يروي عن جماعة من أهل الشام، روى عنه سليمان بن سلمة الخبائري الأعاجيبَ الكثيرةَ، ولست أعرفه بعدالة ولا جرح.

سميع: شيخ يروي عن أبي أمامة. روى عنه عمرو بن دينار المكي. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

سهل: شيخٌ يروي عن شدّاد بن الهادي، روى عنه أبو يعفور، ولست أعرفه ولا أدري من أبوه.

سهيل بن عمرو: شيخ يروي عن أبيه. روى عنه همام بن يحيى. لا أدري من هو ولا من أبوه.

شعبة: شيخٌ يروي عن كريب بن أبرهة، روى عنه سليط بن شعبة الشعباني، لست أعرفه ولا أباه.

شهاب: شيخ يروي عن أبي هريرة. روت عنه القلوص بنت علية. لا أدري من هو.

شيبة: شيخ يروي عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين. روى عنه بن جريج. إن لم يكن بن نصاح فلا أدري من هو.

صيفي: شيخ يروي عن أبي اليسر كعب بن عمرو. روى عنه عبد الله بن سعيد بن أبي هند. إن لم يكن الأول فلا أدري من هو ولا ابن من هو.

عباد بن الربيع: إمام بجيلة كوفي يروي عن علي. روى هشيم عن أبي محمد عنه. إن لم يكن أبو محمد هو الأعمش فلا أدري من هو.

عبّاد القرشي: يروي عن عائشة، روى عنه عقبة بن أبي ثبيت. إن لم يكن عباد بن عبد الله بن الزبير فلا أدري من هو.

عبد السلام: يروي عن أبي داود الثقفي عن ابن عمر، روى عنه سعيد بن بشير، إن لم يكن ابن سليم فلا أدري من هو.

عبد العظيم بن حبيب شيخ يروى عن بهز بن حكيم روى عنه سليمان بن مسلمة الخبائري إن لم يكن الأول فلا أدري من هو.

عبد الكريم: شيخ يروى عن أنس بن مالك. روى الليث بن سعد عن إسحاق بن أسيد عنه. لا أدري من هو ولا بن من هو.

عزرة: شيخ يروى عن الربيع بن خثيم. عداده في أهل الكوفة. روى عنه أبو طعمة. إن لم يكن بعزرة بن دينار الأعور فلا أدري من هو.

عطاء المدني: يروي عن أبي هريرة في صلاة الجمع، روى عنه منصور، لا أدري من هو ولا ابن من هو.

عقبة الرفاعي يروى عن عبد الله بن الزبير روى عنه ابنه محمد بن عقبة إن لم يكن بن أبى عتاب فلا أدري من هو

عكرمة: شيخٌ يروي عن الأعرج، لست أعرفه ولا أدري من أبوه، روى عنه إبراهيم بن سعد.

عمارة: شيخ من بني حارث بن كعب، يروي عن ابن عباس، روى عنه ابنه عبد الله، إن لم يكن ابن خزيمة بن ثابت فلا أدري من هو.

عمر الدمشقي: شيخٌ يروي عن أم الدرداء الصغرى، روى عنه سعيد بن أبي هلال، لا أدري من هو ولا ابن من هو.

عيسى الأنصاري: يروي عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، روى عنه زيد بن أبي أنيسة، لست أدري من هو ولا ابن من هو.

فزع: شهد القادسية. يروي عن المقنع. وقد قيل إن للمقنع صُحبة. ولست أعرف فزعاً ولا مقنعاً، ولا أعرف بلدهما، ولا أعرف لهما أباً. وإنما ذكرتهما للمعرفة لا للاعتماد على ما يرويانه.

فُضيل: شيخٌ يروي عن سالم بن عبد الله، إن لم يكن بن أبى عبد الله صاحب القاسم بن محمد فلا أدري من هو.

فُضيل: شيخٌ يروي عن معاوية، روى عبيد الله بن أبي جعفر عن صفوان بن سليم عنه، إن لم يكن الهوزني فلا أدري من هو.

النضر: شيخ يروى عن عطاء بن يسار روى عنه الدراوردي. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

مالك: شيخ يروى عن سلمان. روى عنه أبو إسحاق السبيعي. إن لم يكن مالك بن مالك فلا أدري من هو.

متوكل: شيخ يروى عن أبى هريرة. روى عنه خالد بن معدان. لا أدري من هو.

محمد أبو عبد الله الأسدي: لا أدري من هو، يروي عن وابصة بن معبد، روى عنه معاوية بن صالح.

محمد الزهري الكوفي: قوله روى عنه بن عون. إن لم يكن محمد بن محمد بن الأسود فلا أدري من هو.

محمد بن أفلح: يروي عن أبي هريرة، روى عنه يعلى بن عطاء وحميد الطويل، إن لم يكن الأول فلا أدري من هو.

محمد بن سعيد: شيخ يروى عن عمر بن الخطاب. روى عنه قتادة. لا أدري من هو.

محمد مولى بنى هاشم: قال رأيت ابن عمر وابن عباس يمشيان بين يدي الجنازة. روى عنه قتادة. لا أدري من هو.

مروان: شيخ يروي عن بن مسعود. روى عنه عمران بن أبى يحيى. لا أدري من هو ولا ابن من هو.

مضارب العجلي: من بكر بن وائل يروي المراسيل. روى عنه قتادة. إن لم يكن مضارب بن حزن فلا أدري من هو.

مقاتل: شيخٌ يروي عن أنس بن مالك، روى عنه سعيد بن أبي عروبة، لا أدري من هو.

مهاجر: شيخٌ يروي عن عمر، روى عنه محمد بن سيرين، لا أدري من هو ولا ابن من هو.

نبتل: شيخٌ يروي عن أبي هريرة، روى عنه يعقوب بن محمد بن طحلاء، لا أدري أبو حازم هو أو غيره.

وقّاص: شيخٌ يروي عن أبي موسى الأشعري، رَوَتْ عنه ابنته منيعة، لا أدري من هو.

الوليد: شيخٌ يروي عن عثمان بن عفان. روى عنه بكير بن عبد الله بن الأشج. لا أدري من هو.

يعقوب بن غضبان: شيخ يروى عن بن مسعود. روى عنه شيخ يقال له ضرار. لا أدري من هو.

فالصواب أن من ذكره ابن حبان في كتابه الثقات وصرح بعدم معرفته له، فليس مراده في ذلك تعديله أو قبول روايته، بل مقصده هو من أجل معرفة من كانت له رواية فحسب، لا من أجل الاعتماد عليه فيما يرويه. والدليل على ذلك ما ذكره ابن حبان نفسه في كتاب "الثقات" (٣٢٦/٧) في ترجمة الفزع: «شهد القادسية، يروي عن المقنع، وقد قيل: إن للمقنع صحبة، ولست أعرف فزعاً، ولا مقنعاً، ولا أعرف بلدهما، ولا أعرف لهما أباً، وإنما ذكرتهما للمعرفة لا للاعتماد على ما يرويانه». فعُلِمَ من ذلك أن إيراد ابن حبان للمقنع، وللفزع، ولمن كان على شاكلتهما لا يريد بذلك التعديل، أو الاعتماد على مروياتهم؛ بل مجرد المعرفة بهم فحسب.

وهذه الفائدة قد ذكرها الشيخ الألباني في مقدمته لصحيح موارد الظمآن (١ | ١٩)، وعلق عليها: «وهذا نصٌّ هامٌّ جداً جداً، وشهادة منه —لا أقوى منها— على أن كتابه الثقات ليس خاصاً بهم، وإنما هو لمعرفتهم، ومعرفة غيرهم من المجهولين والضعفاء، ونحوهم. غير أن هذا

النص زاد عليه أنه أعلمنا أنه يذكر هؤلاء للمعرفة، لا على أنهم من الثقات الذين يحتج بخبرهم عنده».

قال أسعد سالم تيم في "علم طبقات المحدثين" (ص١٦٠): «كتاب الثقات نفسه يكاد يكون مُنتَزَعاً من "التاريخ الكبير". فقد قارنت مئات التراجم في الكتابين، فوجدت ابن حبان ينقل كلام البخاري بنصه أو باختصار، وقَلّما يأتي بشيءٍ جديدٍ من عنده في تراجم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. إلا أن تراجم الطبقة الرابعة (في المجلدين الثامن والتاسع) من تأليفه. وهذان المجلدان من أثمن ما في الكتاب وأكثره فائدة، وفيهما تتجلى عبقرية ابن حبان. أما مبحث السيرة والتاريخ الإسلامي اللذين شغلا المجلدين الأوليين، فلا فائدة فيهما بالمرة! إذ اختصر ابن حبان الأسانيد، وخلط الغث بالسمين بالصحيح بالمنكر. وشتان ما بين ما كتبه ابن سعد في مقدمة كتابه، وبين ما كتبه أبو حاتم إمام الأئمة!». وهو ما أقر به بشكل غير مباشر، فقال في مقدمة الثقات (ص١١): «وأقنع بهذين الكتابين المختصرين عن كتاب "التاريخ الكبير" الذي خرجنا، لعلمنا بصعوبة حفظ كل ما فيه من الأسانيد والطرق والحكايات، ولأن ما نمليه في هذين الكتابين (أي الثقات والمجروحين) –إن يسر الله ذلك وسهله– من توصيف الأسماء بقصد ما يحتاج إليه، يكون أسهل على المتعلم إذا قصد الحفظ...».

قال ابن عبد الهادي: «وقد وقع له مثل هذا التناقض والوهم في مواضع كثيرة. وقد ذكر أبو عمرو بن الصلاح أنه غلط الغلط الفاحش في تصرفه. ولو أخذنا في ذكر ما أخطأ فيه وتناقض، من ذكره الرجل الواحد في طبقتين متوهماً كونه رجلين، وجمعه بين ذكر الرجل في الكتابين كتاب الثقات وكتاب المجروحين، ونحو ذلك من الوهم والإيهام، لطال الخِطاب». انظر كتابه "الصارم المنكي" ص (١٠٣–١٠٥). وقال: «وينبغي أن ينتبه لهذا، ويعرف أن توثيق ابن حبان للرجل بمجرد ذكره في هذا الكتاب من أدنى درجات التوثيق». وقال: «وطريقة ابن حبان في هذا (أي تعديل المجاهيل) قد عُرِفَ ضعفها. مع أنه قد ذكر في كتاب الثقات خلقاً كثيراً، ثم أعاد ذكرهم في المجروحين وبَيَّن ضعفهم. وذلك من تناقضه وغفلته، أو من تغير اجتهاده». قلت أيما كان

السبب فهو دليلٌ على ضعف توثيقه. ولقد حاول الدكتور مبارك الهاجري أن يجمع الرواة الذين ذكرهم ابن حبان في المجروحين وأعادهم في الثقات فكان مجموعهم (١٥٩) راوياً. واستدرك عليه بعض الباحثين في موقع ملتقى أهل الحديث (٢٥) راوياً. فيكون ابن حبان قد حكم على نفسه بالتناقض في (١٨٤) راوياً على الأقل.

قال الألباني في صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (١ | ٢٥): «وبهذا التحقيق، والتَّتَبُّعِ لهذه الأمثلة في كتاب "الثقات"، وما قاله مؤلفه فيها وفي غيرها؛ يتجلى لكل ذي بصيرة أن ما رماه الحفاظ العارفون به من التساهل في التوثيق، ومخالفة الجمهور، وأن له فيه الأوهام الكثيرة؛ كل ذلك حق لا ريب فيه؛ بل إنه أخل أيضًا بالقاعدة التي وضعها في مقدمته كما سبق: "العدل من لم يعرف بجرح"!! فأورد فيه جمهورًا كبيرًا ممن جرحهم هو نفسه فضلًا عن غيره، مما أغنانا هو عن الاستشهاد بأقوالهم فيهم». وانظر أيضا لكلامه في سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٤ | ٤٧٨) عن بشر بن حيان.

وممن انتقد ابن حبان أيضاً -غير ابن عبد الهادي-: ابن الصلاح وابن تيمية والذهبي وابن حجر وابن رجب وكثير غيرهم. بل جعله السخاوي قريباً من مرتبة الحاكم الذي هو مضرب المثل في التساهل البالغ. قال السخاوي في "فتح المغيث" (١ | ٣٥): «وابن حبان يداني الحاكم في التساهل. وذلك يقتضي النظر في أحاديثه أيضاً. لأنه غير متقيد بالمعدَّلين، بل ربما يخرج للمجهولين، ولا سيما ومذهبه إدراج الحسن في الصحيح». ولذلك يئس البعض من الاستفادة من توثيق ابن حبان. فيقول عداب الحمش في "رواة الحديث الذين سكت عليهم أئمة الجرح والتعديل بين التوثيق والتجهيل" (ص٧٢): «والفصل في الرواة الذين سكت عليهم ابن حبان، هو عرضهم على كتب النقد الأخرى. فإن وجدنا فيها كلاماً، أخذنا بما نراه صواباً مما قاله أصحاب كتب النقد. وإن لم نجد فيها كلاماً شافياً، طبقنا قواعد النقاد عليهم، وقواعد ابن حبان نفسه».

وقد حاول المعلمي في التنكيل الدفاع عن توثيق ابن حبان رداً على الكوثري (مع أنه لم يعتد به في المواضع الأخرى)، فقال: «التحقيق أن توثيقه على درجات: الأولى: أن يصرح به كأن

يقول "كان متقنا" أو "مستقيم الحديث" أو نحو ذلك. الثانية: أن يكون الرجل من شيوخه الذين جالسهم وخبرهم. الثالثة: أن يكون من المعروفين بكثرة الحديث بحيث يعلم أن ابن حبان وقف له على أحاديث كثيرة. الرابعة: أن يظهر من سياق كلامه أنه قد عرف ذاك الرجل معرفة جيدة. الخامسة: ما دون ذلك.

فلأولى لا تقلّ عن توثيق غيره من الأئمة، بل لعلها أثبت من توثيق كثير منهم (!) والثانية قريب منها، والثالثة مقبولة، والرابعة صالحة، والخامسة لا يؤمن فيها الخلل».

وكلام المعلمي نظري بحت، وقليل الفائدة من حيث التطبيق. فالمرتبة الأولى نسبة عدد رواتها (أقل من ٣٠٠) إلى عدد كل الرواة (١٦,٥٠٠) تقارب الصفر، وأكثرهم من شيوخ شيوخه، وفيهم الضعفاء كذلك، أي ليس توثيقاً قوياً. والمرتبة الثانية لا تكاد تكون، لأن ابن حبان لا يكاد يذكر شيوخه في "ثقاته". وهؤلاء لا يكاد يذكرهم في "ثقاته" وإنما تجدهم في "صحيحه". وشرطه في "صحيحه" أحسن من شرطه في "ثقاته". وأما المرتبة الثالثة فيعكر على كلام المعلمي إخراج ابن حبان لضعفاء مشهورين في ثقاته، وبعضهم جرحهم بنفسه في كتابه المجروحين. أما المرتبة الرابعة، إن نص ابن حبان على أنه قد سبر مروايات الراوي كما فعل مع بقية الحمصي فيعتبر توثيقه، لكن هذا نادر جدا للأسف. أما المرتبة الخامسة وهي التي تشمل عامة كتابه، فقد اعترض الألباني على حكم المعلمي عليها وقال: «غير قد ثبت لديّ بالممارسة أن من كان منهم من الدرجة الخامسة فهو على الغالب مجهول لا يعرف».

فالخلاصة أن مجرد ذكر ابن حبان للرجل في كتابه "الثقات" لا يفيد توثيقاً يعتد به، والله أعلم. وليت الأمر يقتصر على التساهل بتوثيق المجاهيل، بل هو بالعموم رخو متساهل بتضعيف المتروكين، وانظر مثلا حكمه على إسماعيل بن سلمان بن أبي المغيرة الأزرق بأنه "يخطئ" بينما هو متروك شديد الضعف. وكذلك وثق أبيّ بن عباس بن سهل، مع أنه منكر الحديث، متفق على ضعفه (ولم يصح أن البخاري احتج به، بل ضعفه). ومثل هذا كثير، مع ما ذكرنا من أنه يبالغ أحيانا بجرح الثقات. والخلاصة أن أحكام ابن حبان التي تخالف النقاد، فيها نظر.

منهج أبو الفتح الأزدي

قال الذهبي في ميزان الاعتدال (١\١١٧): «وأبو الفتح يسرف في الجرح. وله مُصنَّفٌ كبيرٌ إلى الغاية في المجروحين. جمع فأوعى، وجرح خلقاً بنفسهِ لم يسبقه أحدٌ إلى التكلم فيهم. وهو مُتَكَلَّمٌ فيه». وقال عنه في تذكرة الحفاظ (٣\٩٦٧): «له مصنَّفٌ كبيرٌ في الضعفاء. وهو قويّ النفس في الجرح. وهّاه جماعةٌ بلا مستندٍ طائل». وقال عنه في سير الأعلام (١٣\٣٨٩): «ليت الأزدي عرف ضعف نفسه».

وهناك دراسة قام بها الأستاذ الدكتور عبد الله مرحول السوالمة، وملخصه كما يلي:

تهدف هذه الدراسة إلى جمع واستقراء ما وجه إلى الحافظ الناقد أبي الفتح الأزدي (ت ٣٧٤هـ) من طعون وانتقادات كالتشيع والرفض والوضع والضعف والنكارة والتشدد والسرف في نقد الرجال وجرحهم، هذا إلى جانب معرفة ما له عند العلماء من منزلة ومكانة في العلم والحفظ والفهم، مما جعل كثيراً منهم يُثني عليه و يُعْوِلُ على أقواله في الرجال وغيرهم. وعلى ضوء هذه الأقوال المتضاربة فيه، وعلى ضوء جمع ما يقرب من ١٠٨٠ قولاً له في الرجال، تم جمعها مما يزيد على ٤٠ مجلداً، ثم مقارنتها بأقوال النقاد الآخرين لمعرفة موافقاته ومخالفاته لهم وانفراداته عنهم، وما انتقد عليه منها، وما كان منها سبباً في الطعون فيه. فعلى ضوء دراسة ذلك كله — مع الأخذ بعين الاعتبار معرفة الملابسات والقرائن التي تسببت في إفراز تلك الطعون والانتقادات المختلفة— قد توصل الباحث إلى نتائج منها:

١- استحالة كون الأزدي مبتدعا أو وضّاعاً.

٢- من الخطأ الحكم عليه بالضعف المطلق، بل يحمل تضعيفه على أحوال خاصة.

٣- الحافظ الأزدي من الأئمة المجتهدين في الجرح والتعديل. وأقواله في الرجال مقبولة بالجملة. إذ انه لمتعقب في حالتي التفرد وعدمه بأكثر من ٥٪ مما ذكر له من أقوال.

وبذلك يكن تصنيف أقواله وأحكامه على النحو التالي:

١- يُقبل قول الأزدي في التوثيق لأنه من المتشددين من جهة، ولأنهم لم يتعقبوه بحق فيما وقفت عليه من أقوال في التوثيق.

٢- لا يُقبل جرحه منفرداً فيمن ثبتت عدالته واستقر عند العلماء توثيقه، ما لم يُبَيِّن ويُفَسِّر جرحه، وذلك لإسرافه في الجرح وتسرعه أحياناً.

٣- يقبل قوله في المجروحين المشهورين بالضعف من غير بيان سبب.

٤- يقبل قوله في المجهولين الذين لم يوجد فيهم كلام لغيره. إذ إعمال كلامه أولى من إهماله. اللهم إلاّ أن يكون المجهول من الكبار الذين تقادم العهد بهم ممّن لم يشتهروا بكثير رواية، ولم يطّلع العلماء على أحوالهم، فهؤلاء قد يتوقف أحياناً في قول الأزدي فيهم، لاحتمال أن يكون هؤلاء قد احتملهم الأئمة ورووا عنهم من جهة، ولاحتمال أن يكون الأزدي تشدَّدَ فيمن هذه حاله من جهة أُخرى.

٥- إذا تعارض جرح الأزدي مع توثيق غيره، فإن كان هذا الغير من العلماء المشهورين بالنقد والاطلاع والاضطلاع فيه، والرجل المتكلم فيه من الثقات المشاهير، فلا يقبل قول الأزدي إلا ببيان الحجة على ما مر في (#٢). وأما إذا كان الموثِّق ممن قد يتساهلون في التوثيق أحياناً — كابن حبان والعجلي مثلاً— فيُلجأ حينئذ إلى الترجيح على ضوء قرائن وملابسات. إذ قد يكون الرجل المتكلم فيه من المجاهيل ونحوهم، فيرجح قول الأزدي فيه. والله أعلم.

منهج الدراقطني

أبو الحسن الدّارَقَطْني (٣٨٥هـ) من كبار حفاظ الحديث. ورغم تأخر زمانه، إلا أنه محسوب على متقدمي المحدّثين: لسلوكه طريقتهم، و لأن اعتماده في علم العلل على كتبهم في العلل، مثل "علل ابن المديني" وغيرها. فأما كتابه في "العلل" الذي أملاه على تلميذه من حافظته، فهو من أجود كتب العلل وأكبرها وأسهلها وضوحاً. إلا أن الإشكال في كتابه "السنن"، الذي يظن بعض الفقهاء أنها من جنس "سنن" الترمذي أو "سنن" النسائي، فينقلون منها دون تحقيق، كأنما ينقلون من الصحيحين!

والحق أن سنن الدارقطني أشبه بكتب العلل، وإن كانت تختلف عنها كذلك في الإسلوب. قال شيخ الإسلام في الرد على البكري (١\٧٨): «الدارقطني صَنّفَ سُننه ليذكر فيها غرائب السُّنَن. وهو في الغالب يبيّن ما رواه، وهو من أعلم الناس بذلك». قال هذا شيخ الإسلام رداً على البكري الجاهل الذي ظن أن الدراقطني يحتج بكل الأحاديث في سننه! وقال في الفتاوى الكبرى (٥\٢٩٩): «أبو الحسن (الدراقطني) —مع إتمام إمامته في الحديث— فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه، ويجمع طرقها. فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله».

فإن أنت اعتبرت سنن الدارقطني مثل باقي كتب السنن، فهي أكثرهم على الإطلاق احتواءً للأحاديث الضعيفة والغريبة والموضوعة. قال الذهبي : «سنن الدارقطني بيت المنكرات». ووصف هذا الكتاب الزيلعي بأنه «مجمع الأحاديث المعلولة، ومنبع الأحاديث الغريبة». وكذلك وصفه ابن رجب. قال الإمام ابن عبد الهادي في "الصارم المنكي": «بل إنما رواه مثل الدارقطني الذي يجمع في كتابه غرائب السنن، ويكثر فيه من رواية الأحاديث الضعيفة بل والموضوعة».

وإذا أنت اعتبرتها من كتب العلل، فأسلوبها من أصعب الأساليب في كتابة العلل. فالملاحظ على الدارقطني في كتاب السنن ما يلي:

بعض تلك الأحاديث يبين الدارقطني عللها بكلمات موجزة مختصَرة، مثل: "هذا مرسل" و "فلان مجهول" وشيء من هذا.

وأحياناً يبين العلة باصطلاح له هو "حديث حسن". وهو لا يطلقه عادة إلا على الحديث المعلول. بل تراه يقول: "رواته ثقات وإسناده حسن"، وهو يريد الإشارة لعلة كانقطاع في السند أو خطأ من أحد الرواة الثقات.

وأحياناً لا يذكر العلة، لكنه يذكر الروايات التي تبين العلة، حيث يكتفي بذلك وكأن كتابه خاص بالمتبحرين بعلم العلل، الذين سيفهمون مقصوده بسرعة.

وأحياناً يذكر رواية ضعيفة، ليس لبيان ضعفها، لكن لأن بعض ألفاظها تشرح الغموض في الرواية الصحيحة، التي قد يذكرها وقد لا يذكرها.

وأحياناً يذكر رواية ضعيفة، ولا يذكر ما يدل على ضعفها، كأنه قصد جمع هذه الروايات المستغربة في الفقه.

ومن الأمور التي أنكرها العلماء على الحافظ الدراقطني، كثرة توثيقه للمجاهيل. بل قد عده الحافظ الذهبي في كتابه "الموقظة" ممن يتساهل أحياناً في التوثيق، والظاهر أنه يقصد توثيق المجاهيل. قال العلامة المعلمي في "الأنوار الكاشفة" عن قصة أنكرها: «سند الحكاية غير صحيح، تفرد بها عن مالك رجل يقال له "عبد الوهاب بن موسى" لا يكاد يُعرف، وليس من رجال شيء من كتب الحديث المشهورة، ولا ذُكِرَ في تاريخ البخاري ولا كتاب ابن أبي حاتم. بل قال الذهبي في الميزان: "لا يدرى من ذا الحيوان الكذاب". وفي مقدمة صحيح مسلم "الذي نعرف من مذهبهم في قبول ما يتفرد به المحدث من الحديث أن يكون قد شار ك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما رووا وأمعن في ذلك على الموافقة لهم، فإذا وجد كذلك ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه قبل منه". وهذا الرجل لم يُمعن في المشاركة فضلاً عن أن

يكون ذلك على الموافقة. لكن هذا الشرط لا يتقيد به بعض المتأخرين كابن حبان والدارقطني. ومن ثم —والله أعلم— وثّق الدارقطني عبد الوهاب هذا، وزعم أن الخبر صحيح عن مالك».

هل كان الحافظ الجوزجاني ناصبياً؟

لقد اتهم ابن حجر الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الخراساني الجوزجاني (شيخ النَّسائي) بأنه غالٍ في النصب. وأنا أقول: ليس كل من اتهموه بتهمة تثبت عليه. فالجرح لا يُقبل –مع التعديل– إلا إذا كان مُفَسَّراً. فأين دليله على نصبه؟ وابن حجر لم يجد على كلامه دليلاً سوى تعنت الجوزجاني –بنظر ابن حجر– على الكوفيين. قلت: وهذا لا يعني النصب كما لا يخفى على أحد. ولإثبات أنه ناصبي فلا بد من إثبات أنه يناصب علياً t وأهل البيت العداء. أي لا بد أن تجد له قولاً يطعن بعلي t. وإلا فالأمر مجرد عداوة شخصية بينه وبين الكوفيين (على فرض صحة كلام ابن حجر).

وقد طالعت ترجمته في "تهذيب الكمال" فلم أر إلا ثناءً عليه. قال الحافظ المزي في ترجمة الجوزجاني في تهذيب الكمال (٢\٢٤٨): قال أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال: «إبراهيم بن يعقوب (الجوزجاني): جليلٌ جداً. كان أحمد بن حنبل يُكاتبه ويُكرمه إكراماً شديداً. وقد حدثنا عنه الشيوخ المتقدمون. وعنده عن أبي عبد الله (يعني أحمد بن حنبل) جزءان مسائل». وقال النسائي (متشدد يقال فيه تشيع): «ثقة». وقال الدارقطني: «أقام بمكة مدة، وبالبصرة مدة، وبالرملة مدة. وكان من الحفاظ المصنفين، والمخرجين الثقات». وقال أبو أحمد بن عدي: «كان يسكن دمشق يحدث على المنبر. ومكاتبه أحمد بن حنبل، فيتقوى بكتابه، ويقرأه على المنبر». اهـ. ولم يذكر الحافظ المزي فيه أي جرح. قلت: فهذا النسائي –تلميذ الجوزجاني– أعرف الناس به. وقد وثّقه بإطلاق رغم ما يقال عن تشيعه (أي تشيع النسائي)، ورغم ما قيل عن تشدده في التوثيق، ورغم عدائه الشديد للنواصب، لدرجة تسببت بقتله. ولو كان الجوزجاني ناصبياً لما وثقه النسائي بإطلاق، أو على الأقل لنبّه الناس على نصبه.

ثم نرى ابن العماد الحنبلي في"شذرات الذهب" (١\١٣٩) يقول: «الإمام إبراهيم بن يعقوب أبو إسحاق الجوزجاني صاحب التصانيف. كان من كبار العلماء، وجرّح وعدّل، وهو من الثقات». وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" (١١\٣١): «إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق أبو إسحاق الجوزجاني: خطيب دمشق وإمامها وعالمها. وله المصنفات المشهور المفيدة، منها المترجم فيه علوم غزيرة وفوائده كثيرة». وقال نحو ذلك الذهبي في "العبر في خبر من غبر" (٢\٢٤). وكيف يكون الجوزجاني ناصبياً مع إقرار العلماء أنه إمام من أئمة الحديث؟ ولماذا لا نجد أحداً نبذه بالنصب إلا بعض المتأخرين ممن لبعضهم ميولاً شيعية؟

وعلى فرض أنه ناصبي كما يزعمون، فعندما يجرح الشيعيَّ الثقة، يقول عنه زائغ أو مخذول أو مذموم أو مائل عن الحق، ولا يتهمه بضعف الحفظ. بل هو يحتج بحديثه في غير بدعته. وعلى سبيل المثال فإن الجوزجاني وثّق "حبة بن جوين" الشيعي مطلَقاً، رغم أن الجمهور ضعفه. وقد قال عنه ابن حبان: «كان غالياً في التشيع، واهياً في الحديث». فلم يمنع غلو "حبة بن جوين" في التشيع، من توثيق الجوزجاني له. وهذا من إنصافه رحمه الله. وإذا أراد أن يبين انحراف الراوية بيّن ذلك دون أن يرد حديثه كله. فقد قال مثلاً في إسماعيل بن أبان الوراق: «كان مائلاً عن الحق، ولم يكن يكذب».

وقد نص الإمام الجوزجاني على هذا المنهج بنفسه، فقال في كتابه "أحوال الرجال" (ص٣٢): «ومنهم زائِغٌ عن الحقّ، صدوق اللهجة، قد جرى في الناس حديثه: إذ كان مخذولاً في بدعته، مأموناً في روايته، فهؤلاء عندي ليس فيهم حيلة إلا أن يؤخذ من حديثهم ما يُعرف، إذا لم يُقَوِّ به بدعته، فيُتَّهم عند ذلك». وهذا المذهب هو ما عليه جمهور المحدثين من أهل السنة والجماعة. وقد نقل ابن حجر هذه العبارة مُقِراً لها في لسان الميزان (١\١١).

ولم يجد ابن حجر مثالاً على غلو الجوزجاني في جرح الشيعة إلا مقولته في الأعمش الكوفي (ثقة فيه تشيع لكنه يدلس عن كذابين). فقد قال الجوزجاني في "أحوال الرجال" (ص١٩٢ – طبعة مؤسسة الرسالة ١٤٠٥): «حدثني أحمد بن فضالة وإبراهيم بن خالد، عن مسلم بن إبراهيم، عن حماد بن زيد، قال: قال الأعمش حين حضرته الوفاة: أستغفر الله وأتوب إليه من

أحاديث وضعناها في عثمان». وهذا إسنادٌ رجاله ثِقات، ولكن حمّاد بصْري أرسل الخبر ولم يحضر احتضار الاعمش. فيكون حمّاد قد سمع الخبر من رجُلٍ لم يُسمّه. فلا يصلح هذا جرحاً في الأعمش، ولا يُطعَنُ به في الجُوزجاني. أم بالقوة يريدون أن يكون الجوزجاني كذاباً لأجل أنه يُظَنّ أنه اتخذ موقفاً سياسياً من الشيعة؟! ولم يستطع أحدٌ من هؤلاء إثبات تهمة النصب للجوزجاني، فأين ما يدّعونه؟

وإنما اعتمد ابن حجر على قصة باطلة ذكرها السلمي عن الدارقطني –بعد أن ذكر توثيق الجوزجاني–: «لكن فيه انحرافٌ عن علي: اجتمع على بابه أصحاب الحديث، فأخرجت جارية له فروجة (أي دجاجة) لتذبحها، فلم تجد من يذبحها. فقال: سبحان الله! فروجة لا يوجد من يذبحها، وعلي يذبح في ضحوةٍ نيّفاً وعشرين ألف مسلم؟!»، يقصد قتل عليٍّ لمسلمي الشام في صفّين. أقول: وهذا يُسمى انحرافٌ عن علي، ولا يعني مناصبته العداء، ولا يعني شتمه أو سبه والعياذ بالله. إنما كان الحافظ الجوزجاني على مذهب أهل دمشق في الميل على علي. وبين هذا وبين النصب فرقٌ كبير. وبذلك نفهم قول ابن حبان في "الثقات" عنه: «كان حريزي المذهب، و لم يكن بداعية». يقصد أنه يشبه حريز بن عثمان، وهذا الأخير كان ثقةً ثبتاً يترحم على عليٍّ وينكر على من شتمه، إلا أنه كان يقول: «لا أحبه. قتلت آبائي». ومقولة الحافظ الجوزجاني تصب في نفس المعنى.

قال العلامة المعلمي في "التنكيل" في رده على الكوثري: «وأما الجوزجاني فحافظ كثير متقن عارف. وثّقه تلميذه النسائي جامع "خصائص علي" وقائل تلك الكلمات في معاوية. ووثقه آخرون. فأما ميل الجوزجاني إلى النصب فقال ابن حبان في "الثقات": "كان حريزي المذهب، ولم يكن بداعية. وكان صلبا في السنة... إلا أنه من صلابته ربما كان يتعدى طوره". وقال ابن عدي: "شديد الميل إلى مذهب أهل دمشق في النيل على علي".

وليس في هذا ما يُبيّن درجته في الميل. فأما قصة الفروجة فقال ابن حجر في "تهذيب التهذيب": "قال السلمي عن الدارقطني بعد أن ذكر توثيقه: لكن فيه انحراف عن علي. اجتمع علي بابه أصحاب الحديث فأخرجت جارية له فروجة...". فالسلمي هو محمد بن الحسين النيسابوري،

ترجمته في "لسان الميزان" (٥ | ١٤٠): تكلموا فيه حتى رموه بوضع الحديث! والدارقطني إنما وُلِدَ بعد وفاة الجوزجاني ببضع وأربعين سنة. وإنما سمع الحكاية —على ما في معجم البلدان "جوزجانان"— من عبد الله بن أحمد بن عدبس. ولابن عدبس ترجمة في "تاريخ بغداد" (٩ | ٣٨٤) و "تهذيب تاريخ ابن عساكر" (٧ | ٢٨٨) ليس فيها ما يبيّن حاله. فهو مجهول الحال، فلا تقوم بخبره حجة. وفوق ذلك، فتلك الكلمة ليست بالصريحة في البغض. فقد يقولها من يرى أن فعل علي —عليه السلام— خلاف الأولى، أو أنه اجتهد فأخطأ. وفي "تهذيب التهذيب" (١٠ | ٣٩١) عن ميمون بن مهران قال: "كنت أفضّل علياً على عثمان. فقال عمر بن عبد العزيز (الخليفة الراشد): أيهما أحب إليك، رجل أسرع في المال، أو رجل أسرع في كذا —يعني الدماء—. قال: فرجعت وقلت: لا أعود". وهذا بَيِّنٌ في أن عمر بن عبد العزيز وميمون بن مهران، كانا يريان فعل علي خلاف الأَولى أو خطأ في الاجتهاد. ولا يعد مثل هذا نصباً، إذ لا يستلزم البغض، بل لا ينافي الحب. وقد كره كثير من أهل العلم معاملة أبي بكر الصديق لمانعي الزكاة معاملة المرتدين، ورأوا أنه أخطأ، وهم مع ذلك يحبونه ويفضلونه.

فأما حط الجوزجاني على أهل الكوفة، فخاصٌّ بمن كان شيعياً يبغض الصحابة أو يكون ممن يظن به ذلك. وليس أبو حنيفة كذلك. ثم قد تقدم في القاعدة الرابعة من قسم القواعد، النظر في حط الجوزجاني على الشيعة، واتضح أنه لا يجاوز الحد، وليس فيه ما يسوغ اتهامه بتعمد الحكم بالباطل، أو يخدش في روايته ما فيه غض منهم أو فيهم. وتوثيق أهل العلم له يدفع ذلك البتة كما تقدم في القواعد. والله الموفق».

هل كان حريز بن عثمان ناصبياً؟

قال الذهبي كما في السير (٧\٧٩): «الحافظ العالم المتقن، أبو عثمان الرحبي المشرقي الحمصي. محدث حمص، من بقايا التابعين الصغار». وقال عنه الإمام أحمد كما في الجرح والتعديل (٣\٢٨٩): «ليس بالشام أثبت من حريز إلا أن يكون بحير». قيل: «صفوان بن عمرو؟». قال: «حريز فوقه. حريز ثقة ثقة». وقال أحمد كما في سير أعلام النبلاء (٧\٨٠): «حريز ثقة ثقة ثقة، لم يكن يرى القدر». ولا أعلم الإمام أحمد قد وصف رجلاً بالتوثيق ثلاث مرات

إلا حريز. وقال الأمام أحمد أيضاً كما في الكامل (٢\٤٥١): «صحيح الحديث إلا أنه يحمل على علي».

وقال معاذ بن معاذ كما في التاريخ الأوسط للبخاري (٢\١١٧): «لا أعلم أني رأيت أحداً من أهل الشام أفضّله عليه». ووثقه ابن معين كما في سؤالات ابن الجنيد (#٣٩٩). وقال علي بن المديني كما في تهذيب التهذيب (١\٣٧٦): «لم يزل من أدركناه من أصحابنا يوثّقونه». فقد نقل ابن المديني الإجماع على توثيق حريز والاحتجاج به. و وثقه كل من ابن شاهين ودُحيم (وهو أعلم الناس بالشاميين) والمفضل بن غسان وقال: «ثبت».

واتهمه ابن حبان بسب علي سبعين مرة في الصباح وسبعين مرة في المساء. قال الذهبي في السير (٧\٨١) معلقاً على كلام من اتهمه بسب علي: «هذا الشيخ أورع من ذلك». وقد استنكر الدكتور بشار عواد (في تحقيقه لتهذيب الكمال) كلامَ ابن حبان. وذكَر أن السمعاني تبعه في ذلك (أي في أن حريزَ يسب علياً). وقال الدكتور: «إن هذا الكلام ليس له سند، فلا يُعتبر ولا يعتدّ به».

وقد نفى بنفسه (وهو الثقة الثبت) تهمة سب علي t. وجاء في السير (٧\٨٠): «ورُوِيَ عن علي بن عياش (وهو من تلاميذ حريز) عن حريز أنه قال: «أأنا أشتم علياً؟! والله ما شتمته». وصدق رحمه الله. وفي تاريخ ابن معين رواية الدوري (٤\٤٧٥): قال الدوري: سمعت يحيى يقول: سمعت علي بن عياش يقول سمعت: حريز بن عثمان الرحبي يقول لرجل: «ويحك، أما تتقي الله؟ تزعم أني شتمت علياً؟ لا والله ما شتمت علياً قط». وهذا إسنادٌ صحيحٌ كالشمس. وفي السير (٧\٨٠): قال شبابة سمعت رجلاً قال لحريز بن عثمان: «بلغني أنك لا تترحم على علي؟». قال: «اسكت. رحمه الله مئة مرة».

وممن نفى عنه هذه التهمة أبو حاتم الرازي، فقال في الجرح والتعديل (٣\٢٨٩): «حريز بن عثمان حسن الحديث. ولم يصحّ عندي ما يُقال في رأيه. ولا أعلم بالشام أثبت منه. هو أثبت من صفوان بن عمرو وأبي بكر بن أبي مريم. وهو ثقةٌ مُتقِن». وقوله لم يصح، أي أنها ضعيفة لم تثبت.

أما القصة التي في تاريخ بغداد (٨\٢٧٨) و تهذيب الكمال (٥\٥٧٨) من طريق عبد الوهاب بن الضحاك قال حدثنا إسماعيل بن عياش قال سمعت حريز بن عثمان قال: «هذا الذي يرويه الناس عن النبي r قال لعلي "أنت مني بمنزلة هارون من موسى" حق. ولكن أخطأ السامع. قلت: فما هو؟ فقال: إنما هو "أنت مني مكان قارون من موسى". قلت: عن من ترويه؟ قال: سمعت الوليد بن عبد الملك يقوله وهو على المنبر». قال الحافظ أبو بكر الخطيب —ونقلها عنه المزي في التهذيب—: «عبد الوهاب بن الضحاك كان معروفاً بالكذب في الرواية، فلا يصح الاحتجاج بقوله».

واتهمه الفلاس بعدم محبة علي. وجاء عن حريز في ذلك أنه قال: «لا أحبه. قتلت آبائي». وقال كذلك: «لنا إمامُنا، ولكم إماكم». وهذا قد رجع عنه كما سنرى. وقال العجلي في "معرفة الثقات" (١\٢٩١): «ثقةٌ يتحامل على علي». ويقصد بالتحامل الأقوال السابقة، وهي غير الشتم. قال الخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" (٨\٢٥٨): «وحَكِيَ عنه من سوء المذهب وفساد الاعتقاد، ما لم يثبت عليه». فأسانيد ما ذُكِرَ عنه من انتقاصهِ لعَلي t ضعيفة كما قال الخطيب.

وقال ابن ماكولا في الإكمال (٢\٨٦): «وجاء عنه بغضه لعلي t، وفي ذلك خلافٌ عنه». وتابعه على ذلك الدارقطني كما في "تاريخ دمشق" لابن عساكر (١٣\٢٤٠) فقال: «وفي ذلك اختلافٌ عنه». وسبب الاختلاف أنه رجع عن أقواله التي فيها تحامل. قال ابن حزم في "الإحكام" (٨\٥٠٦): «حريز بن عثمان ثقة. وقد رُوينا عنه أنه تبرأ مما أنسب إليه من الانحراف عن علي t». وقال أبو اليمان (وهو من تلاميذه) كما في التاريخ الأوسط للبخاري (٢\١١٧) والكبير (٣\١٠٤): «كان حريز يتناول من رجل ثم تركه». ويقصد علياً t. قال ابن حجر في "مقدمة الفتح" (١\٤١٥): «وهذا أعدل الأقوال فيه».

وإن قيل كيف يقول أبو اليمان أنه كان يتناول رجلاً ثم تركه، وقد نفى ذلك عن نفسه؟ فيقال أن ما يقصده أبو اليمان مثل قوله: "لنا أمامنا ولكم أمامكم" و "قتل آبائي" وغيرها. وحتى هذه تركها، ورجع عنها. أما السب فلا. والله أعلم. وقد أخرج البخاري لحريز حديثين وأصحاب

السنن أخرجوا له. وذكره الذهبي فيمن تكلم فيه بما لا يوجب الرد (#٨٤). وهو ثقةٌ ثبتٌ حجة باتفاقهم.

منهج ابن خراش وابن عقدة الرافضيان

ابن خراش

عبد الرحمن بن يوسف بن خراش (٢٨٣هـ). كان من الحفاظ الكبار الذين كانت تعقد لهم مجالس التحديث والمذاكرة. وقال الخطيب في تاريخ بغداد (١٠ | ٢٨٠): «كان أحد الرحالين في الحديث إلى الأمصار، وممن يوصف بالحفظ والمعرفة». وقال ابن المنادي: «كان من المعدودين المذكورين بالحفظ والفهم للحديث والرجال».

لكن ابن خراش شيعي خبيث متهم بالرفض. قال الحافظ عبدان الأهوازي (٣٠٦هـ)، (فيما نقله عنه تلميذه ابن عدي): «وحمل ابن خراش إلى بندار عندنا جزأين صنفهما في مثالب الشيخين، فأجازه بألفي درهم. فبنى بذلك حجرة ببغداد ليحدث فيها. فما متع بها، ومات حين فرغ منها». وقال ابن عدي في الكامل (٤ | ٣٢١): «سمعت أحمد بن محمد بن سعيد المعروف بابن عقدة يقول: كان ابن خراش في الكوفة إذا كتب شيئا من باب التشيع يقول لي: "هذا لا ينفق إلا عندي وعندك يا أبا العباس"».

قال الذهبي في السير (١٣ | ٥١٠) عنه: «هذا مُعَثَّرٌ مخذول. كان عِلمهُ وبالاً، وسعيه ضلالاً، نعوذ بالله من الخِذلان». وقال في الميزان عنه (٤ | ٣٣٠): «هذا والله: الشيخ المعثّر الذي ضلّ سعيه. فإنه كان حافظ زمانه، وله الرحلة الواسعة والاطلاع الكثير والإحاطة. وبعد هذا فما انتفع بعلمه. فلا عتب على حمير الرافضة». وأشار كذلك في عدة مواضع لعدم الاعتداد بهذا الرافضي. فقال في السير (١٢ | ٤٨٧) رادّاً على تكذيب ابن خراش للحافظ أحمد بن الفرات: «من الذي يُصَدّق ابن خراش —ذاك الرافضي— في قوله؟!». وقال في الميزان (ص٢٥٩) في ترجمة "أحمد بن عبدة": «وقال ابن خراش: "تكلم الناس فيه"، فلم يَصدُق ابن خراش في قوله هذا». قال الذهبي في الميزان (٦ | ٥٣٦) في ترجمة "موسى بن إسماعيل": «لم أذكر أبا سلمة

لِلِينٍ فيه، لكن لقول ابن خراش فيه "صدوق، وتكلم الناس فيه". قلت: نعم، تكلموا فيه بأنه ثقة ثبت، يا رافضي!».

والتشيع ثابت عليه ظاهر، أما الرفض فيظهر أنه لم يكن يظهره في بغداد، وإلا لفضحه نقاد الحديث فيها. وإنما صنف كتابه في الرفض في بندار، والظاهر أنه لم يشتهر عنه في غيرها. والله أعلم. فلذلك يؤخذ برأيه في الرجال، إلا إن شذ أو تفرد برأي، فهنا يتهم بذلك ويرد قوله ولا كرامة، كما في كلامه على مالك بن أوس.

ابن عقدة

رافضي مجروح في دينه ونقله. قال المعلمي في التنكيل (١|١٧٠): «الذي يتحرر من هذه النقول وغيرها أن ابن عقدة ليس بعمدة. وفي سرقة الكتب والأمر بالكذب وبناء الرواية عليه، ما يمنع الاعتماد على الرجل فيما ينفرد به». وقال الخطيب في "تاريخ بغداد" (٢|٢٣٧): «في الجرح بما يحكيه أبو العباس بن سعيد (ابن عقدة) نظر. حدثني علي بن محمد بن نصر قال: سمعت حمزة السهمي يقول: سألت أبا بكر بن عبدان عن ابن عقدة إذا حكى حكاية عن غيره من الشيوخ في الجرح، هل يقبل قوله أم لا؟ قال: لا يُقبل». وفي سؤالات السُّلمي (ص٣ #٤١) قال الدار قطني وقد سُئِل عن ابن عقدة: «حافظ محدّث. ولم يكن في الدين بالقوي. ولا أزيد على هذا».

منهج ابن ماجه

الثابت أن أكثر زوائد سنن ابن ماجة ضعيفة، وفي تصحيحها ما بقي منها خلاف. قال الحافظ المزّي: «كل ما انفرد به ابن ماجة عن الخمسة فهو ضعيف». وقال ابن حجر: «إنه انفرد بأحاديث كثيرةٍ وهي صحيحة». قلت: لعلها قليلة جداً.

قال ابن حجر في التهذيب (٩\٤٦٨): «كتابه في السنن جامعٌ جيدٌ كثير الأبواب والغرائب. وفيه أحاديث ضعيفة جداً، حتى بلغني أن المزي كان يقول: "مهما انفرد بخبر فيه فهو ضعيفٌ غالباً". وليس الأمر في ذلك على إطلاقه باستقرائي. وفي الجملة ففيه أحاديث منكرة، والله تعالى المستعان. ثم وجدت بخط الحافظ شمس الدين محمد بن علي الحسيني ما لفظه: سمعت شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزي يقول: "كل ما انفرد به ابن ماجة فهو ضعيف"، يعني بذلك ما انفرد به من الحديث عن الأئمة الخمسة. انتهى ما وجدته بخطه. وهو (الحسيني) القائل: "يعني". وكلامه هو ظاهر كلام شيخه، لكن حمله على الرجال أولى. وأما حمله على أحاديث، فلا يصح، كما قدمت ذكره من وجود الأحاديث الصحيحة والحسان مما انفرد به عن الخمسة».

أقول: يبعد جداً حمله على الرجال، لأن من رجال ابن ماجه الذين تفرد بهم، من كان فيهم توثيق من غير جرح، مثل أحمد بن منصور بن سيار الرمادي. والمزي أعلم بذلك بسبب عمله في تهذيب الكمال. ثم إن الحافظ الحسيني هو أعرف بكلام شيخه من ابن حجر.

وقال ابن تيمية كما في زاد المعاد (١\٤٣٥): «أفراد ابن ماجه في الغالب غير صحيحة». وقال المِزِي: «كتاب ابن ماجه إنما تداولته شيوخ لم يعتنوا به. بخلاف صحيحي البخاري ومسلم، فإن الحفاظ تداولوهما واعتنوا بضبطهما وتصحيحهما. ولذلك وقع فيه أغلاط وتصحيف».

منهج أبو عبد الرحمن النسائي

بيان اعتدال النسائي وبعده عن التشدد

النسائي يعد من المتشددين في التوثيق والتعديل من جهة استعماله بعض العبارات في درجة أرفع مما هي عليه في اصطلاح المتأخرين. مثل عبارة: "ليس به بأس" فإن أكثر الذين وصفهم

بها هم ثقات مطلقاً، بل إنه قال في جماعة كبيرة منهم في موضع آخر: "ثقة". وقد ظهر تشدده في إطلاقه عبارة: "ليس بالقوي" وشبهها على جماعة كبيرة من الصدوقين والمقبولين، ما أنه أطلق كثيراً بعض عبارات الجرح الأخرى في رجال هم أخف ضعفاً أو أرفع رتبة مما حكم عليهم به.

ولا يمنع اشتهار النسائي بالتشدد في الجرح والتليين أن يتساهل أحياناً في الحكم على بعض الرجال، فقد قال في رشيد الهجري: "ليس بالقوي" مع أنه هالك. وينظر ترجمة جارية بن هرم، والحكم بن عبد الله بن مسلمة الخراساني، وداود بن المحبر، وغيرهم. والله أعلم.

فهو إذاً يستعمل عبارات ليس فيها توثيق قوي، في رجال يحتج بهم. ويطلق في صدوقين خفيفي الضبط، ألفاظ يستعملها غيره في المتروكين. لكن لو فهمنا مصطلحاته الحديثية، لوجدنا أنه معتدل في أحكامه. وقد اشتهر بين أهل العلم أن النسائي ينسب إلى التشدد، وهو غير صحيح على إطلاقه كما تبيّن. وقد ذكر الشيخ عبد الرحمن المعلمي في كتابه "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل" (١ | ٦٦): أن النسائي متساهل في جانب توثيق المجاهيل من القدماء. وقال كذلك: «ومن عادة النسائي توثيق بعض المجاهيل، كما شرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد». وإن كان في مقام آخر من الكتاب نفسه (١ | ٤٦٣) وصفه بالتشدد، يعني مع الرواة المشهورين. والحقيقة أن من سبر أحكام النسائي، لوجده يكثر من توثيق كبار التابعين ممن لم يرو عنهم إلا واحد، رغم تأخر زمانه عنهم. مثال على ذلك سعد بن سمرة بن جندب الفزازي.

واحتج من يرى تشدد النسائي بقول أبي طالب أحمد بن نصر بن طالب البغدادي الحافظ: «من يصبر على ما يصبر عليه أبو عبد الرحمن النسائي؟ كان عنده حديث ابن لهيعة ترجمة ترجمة، فما حدث بها. وكان لا يرى أن يحدث بحديث ابن لهيعة». قلت: قال المزي في تهذيب الكمال: «روى النسائي أحاديث كثيرة من رواية ابن وهب و غيره يقول فيها: عن عمرو بن الحارث، و ذكر آخر: و هو فلان، و ذكر آخر، و نحو ذلك. و جاء كثير من ذلك

مبيناً في رواية غيره أنه ابن لهيعة». أقول: هذا مع قول النسائي عن ابن لهيعة: "ليس بثقة"، وهي لفظة تفيد جرح العدالة. فهذه حجة لنا في أن النسائي غير متشدد.

واحتج هؤلاء أيضاً بأن النسائي قد ليّن بعض من أخرج لهم البخاري ومسلم. قال محمد بن طاهر المقدسي في "شروط الأئمة الستة" (ص١٠٤): «سألت الإمام أبا القاسم سعد بن علي الزنجاني بمكة عن حال رجل من الرواة فوثقه، فقلت: إن أبا عبد الرحمن النسائي ضعفه، فقال: يا بُني إن لأبي عبد الرحمن في الرجال شرطاً أشد من شرط البخاري ومسلم». وشرح الذهبي هذا بأن النسائي قد لين رجالاً احتج بهم الشيخان. لكن ابن كثير اعترض على هذا الحكم بقوله في "اختصار علوم الحديث" (ص٢٥): «وقول الحافظ أبي علي بن السكن وكذا الخطيب البغدادي في كتاب "السنن" للنسائي: "إنه صحيح"، فيه نظر. و "إن له شرطاً في الرجال أشد من شرط مسلِم"، غير مُسَلَّم. فإنه فيه رجالاً مجهولين إما عيناً أو حالاً، وفيهم المجروح، وفيه أحاديث ضعيفة ومعللة ومنكرة كما نبهنا عليه في "الأحكام الكبير"». وقال ابن الصلاح في "المقدمة" (ص٣٩): «حكى أبو عبد الله الحافظ أنه سمع محمد بن سعد الباوردي بمصر يقول: كان من مذهب أبي عبد الرحمن النسائي أن يُخرج عن كل من لم يُجمع على تركه». وهذا كذلك يدل على تساهل من النسائي، ولذلك فقد غلط من قال بأن كل من أخرج له النسائي في سننه فإنه قد احتج به. ففي سننه رواة مجاهيل ورواة جرحهم بنفسه فضلاً عن غيره.

عموماً هناك دراسة جيدة حول هذا الأمر، وهي رسالة في خمسة مجلدات لقاسم علي سعد بعنوان "منهج الإمام أبي عبدالرحمن في الجرح والتعديل وجمع أقواله في الرجال". وقد نقلت الكثير من نتائجها بحروفها في هذا البحث. وقد قام الشيخ قاسم سعد بجمع واستقراء كلام الإمام النسائي في الجرح والتعديل ومقارنتها بكلام العلماء. وقد ذكر كل قسم بمفرده، فمن وثقهم النسائي بمفردهم، ومن جرحهم ولينهم بمفردهم، ومن جهلهم بمفردهم. وقال في الخاتمة (٥ | ٢٣٢١): «فالنسائي –رحمه الله– من النقاد المتبصرين المتوسعين الذين ختم بهم عهد المتقدمين، بل حاز قصب السبق في أهل عصره. وامتاز على أترابه وأقرانه، بالاستقلال والاتساع والدقة. ومازال أئمة النقد من المتأخرين يتوقفون عند قوله استحساناً له واختياراً . ونفَسُهُ في

الجرح والتعديل هو نفس المتثبِّتين المتحرّين من المتقدمين، مع مرونة حسنة. وهو في الجرح أشد منه في التعديل. ولو روعيت الاصطلاحات الخاصة به والعامة عند المتقدمين، لكان أقرب إلى الاعتدال –في التوثيق والتعديل– من التشدد». والمقصود أن ظاهر استعماله لاصطلاحات الجرح والتعديل أنه متشدد. لكن لو روعيت الاصطلاحات الخاصة به، لوجدناه أقرب للاعتدال من التشدد. وهو عين ما ذكرناه أعلاه.

اصطلاحات النسائي الحديثية

وأكثر عبارات التوثيق والتعديل استعمالاً عند النسائي هي كلمة: ثقة، ثم "ليس به بأس"، ثم "لا بأس به". وقد وضعت العبارتين الأخيرتين في درجة أعلى من درجة: "صدوق" لأن أكثر الذين قال فيهم النسائي: "ليس به بأس" و "لا بأس به" هم ثقات مطلقاً. بل إنه قال في جماعة كبيرة منهم في موضع أخر ثقة. ورغم هذا فإني لا أجرؤ على وضع هاتين العبارتين في وصف كلمة ثقة. وقد قدمت كلمتي: "لا بأس به صدوق" و"صدوق لا بأس به" على "ليس به بأس" و"لا بأس به" لأن كل الذين قال فيهم النسائي العبارتين الأوليين أو إحداهما، قد حكم عليهم في موضع أخر بكلمة: "ثقة".

وإطلاق كلمة: صالح في الأصل ينصرف إلى الصلاح في الدين لكن النسائي، وجماعة آخرين قصدوا بها الحكم على الرواية. وقد أشار إلى ذاك الأصل ابن حجر فقال في "النكت على كتاب ابن الصلاح" (٢ | ٦٨٠): «من عاداتهم إذا أرادوا وصف الراوي بالصلاحية في الحديث قيدوا ذلك فقالوا: صالح الحديث. فإذا أطلقوا الصلاح فإنما يريدون به في الديانة. وقد كان النسائي قليل الاعتناء بوصف الحفاظ، والفقهاء، والعباد، والزهاد، بما عرفوا به من حفظ وفقه، وعبادة، وزهد عند كلامه فيهم جرحاً وتعديلاً. كذلك لم يعتن حالة حكمه على الرجال بذكر ما نسبوا إليه من بدع.

فأما كلمة "ليس بالقوي" وما شابهها فإن النسائي يستعملها غالباً في الصدوقين ومن دونهم من أهل العدالة. ورغم كثرة استعمال النسائي لتلك العبارة في الصدوقين والمقبولين، فإنه يريد بها التليين كما يفيد قوله: "ليس بجرح مفسد". ولأنه حكم بها على رجال كثيرين في كتابه

المختص بالضعفاء. وهذا ليس مصطلحاً خاصاً بالنسائي، بل هو ما عليه أهل الشأن. قال الذهبي في الموقظة (ص٨٣): «وبالاستقراء إذا قال أبو حاتم: "ليس بالقوي". يريد بها أن هذا الشيخ لم يبلغ درجة القوي الثبت». قال الذهبي أيضاً: «والبخاري قد يطلق على الشيخ: ليس بالقوي. ويريد أنه ضعيف». وقد تقدم في ترجمة سعد بن طريف وغيره أن البخاري وأبا أحمد الحاكم استعملا كلمة: "ليس بالقوي عندهم" في جماعة من المتروكين. والأمر نفسه بالنسبة لكلمة "ضعيف" أو "ضعيف الحديث"، فقد يراد منها مجرد التليين، لكنها تستعمل أيضاً مع الرواة المتروكين. فإذا وصف إمامٌ لأحد الرواة بأنه كذاب، فلا يناقض هذا وصف إمام ثان له بأنه ضعيف.

توثيقه للمجاهيل

أكثر عبارات التجهيل استعمالاً عند النسائي هي: لا نعلم أحداً روى عنه غير فلان، نحوها، ثم لا أعرفه، ثم ليس بالمشهور، وكذلك مجهول، ثم ليس بمعروف، وكذلك ليس بذاك المشهور، وكذلك ليس بمشهور، وكذلك لا أدري ما هو. وخلاصة القول: إن من اقتصر النسائي على ذكرهم فيمن لم يرو عنه إلا واحد، ومن أفرد فيهم إحدى العبارات التالية: "ليس بالمشهور" و: "ليس بمشهور" و: "ليس بذاك المشهور"، وعامة من أطلق فيهم عبارة: "مجهول"، وغالب الذين قال فيهم: "لا أعرفه"، هم مجهولو العين عنده. ويبدو أنه يستعمل العبارات التالية: "لا أدري ما هو" و: "لا علم له به" و: "ليس لي به علم" في مجهولي الحال.

وليست رواية الرجل الواحد عن رجل مستلزمة لجهالة عينه عند النسائي، لأنه لا يتحرج عن توثيق من لم يرو عنه إلا واحد إذا تبينت له ثقته من خلال سبر حديثه، مثل رافع بن إسحاق المدني. والله أعلم.

وقد ذكر الذهبي في "الموقظة" أن النسائي وابن حبان يوثقان المجاهيل. قال: «وقولهم: "مجهول"، لا يلزمُ منه جهالةُ عينِه. فإن جُهِلَ عينُه وحالُه، فأَولَى أن لا يَحتجُّوا به. وإن كان المنفردُ عنه من كبارِ الأثبات، فأقوى لحاله، ويَحتَجُّ بمثلِه جماعةٌ كالَّنسائي وابنِ حِبَّان». وقال الذهبي في "الميزان" (٤|٥٨٣) في بعض التابعين: «لا يُعرف، لكن احتج به النسائي على قاعدته».

وقال الزيلعي في "نصب الراية" (١ | ٣٣٣): «والنسائي وابن حبان وغيرهما يحتجون بمثل هؤلاء، مع أنهم ليسوا مشهورين بالرواية، ولم يرو واحد منهم حديثاً ليس له شاهد ولا متابع حتى يجرح بسببه، وإنما رووا ما رواه غيرهم من الثقات». وقال المعلمي في "التنكيل" (٢ | ١٦٤) في كلام له في بعض الرواة: «وتوثيق النسائي معارض بطعن البخاري. على أن النسائي يتوسع في توثيق المجاهيل كما تقدم في "القواعد"». وهذا يدل على تساهله في توثيق المجاهيل، وإن لم يصل لمستوى ابن حبان، لكنه قارب.

وحتى الألباني على تساهله، يقر بأن النسائي من المتساهلين في توثيق المجاهيل. سأل أبو الحسن: «نلاحظ من صنيع الحافظ ابن حجر أنه إذا انفرد النسائي —وأحيانا ابن معين— بالتوثيق فإنه يقول: "وثقه النسائي" ويهرب من العهدة، أو يقول فيه "صدوق". ونادراً ما يعتمد توثيقه. وإذا خالف النسائي أحد، فإن الحافظ يجنح للمخالف، سواءاً تعلق الأمر بتوثيق أو تجريح. وكذا يصنع الحافظ مع الدراقطني ومطين وابن عبد البر. فهل هذا لتساهله كما قال الشيخ المعلمي، بأن ابن معين والنسائي ربما وثقا بعض المجاهيل؟». فأجاب الألباني: «النسائي كالعجلي تقريباً في التساهل. فهو يوثق بعض المجاهيل، ولكنه لا يكثر من ذلك. فإذا انفرد النسائي بالتوثيق، فإننا إلى الرواة وصفاً وعدداً وكذلك من أخرج لهذا الراوي محل البحث ممن عرف بالانتقاء أو التشدد. وكذا ننظر في علو الطبقة ونزولها، وغير ذلك من القرائن».

منهجه في السنن

قال الحافظ ابن رجب في "شرح علل الترمذي" عن سنن النسائي: «تجد النسائي إذا استوعب طرق الحديث، بدأ بما هو غلط، ثم يذكر بعد ذلك الصواب المخالف له». وهذا تجده في السنن الكبرى أكثر من الصغرى. وهذه الملاحظة من الحافظ هي في غاية الأهمية، لأن منهج النسائي في الترتيب هو بعكس منهج مسلم. لذلك قال المعلمي في "الأنوار الكاشفة": «عادة مسلم أن يرتب روايات الحديث بحسب قوتها: يُقدّم الأصح فالأصح».

وللفائدة: زوائد النسائي على الصحيحين لسيد بن كسروي حسن، تبلغ ٣٢٢٧ وزوائد النسائي على الصحيحين وعلى الترمذي وأبي داود حوالي ٢٤٠٠ حديثاً. وهو أصح السنن وأكبرها.

تشيع النسائي

و النّسائي هو أحمد بن شعيب: فارسي ولد في فارس ببلدة نساء. وقد قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (١٤|١٣٣): «فيه قليل تشيع وانحراف عن خصوم الإمام علي كمعاوية وعمرو». وعلى أية حال فتشيع النسائي كان خفيفاً لا يترتب عليه تبديع، وليس فيها طعن في العدالة. بل قد انتسب إليه بعض أهل السنة.

وقد أنكر أهل السنة على النسائي أنه كتب كتاباً في فضائل علي t دون أن يذكر الشيخين. وقد اعتذر عن ذلك بأنه كتبه للنواصب فقط! والغريب أنه كتب فيه الكثير من الأحاديث الضعيفة. قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٧|١٧٨): «النسائي صنف "خصائص علي" وذكر فيه عدَّة أحاديث ضعيفة». ثم إنه اضطرّ –تحت وطأة ضغوط أهل السنة– إلى تصنيف "فضائل الصحابة"، لكنه لم يذكر فيه الأحاديث في فضل معاوية t. فقيل له ألا تخرج فضائل معاوية t؟ فقال: «أي شيء أخرج؟ حديث اللهم لا تشبع بطنه؟». فسكت السائل.

قلت: والعجيب أن النسائي قد فهم هذا الحديث على أنه مذمة مع أن النسائي معدود من الأكلة المشهورين. فلا أكاد أقرأ له ترجمة إلا ويذكرون بها ولعه بالنساء والطعام. فقد ذكر المِزّي على سبيل المثال في تهذيب الكمال (١|٣٣٧): «وكان يكثر الجماع مع صوم يوم وإفطار يوم. وكان له أربع زوجات يقسم لهن. ولا يخلو مع ذلك من جارية واثنتين يشتري الواحدة خامسيه ونحوها، ويقسم لها كما يقسم للحرائر. وكان قوته في كل يوم رطل خبز جيد يؤخذ له من سويقة العرافين لا يأكل غيره كان صائماً أو مفطرا. وكان يكثر أكل الديوك الكبار تشترى له وتُسَمّن ثم تذبح فيأكلها، ويذكر أن ذلك ينفعه في باب الجماع!!».

ثم إنه ذهب مرة إلى دمشق، فسئل بها عن معاوية وما جاء في فضائله، فقال: «لا يرضى رأساً برأس حتى يفضل؟». فضربه أهلها تعزيراً له، ثم خرج منها وتوفي في الرملة. كل هذا يظهر أنه كان عنده تشيع، لكن ذلك محل شك عندي. فإن له أقوالاً أخرى يثبت فيها فضائل معاوية ويترضى عنه. قال الحافظ أبو القاسم: «وهذه الحكاية لا تدل على سوء اعتقاد أبي عبد الرحمن في معاوية بن أبي سفيان. وإنما تدل على الكف في ذكره بكل حال». ثم روى بإسناده: سئل أبو عبد الرحمن النسائي عن معاوية بن أبي سفيان صاحب رسول الله r، فقال: «إنما الإسلام كدار لها باب. فباب الإسلام الصحابة. فمن آذى الصحابة، إنما أراد الإسلام. كمن نقر الباب، إنما يريد دخول الدار. فمن أراد معاوية فإنما أراد الصحابة». فهو إذاً لم يرَ من الحكمة أن يحدث النواصب بفضائل معاوية t فيزيدهم تمسكاً ببدعتهم. وكذلك لا يصح تحديث الشيعة بفضائل علي t، ولا الخوارج بأحاديث الوعيد، ولا المرجئة بأحاديث النجاة.

وقد ظن بعض المعاصرين أن النسائي يضعّف هذه الأحاديث، وليس ذلك بسديد. فقد أخرج في "فضائل الصحابة" أحاديث أضعف من هذه الأحاديث التي أخرجناها في فضائل معاوية. فتأمل ذلك وتدبره يا رعاك الله.

هل مجتبى النسائي من تأليفه؟

كتاب النسائي هو "السنن الكبرى"، وهو عدّة روايات استعمل منها المزّي في "التحفة" تسع روايات. وقد طبع الكتاب في دار الكتب العلمية (الحرامية)، ١٩٩١، بتحقيق: الدكتور عبد الغفار البنداري، وسيد كسروي، وهي طبعة ملفقة من عدّة روايات. وفيها من التصحيف والتحريف والسقط ما لا يخفى على أدنى طالب علم. وكتاب "المجتبى" –الذي طبع قديماً وهو المشهور المتداول، وإليه العزو عند الإطلاق– قيل أنه ليس من اختيار النسائي، بل هو من اختيار تلميذه أبي بكر أحمد بن محمد بن السني. نصّ على هذا الذهبي في "تذكرة الحفاظ" (٣ | ٩٤٠)، وفي "السِّير" (١٤ | ١٣١). فيما اعتبر ابن الأثير في "جامع الأصول" (١ | ١٩٦) أن المجتبى من اختيار النسائي، وأنّه أهدى السنن لأميرٍ فقال: «أصحيح كلّه؟». قال: «لا».

قال: «فاكتب لنا منه الصحيح»، فجرّد المجتبى. وقد ردَّ الذهبي هذا في "السير " (١٤ | ١٣١) فقال: «هذا لم يصحّ. بل المجتبى اختيار ابن السني».

قال الدكتور فاروق حمادة (٦٩): «وأما الجانب الآخر فيرى أن المجتبى هو من صنع النسائي نفسه من السنن الكبرى، وابن السني مجرد راوية له. ويقف في هذا الجانب فريقٌ كبيرٌ جداً من الأعلام والمحدّثين. وهو المعروف المشهور بين الناس. وهو الرأي الذي أصوّبه وأرتضيه، لدلائل عديدة. منها:

١- لم يقدم لنا الذهبي دليلاً على قوله هذا الذي جاءنا به، لا نقلاً ولا استنباطاً. وإن كان هو من الأعلام، لكنه خولف. والوهم لا يخلص منه إنسان.

٢- وجود مثبتات على ذلك: ما نقله ابن خير الإشبيلي المتوفى سنة ٥٧٥هـ بسنده عن أبي محمد بن يربوع قال: قال لي أبو علي الغساني رحمه الله: كتابي "الإيمان والصلح" ليسا من المصنف، إنما هما من المجتبى له -بالباء- في السنن المسندة لأبي عبد الرحمن النسائي، اختصره من كتابه الكبير المصنَّف. وذلك أن أحد الأمراء سأله عن كتابه في السنن: أكله صحيح؟ فقال: لا. قال: فاكتب لنا الصحيح مجرَّداً. فصنع المجتبى. فهو المجتبى من السنن. ترك كل حديث أورده في السنن، مما تكلم في إسناده بالتعليل. روى هذا الكتاب عن أبي عبد الرحمن: ابنه عبد الكريم بن أحمد، ووليد بن القاسم الصوفي. ورواه عن أبي موسى عبد الكريم من أهل الأندلس: أيوب بن الحسين قاضي الثغر، وغيره... انتهى. وهذا نصٍّ ظاهر في الموضوع.

٣- كما أنني وجدت مجلدين من المجتبى قديمين جداً، كتبت عليها سماعات بين سنة ٥٣٠هـ و٥٦١هـ، فيها نص ظاهر أنها من تأليف النسائي. وقد جاء في صدر أحدهما: الجزء الحادي والعشرون من السنن المأثورة عن رسول الله r. تأليف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن بحر النسائي. رواية أبي بكر أحمد بن إسحاق بن السني عنه. رواية القاضي أبي نصر أحمد بن الحسن بن الكسار عنه. رواية الشيخ أبي محمد عبد الرحمن بن محمد الدوني عنه. رواية أبي الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاري عنه. رواية الشيخ الإمام زين الدين أبي الحسن علي بن إبراهيم بن نجاد الحنبلي الواعظ.

وفيها نص ظاهر على أنها من تأليف النسائي، وابن السني مجرد رواية لها. وإن كان أحد المجلدَين قد أكلت أكثره الأرضة، فالآخر لا يزال أكثره صالحاً واضحاً بخط مشرقي جيد يحمل رقم ٥٦٣٧ بالخزانة الملكية بالرباط. وعلى ظهر هذه النسخة كتب بخط قديم قدمها: "قال الطبني: أخبرني أبو إسحاق الحبال: سأل سائل أبا عبد الرحمن... بعض الأمراء عن كتابه السنن: أصحيح كله؟ فقال: لا. قال: فاكتب لنا الصحيح مجرداً. فصنع المجتبي (بالباء) من السنن الكبرى، ترك كل حديث أورده في السنن ما تكلم في إسناده بالتعليل".

وأبو إسحاق الحبال الذي ينقل عنه الطبني، هو الحافظ المتفنن محدث مصر إبراهيم بن سعيد بن عبد الله التجيبي. كان من المتشددين في السماع والإجازة، يكتب السماع على الأصول...

وكذلك نجد أن ابن الأثير الذي جرد الأصول الخمسة وضم إليها الموطأ، جرّد المجتبى وليس السنن الكبرى. وساق إسناده بالمجتبى. وفيه بالنص الواضح على أن المجتبى من تأليف النسائي ذاته. يقول ابن الأثير انه قرأه سنة ٥٨٦هـ على أبي القاسم يعيش بن صدقة الفراتي إمام مدينة السلام الذي قراه على أبي الحسن علي بن أحمد بن الحسن بن محمويه اليزيدي سنة ٥٥١ والذي قرأه على أبي محمد عبد الرحمن بن حمد بن الحسن الصوفي الدوني سنة ٥٠٠هـ في شهر صفر والذي قرأه على أبي نصر أحمد بن الحسين الكسار بخانكاه دون سنة ٤٣٣هـ والذي قرأه على ابن السني سنة ٣٦٣هـ والذي قال: حدثنا الإمام الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي رحمه الله بكتاب السنن جميعه.

وهذا نص واضح قبل ما يزيد على قرن ونصف من الزمن. ونص أبي علي الغساني أسبق من هذا كذلك... كما أن ابن السني ذاته قد نص أنه سمع المجتبى من مصنفه بمصر في أكثر من موضع منه. انظر المطبوع ٧ | ١٧١ صدر كتاب الصيد والذبائح. وقد وجدت نسخاً مخطوطة ينص على سماعها من النسائي بمصر في صدر المجتبى. منها نسخة في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم ١٨٧٧ك و٢٤٠٨ك». انتهى كلام الدكتور فاروق حمادة. ومن أراد المزيد فليرجع إلى بحث الدكتور فاروق في أول كتاب "عمل اليوم والليلة".

ومما يقوي القول بأن المجتبى من تصنيف النسائي:

١- أبو إسحاق الحبال مصري، وهو أعلم بالنسائي وبكتاب النسائي. وقوله أولى بالقبول من قول غيره. والخبر -وإن كان فيه انقطاع- فهو أولى بالاعتماد من تخمينٍ لا دليل عليه.

٢- القول بأن ابن السني هو من صنف المجتبى، هذا يجعل ابن السني من كبار حفاظ الحديث. والذي يتلخص من ترجمته ومن كتابه "عمل اليوم والليلة" لا يفيد سوى أنه حافظ من حفاظ الحديث، ليس من جهابذة الفن. وإن اختيار هذه الأحاديث وتصنيف كتاب ككتاب المجتبى يحتاج إلى معرفة بالعلل والسنن. وابن السني لم يشتهر بذلك.

ولمعترض أن يقول: وهذا يصح لو أن كل ما في كتاب المجتبى صحيح، أو أنه لم يترك أحاديث صحيحة في السنن الكبرى ليست في الصغرى. وإلا فعمله ليس فيه عبقرية! وأي طالب علم في الجامعة يستطيع أن يلخص لك كتاب حديثي معلل بحذف الأحاديث التي تكلم عليها صاحب الكتاب، لكن هذا لا يضمن لك أن يترك بعض الأحاديث الصحيحة، وينقل بعض الأحاديث الضعيفة، لأنه ليس من أهل هذا الشأن. والله أعلم.

لكن من الممكن أن نجيب: أنه في الصغرى نفَس النسائي رحمه الله الجامع بين علمي الفقه والعلل. فتجده يقول بعد سرد بعض الأحاديث "ذكر الاختلاف على شعبة"، ويعلل تلك الروايات بنفَسٍ حديثي قوي.

وأهم الاعتراضات على نظرية كون النسائي صاحب السنن الصغرى:

١- توجد أحاديث نصّ النسائي على ضعفها في "المجتبى". فيدلّ ذلك على أنّه لم يجتبِ الأحاديث الصحيحة من الكبرى. ومن المستبعد بالاستقراء أن يكون كل ما في الصغرى صحيح. وفي الصغرى أحاديث أعلّها النسائي في الكبرى ببيان الاختلاف على بعض رواتها. مثل حديث كفارة إتيان الحائض. وأحياناً يورد الرواية ويبين انقطاعها وعلتها. فكيف تكون صحيحة؟

والجواب: أن هذا لا يعني أن الكتاب ليس من تأليف النسائي. فالحديث الذي أعله ليس على شرطه، وإنما ذكره لغرض ما. وهذا كتاب الجامع الصحيح للبخاري، يورده فيه أحاديث معلقة

أو مرسلة ليبين علتها. فهل وجود حديث في صحيح البخاري -ويكون قد أعله خارج الصحيح- يجعل الكتاب ليس من تصنيف المؤلف؟ بل ينبغي دارسة منهج النسائي في سننه الصغرى، ولماذا أورد الأحاديث التي أعلها في موضع آخر.

٢- الحكايات التي ذكرها الدكتور فاروق (عما ذكره الغساني والتجيبي)، تبقى احتمالاً لأنها منقطعة.

والجواب: أن هذه الحكايات المنقطعة، أولى من جزم الذهبي الذي ليس له مستند ولاشيء منصوص، سوى احتمالات ظنية. والذهبي رغم أنه من أهل الاستقراء التام، إلا أنه يجزم في مواطن كان ينبغي له أن يتثبت قبل أن يجزم. ومن ذلك نفيه أن يكون الإمام أحمد صنف التفسير، وقد رد عليه بعض الحنابلة.

٣- من الممكن القول بأن "المجتبى" هو رواية ابن السنّي للسنن الكبرى. وقد يقال: كم من كتاب لم يرويه إلا شخص واحد، وقد يكون سمعه عشرات ولكن الراوي واحد. أقول: نعم، لكن عدم وجود راو للمجتبى من غير طريق ابن السني يجعل احتمال كون ابن السني هو المؤلف، أمراً وارداً. أما ما ذكره ابن الكثير من سماع ابن السني للسنن من النسائي، فهذا أمر لم ننكره أصلاً. نعم، سمع السنن الكبرى، وسمع غيرها، ثم اجتبى من حديث شيخه بعضه.

٤- لماذا هناك أحاديث ضعيفة في المجتبى (رغم أنه من المفروض أن يكون كله صحيح) مع علمنا أن النسائي متعنت في توثيق الرجال كما يزعمون؟

والجواب أن: الغالب أن الذي في السنن الصغرى أو المجتبى أنه صحيح على شرط النسائي. هذا الغالب. وأحياناً يخرج عن هذا الشرط لسبب أو لآخر. والإنسان نفسه قد يشترط شرطاً ويخالفه. ثم أغلب الأحاديث التي فيها ضعف، ينبه عليها النسائي. وشرط غيره لا يلزمه، فالنسائي له منهج خاص. وأما القول بأن هناك أحاديث أعلها النسائي في المجتبى، فالقول: الحكم للغالب. فالبخاري قد يذكر حديث فيه ضعف أو زيادة. فهل معنى ذلك أنه لم يشترط

في كتابه الصحة؟ وكذا الأحاديث التي ذكرها النسائي، لعل بعضها ذكرها عرضاً. وهذه المسألة تحتاج مزيد بحث وتوسع. هذا مع الفارق الشاسع بين صحيح البخاري ومجتبى النسائي.

٥- الإشكال أن أمير الرملة قد طلب من النسائي تجريد الصحيح من "السنن الكبرى"، لكن: هناك أحاديث في "الصغرى" ليست صحيحة. وهذه وإن كانت قليلة لكنها موجودة. فإن قال معترض أن مسلم أخرج في صحيحه أحاديث ضعيفة، فلنا أن نقول أن النسائي لم يلتزم بأمر أمير الرملة بتجريد الصحيح فحسب.

هذا الإشكال جوابه: كيف حكم على الحديث بالضعف؟ هل ضعفه النسائي وأورده في السنن؟ إن كان كذلك صح هذا الإشكال. وإلا فتضعيف غيره ليس بحجة عليه.

٦- هناك أحاديث صحيحة كثيرة، بل كتب بأكملها في "الكبرى" مثل كتاب "التفسير" و "خصائص علي" و "الطب" و "فضائل الصحابة"، ليس منها شيء في "الصغرى".

والجواب أنه: اختلف في نسبة بعض هذه الكتب إلى السنن الكبرى. ولو ثبتت، فإن كتابه السنن الصغرى اقتصر في ذلك على ما ورد في السنن والأحكام على أصل الكتاب. أي أن النسائي قد جرد صحيح أحاديث الأحكام فحسب.

٧- هناك كتب في "الصغرى" مثل كتاب "الإيمان وشرائعه" و "الصلح" ليست في "الكبرى". وهناك أحاديث في "الصغرى" ليست في "الكبرى". فلعل النسائي قد غفل عنها في "الكبرى"، فأضافها هنا؟

٨- توجد ألفاظ وتراجم وأبواب في "الصغرى" لا وجود لها في "الكبرى".

والجواب: بل مجرد ثبوت وجود أحاديث في المجتبى ليست في الكبرى، تدل على أن الكتاب للنسائي وليس لابن السني. وإلا كان الكتاب لابن السني، وليس للنسائي فيه مدخل. أو يقال حينها: زيادات ابن السني على النسائي، كما قالوا في زيادات عبد الله. ولابد أن يكون سندها واضحاً كما هي في مسند أحمد. وما سمعنا بأحد قال ذلك.

لكن يبقى مجتبى النسائي (السنن الصغرى) أفضل وأعلى طبقة من كثير من الكتب التي ادعت الصحة وفشلت فيها، مثل صحيح (!) ابن حبان، ومستدرك الحاكم، والمختارة، والمنتقى، والسلسلة الصحيحة، وأمثال ذلك. والله أعلم بالصواب.

منهج الترمذي

تساهل الترمذي

قال الذهبي ميزان الاعتدال (٧\٢٣١): «فلا يُغترّ بتحسين الترمذي. فعند المحاقَقَةِ غالبُها ضعاف». وفي نصب الراية (٢\٢١٧): قال ابنُ دِحْيَة في "العَلَم المشهور": «وكم حَسّن الترمذي في كتابه من أحاديث موضوعة وأسانيد واهية!». وقال الذهبي في السير (١٣\٢٧٦) عن سنن الترمذي: «"جامعه" قاضٍ له بإمامته وحفظه وفقهه. ولكن يترخّص في قبول الأحاديث، ولا يُشدّد. و نفَسهُ في التضعيف رَخو».

وقال ابن القيم في "الفروسية" (ص٢٤٣): «الترمذي يصحّح أحاديثَ لم يتابعه غيره على تصحيحها. بل يصحّح ما يضعّفه غيره أو ينكره»، ثم ضرب عدة أمثلة.

وأخرج الترمذي حديث: «المسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حرماً». قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح». لكن في إسناده كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه، وهو مُجمعٌ على ضعفه كما قال ابن عبد البر. وقال فيه الشافعي وأبو داود: هو ركنٌ من أركان الكذب. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال ابن حبان: له عن أبيه عن جده نسخة موضوعة. وضرب أحمد على حديثه. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال الدارقطني وغيره: متروك.

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (٥\٤٩٣): «وأما الترمذي فروى من حديثه الصلح جائز بين المسلمين، وصحّحه. فلهذا لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذي». قلت: فقد نقل الذهبي (وهو من أهل الاستقراء التام كما يصفه الحفاظ) عن جمهور العلماء: عدم الاعتماد على تصحيح الترمذي، وهو الصواب إن شاء الله. وليس ذلك معناه إسقاط الإمام الترمذي وتجاهل

أحكامه، بل المقصود أن تصحيحه في بعض التساهل، فيجب إعادة النظر فيه. وقد اعترض أحد المعاصرين على مقولة الذهبي، فرد عليه الألباني في السلسلة الضعيفة (٣|٣٠) وقال: «تساهُل الترمذي، إنكارُه مكابرةٌ، لشهرته عند العلماء. وقد تتبعتُ أحاديث "سننه" حديثاً حديثاً، فكان الضعيفُ منها نحو ألف حديث، أي: قريباً من خُمس مجموعها، ليس منها ما قَوّيتُه لمتابعٍ أو شاهد».

قال الدكتور بسام فرج في كتابه عن نقد الفكر السياسي عند ابن تيمية (ص١٣٧): «وقد دافع نور الدين عتر عن الترمذي في رسالته الدكتوراه (ص٢٦٤-٢٦٩) بغير حق. وادعى بأن الترمذي كالإمام البخاري ومسلم وقع في بعض الأخطاء كما وقعا. وبما أنه لم يحط ذلك من مرتبتهما العلمية، فكذلك لا يحط من مرتبته. ونحن لا نوافقه في الشق الأول من ادعاءه، إذ أن وقوع الترمذي وتساهله مشهور عند العلماء كما قال الذهبي، وليس الأمر كذلك مع البخاري ومسلم فإن أخطاءهما قليلة جداً بالنسبة لغيرهم من المحدثين. وأما بالنسبة لإمامة الترمذي وتقدمه في علم الحديث، فهذا لا يخالِفُ فيه إلا من جَهِل قدر العلم والعلماء عموماً وقدر الترمذي خصوصاً، وليس هو موضوعنا. وللأسف أن بعض الباحثين في الأشخاص يجند نفسه للدفاع عمن يكتب عنه من بداية البحث، مما يبعده عن الحقيقة العلمية كما فعل د. العتر هنا».

مصطلح الترمذي: "حديث غريب"

هناك رسالة للدكتور عداب الحمش بعنوان "الإمام الترمذي، ومنهجه في كتابه الجامع، دراسة نقدية تطبيقية" تقع في ثلاثة مجلدات. قال (١|٤٢٧): أطلق الترمذي مصطلحات متعددة كلها تدل على الغرابة والتفرد، وقبل عرض هذه المصطلحات يحسن عرض رأي الترمذي في مفهوم الغريب، واستعراض خلاصة الجهود السابقة في الموضوع، حتى لا نقع في تكرار أو إنكار، ويحسن أن أعرض أوجه الغرابة عند الترمذي في مسائل: المسألة الأولى: رواية الحديث من وجه واحد (ثم ذكر كلام الترمذي عن حديث أبي العشراء). المسألة الثانية: زيادة الراوي

ألفاظا في المتن (ثم ذكر حديث مالك). المسألة الثالثة: استغراب راو في السند (ثم ذكر حديث أبي موسى).

وذكر بعد ذلك (١ | ٤٤١-٤٤٢) نتائج رسالة علمية لأحد تلاميذه وكانت بعنوان "الحديث الغريب – مفهومه وتطبيقاته في جامع الترمذي"، وقال إنه يوافقه فيما وصل إليه من نتائج. حيث ذكر أن الترمذي حكم على (١٠٨١) بالغرابة،وأن معناها التفرد بقسميه المطلق والنسبي. وكانت هذه الأحكام على أقسام: منها ما هو مطلق عن أي قيد. ومنها ما هو مقرون بمصطلح الصحة والحسن أو أحدهما. ومنها ما هو تفسير للغرابة، أو قيود إضافية في الحكم على الحديث.

وقال: إنه لم يدرس ما أطلق عليه غريب مع الوصف بالصحة أو الحسن، لأن الغرابة هنا إشارة وصفيَّة وليست عِلِيَّة، إذ لو كانت علَّة لما صحح الحديث وحسَّنه. ثم قال: لقد كانت أحاديث مصطلح "غريب" كلها ضعيفة عند الترمذي إلاَّ خمسة أحاديث: أحدها أخرجه الترمذي والبخاري ومسلم، والآخر أخرجه الترمذي ومسلم. بالإضافة إلى ثلاثة أحاديث خالف المزِّي الجماعة في نقل حكم الغرابة عليها، وكان الصواب مع الشيخين.

مصطلح الترمذي في التصحيح

أعلى اصطلاح له في التصحيح هو "حسن صحيح" ثم يليه "صحيح"، ثم "جيد"، ثم "صحيح غريب حسن"، ثم "غريب حسن صحيح" و"صحيح حسن غريب"، ثم "صحيح غريب".

وقد أولع العلماء بمصطلحات الترمذي، وكثرت الكتب التي تتحدث عنه. ومن الأبحاث المعاصرة المفيدة بحث الطريفي (ضمن شرح حديث جابر في الحج) وبحث الدكتور الشايجي، لكنه للأسف وهو متأثر ببحث شيخه الدكتور نور الدين عتر صاحب كتاب "الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه والصحيحين".

منهج أبو داود

سكوت أبي داود

قال أبو داود في "رسالته في وصف تأليفه لكتاب السنن" (ص٦): «وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح». قال السيوطي في "تدريب الرواي" (ص٩٧): «فعلى ما نُقل عن أبي داود يُحتمل أن يريد بقوله "صالح": الصالح للاعتبار دون الاحتجاج، فيشمل الضعيف أيضاً». وقال النووي: «في سنن أبي داود أحاديثُ ظاهِرَة الضعف، لم يُبيّنها مع أنه متفقٌ على ضعفها. فلا بد من تأويل قوله: "وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح"». ثم ناقض النوويّ نفسَه في "شرح المهذّب"، واحتج فيه بما سكت عليه أبو داود إطلاقاً، كعادة المتأخرين من تبيِيْنِ ضعف الحديث إن أيد خصومهم، مع السكوت عنه إن أيد مذهبهم.

قال ابن حجر في "النكت على مقدمة ابن الصلاح" (١\٤٣٨): «ومن هنا يظهر ضعفُ طريقة من يحتج بكل ما سكت عليه أبو داود. فإنه يُخرج أحاديث جماعة من الضعفاء في الاحتجاج، ويسكت عنها، مثل ابن لَهيعة، وصالحٍ مولى التّوأمة، وعبد الله بن محمد بن عقيل، وموسى بن وَردان، وسَلَمة بن الفَضل، ودَلْهَم بن صالح، وغيرهم. فلا ينبغي للناقد أن يقلّده في السكوت على أحاديثهم». ثم قال ابن حجر عن أبي داود: «وقد يُخرج لمن هو أضعفُ من هؤلاء بكثير، كالحارث بن وجيه، وصَدَقة الدقيقي، وعثمان بن واقد العمري، ومحمد بن عبد الرحمان البَيْلَماني، وأبي جَنَاب الكلبي، وسليمان بن أرقم، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وأمثالِهم من المتروكين (وبعضهم كذابين). وكذلك ما فيه من الأسانيد المنقطعة، وأحاديث المدلسين بالعنعنة، والأسانيد التي فيها من أُبهِمَت أسماؤهم. فلا يتجه الحكمُ لأحاديث هؤلاء بالحُسْنِ من أجل سكوت أبي داود».

قلت: ثم إنّ أبا عبيد الآجري في سؤالاته ينقل كثيراً من تضعيف أبي داود لبعض الأحاديث، وهو قد سكت عنها في سننه. فهذه أدلة قاطعة على أن ما سكت عنه أبو داود ليس بحجة.

منهجه في كتابه "السنن"

قال أبو داود: «كتبت عن رسول الله r خمس مئة ألف حديث. انتخبت منها ما ضمّنته هذا الكتاب (يعني كتاب السنن). جمعت فيه أربعة آلاف حديث وثمانمئة حديث. ذكرت فيه الصحيح وما يشبهه وما يقاربه».

قال الإمام أبو داود في "رسالته إلى أهل مكة في وصف سننه" (ص٢٢): «فإنكم سألتُم أن أذكُرَ لكم الأحاديث التي في كتاب السنن، أهي أصحّ ما عرفت في الباب؟ ووقفت على جميع ما ذكرتم. فاعلموا أنه كذلك كله، إلا أن يكون قد رُوِيَ من وجهين صحيحين: فأحدُهما أقومُ إسناداً، والآخر صاحبه أقدم في الحِفظ. فربما كتبت ذلك. ولا أرى في كتابي من هذا عشرة أحاديث. ولم أكتب في الباب إلا حديثاً أو حديثين، وإن كان في الباب أحاديث صحاح. فإنه يكثر، وإنما أردت قرب منفعته». وله كلامٌ أصرحُ من هذا في أنه قصد استيعاب الأحاديث الفقهية. فقال (ص٢٦): «وقد ألفته نَسَقاً على ما وقع عندي. فإن ذُكِرَ لك عن النبي r سُنّةٌ ليس مما خرّجته، فاعلم أنه حديثٌ واهٍ، إلا أن يكون في كتابي من طريقٍ آخر. فإني لم أُخْرِج الطرق، لأنه يكبُر على المتعلّم». وقال كذلك (ص٢٧): «وهو كتابٌ لا تَرِدُ عليك سُنّةٌ عن النبي r بإسنادٍ صالحٍ، إلا وهي فيه. إلا أن يكون كلاماً استُخرِجَ من الحديث، ولا يكاد يكون هذا». ومن هنا قال بعض أهل العلم أن ما أورده أبو داود في سننه هو أصحّ ما وقف عليه في الباب. فإذا لم يورد في الباب سوى حديثاً ضعيفاً دلّ ذلك على أنّ كلّ الأحاديث الأخرى في ذلك الباب ضعيفة عنده.

وأبو داود فقيهٌ ضليعٌ لا يُستهان به. وهو أفقه صاحب الكتب الستة بعد البخاري. فإن معرفته الفقهية تجعله كفئاً لأن يجمع ويستوعب الأحاديث التي احتج بها الفقهاء. فتراه يقول (ص٢٨): «وأما هذه المسائل –مسائل الثوري ومالك والشافعي– فهذه الأحاديث أصولها». وصرّح في آخر رسالته بأنه ما استوعب إلا الأحاديث الفقهية، فقد قال (ص٣٤): «وإنما لم أصنّف في كتاب "السنن"، إلا الأحكام. ولم أصنف كتب الزهد وفضائل الأعمال وغيرها. فهذه الأربعة آلاف والثمانمئة (التي احتواها كتابه)، كلها في الأحكام. فأما أحاديث كثيرة في

الزهد والفضائل وغيرها، هذا لم أخرجه». لكن فيه بعض أبواب لا تتعلق أصالة بالأحكام نحو "الحروف والقراءات" و"الملاحم" و"السنة" وغيرها. وهذا في الأحاديث المشهورة وليس الغريبة. فقد قال (ص٢٩): «الأحاديثُ التي وضعتها في كتاب السنن، أكثرها مشاهير. وهي عند كلّ من كَتَبَ شيئاً من الحديث. إلا أن تمييزها، لا يقدر عليه كل الناس. والفخر بها أنها مشاهير. فإنه لا يُحتجّ بحديثٍ غريبٍ، ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة العِلم».

كتابه له روايات عدة، ورواية اللؤلؤي هي المقدَّمة عند علماء المشرق. وسبب ذلك أن اللؤلؤي أطال ملازمة أبي داود، وكان هو الذي يقرأ السنن حينما يعرض أبو داود كتابه السنن على طلبة العلم إلى أن توفي أبو داود. أما رواية ابن داسة فإنها مشتهرة في بلاد المغرب أكثر من شهرتها في بلاد المشرق، وسبب تقديمهم لها أنها أكثر أحاديثاً من رواية اللؤلؤي فهي أكمل من رواية اللؤلؤي –حسب رأيهم–، لكن في الحقيقة أن الزيادات التي في رواية ابن داسة حذفها أبو داود في آخر حياته لشيء كان يريده في إسنادها. ذكر ذلك أبو عمر الهاشمي الراوي للسنن عن اللؤلؤي، والله أعلم.

هل صحيح أنه لا يروي إلا عن ثقة؟

يلهج الكثير من طلبة العلم بمقولة "أبو داود لا يروي إلا عن ثقة". على أن هذه ليست قاعدة مُطردة. لذلك قال الحافظ ابن القطان (وهو أول من وضع هذه القاعدة) في "بيان الوهم والإيهام" (٥ | ٣٩): «هذا لم نجده عنه نصاً، وإنما وجدناه عنه توقياً في الأخذ». والدليل على ما نقوله أبا داود نفسه ضعَّف وتكلم وغمز بعضاً من شيوخه الذين حدَّث عنهم في السنن. ومنهم: إبراهيم بن العلاء بن الضحاك، قال أبو داود: «ليس بشيء». الحسين بن علي بن الأسود العجلي، قال أبو داود: «لا ألتفت إلى حكاياته، أراها أوهاماً». هشام بن عبد الملك بن عمران اليزني، قال أبو داود: «شيخ ضعيف»، وقال مرة: «شيخ مغفل». شعيب بن أيوب بن زريق الصريفيني، قال أبو داود: «إني لأخاف الله في الرواية عن شعيب بن أيوب». وكذلك سهل بن محمد بن عثمان السجستاني و حكيم بن سيف بن حكيم الأسدي. وقد يكون ممن ضعّفه غيره كذلك. سليمان بن عبد الحميد البهراني، قال النسائي: «كذاب ليس بثقة ولا

مأمون». الحسين بن علي بن الأسود العجلي، قال ابن عدي: «يسرق الحديث، وأحاديثه لا يتابع عليها»، وقال الأزدي: «ضعيف جداً، يتكلمون في حديثه»، وقال ابن المواق: «رمي بالكذب وسرقة الحديث».

منهج مسلم

نسبه

الإمام مسلم عربي أصيل من بني قشير، وهو ليس من الموالي كما يعتقد بعض طلبة العلم اليوم.

شرط الإمام مسلم

قسم الإمام مسلم مجموع ما أُسند إلى رسول الله r إلى ثلاثة أقسام:

١- روايات الحفاظ المتقنين وقد التزم بتخريج رواياتهم.

٢- من ليس موصوفا بالحفظ والإتقان ممن يشملهم اسم الستر والصدق. فهؤلاء يتبع رواياتهم أهل القسم الأول.

٣- المتهمون بوضع الحديث ومن الغالب على حديثه المنكر أو الغلط، فهؤلاء يمسك عن حديثهم.

وقد بنى مسلم صحيحه بناءً على القسم الأول في الأصول، ثم قد يتبع الحديث بشواهد من القسم الثاني. أما القسم الثالث فلم يذكره في كتابه.

وقد تحدث الحازمي في "شروط الأئمة الخمسة" (ص١٥٠) عن "معرفة طبقات الرواة عن راوي الأصل ومراتب مداركهم". قال: «ولنوضح ذلك بمثال، وهو أن تعلم أن أصحاب الزهري مثلا على طبقات خمس، ولكل طبقة منها مزية على التي تليها وتفاوت. فمن كان في الطبقة الأولى فهو الغاية في الصحة، وهو غاية مقصد البخاري. والطبقة الثانية شاركت الأولى في العدالة، غير أن الأولى جمعت بين الحفظ والإتقان وبين طول الملازمة للزهري، حتى كان فيهم من يُزامله في السفر ويُلازمه في الحضر، والطبقة الثانية لم تلازم الزهري إلا مدة يسيرة فلم تمارس حديثه،

وكانوا في الإتقان دون الطبقة الأولى، وهم شرط مسلم. والطبقة الثالثة: جماعة لزموا الزهري مثل أهل الطبقة الأولى، غير أنهم لم يسلموا من غوائل الجرح، فهم بين الرد والقبول، وهو شرط أبي داود والنسائي».

فائدة: نقل مسلم في مقدمة صحيحه الإجماع على أن الإسناد المعنعن –السالم صاحبه من وصمة التدليس– له حكم الاتصال إذا تعاصر المعنعِن والمعنعَن عنه، وإن لم يثبت اجتماعهما –أي إذا أمكن اللقاء فحسب– بشرط أن لا تكون هناك أي قرينة على عدم التقائهما. وهذا إجماع صحيح، ولم تثبت مخالفة البخاري وابن المديني له، كما توهم بعض العلماء.

بيان اعتماد مسلم على البخاري وأحمد

قال الحافظ أبو الحسن الدارقطني: «لولا البخاري لما راح مسلم ولا جاء». وقال أيضاً: «إنما أخذ مسلم كتاب البخاري فعمل فيه مستخرجاً وزاد فيه أحاديث». وقال الحاكم أبو أحمد: «رحم الله محمد بن إسماعيل الإمام، فإنه الذي ألف الأصول وبَيَّن للناس. وكُلُّ من عَمِلَ من بعده، فإنما أخذه من كتابه. كمسلم، فرق كتابه في كتابه، وتجلَّد فيه حق الجلادة، حيث لم ينسبه إليه». و انظر هدي الساري مقدمة فتح الباري (ص٥١٤).

لقد استفاد الإمام مسلم الكثير من الإمام البخاري فقد سار على طريقة البخاري في إفراد الأحاديث الصحيحة المسندة دون غيرها، في صحيحه. ولم يكن الإمام مسلم مجرد مقلد للإمام البخاري، بل كان إماماً مجتهداً له آراؤه الخاصة في التصحيح والتعليل والتجريح والتعديل. فنراه في صحيحه يخرج لرواة تركهم البخاري، ويصحح أحاديث أعلها البخاري، ويعل أحاديث صححها البخاري، ويترك رواة روى لهم البخاري. كما استفاد منه في كتابه الكنى.

(المزيد من الكلام عن أحمد)

مسلم لا يحتج بالوحدان

ليس في صحيح مسلم حديث أصل من رواية من ليس له إلا راو واحد أبداً. وليس في صحيح البخاري إلى حديث واحد عن تابعية من الوحدان.

منهج مسلم في ترتيب صحيحه

من عادة مسلم أن يرتب الروايات في كل باب بحسب صحتها. فيبدأ بأصح العبارات لفظاً وسنداً، ثم يتبعها بالروايات الأخرى التي تشهد لها. وقد تكون تلك الشواهد صحيحة لكن من مخارج أخرى (كاختلاف الصحابي)، أو تكون حسنة الإسناد (كرواية المستور والليّن)، أو تكون ضعيفة ذكرها مسلم للتنبيه عليها (وهذا قليل). وأحياناً يذكر الإسناد فقط ويقول "بنحوه"، ويكون هناك اختلاف طفيف في اللفظ، أو يكون هناك اختصار وإجمال، لكن تبينه الرواية المتقدمة الصحيحة.

قال المعلمي في "الأنوار الكاشفة" (ص٢٣): «من عادة مسلم في صحيحه أنه عند سياق الروايات المتفقة في الجملة يقدم الأصح فالأصح. فقد يقع في الرواية المؤخرة إجمال أو خطأ تبينه الرواية المقدمة في ذاك الموضع». وقال: «عادة مسلم أن يرتب روايات الحديث بحسب قوتها: يُقدّم الأصح فالأصح»

تبويب صحيح مسلم ليس من صنعه

لم يقم مسلم بكتابة عناوين أبواب صحيحه بنفسه كما فعل ذلك غيره. والعناوين التي نعرفها إنما وضعها النووي أو جمعها من علماء قبله.

منهج البخاري

صحيح البخاري ورواته

اسم صحيح البخاري كما رجحه ابن حجر: "الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه".

ويقال (والله أعلم) أن البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ) قد عرض صحيحه على أهم علماء عصره مثل أحمد بن حنبل (٢٤١هـ\٨٥٥م) وابن معين (٢٣٣هـ\٨٤٧م) وابن المديني (٢٣٤هـ\٨٤٨م)، أي أن البخاري انتهى من تأليف صحيحه عام (٢٣٢هـ\٨٤٦م)، ثم أمضى ٢٤ سنة من حياته يرحل في بلاد المسلمين ويُحدّث بصحيحه. وفي كل مدينة يزورها، يجتمع عليه آلاف من الناس يستمعون لصحيحه. وبهذا تعلم أن تشكيكات المستشرقين في احتمال تَغيّر أحاديث البخاري بعد وفاته، هي محض أوهام، لأن صحيحه قد تواتر عنه في حياته، فلو غلط عنه واحد من الرواة فسينكشف ذلك لكل الناس. خلال تلك الفترة الطويلة (٢٤ سنة)، قام البخاري بعدة تعديلات طفيفة في صحيحه، خاصة في أسماء الأبواب. فكل رواية سُمّيت باسم راويها. وذكر ابن حجر العسقلاني في كتابه "النكت على ابن الصلاح" أن عدد الأحاديث في كل الروايات هو نفسه لم يختلف. وقد سمع منه الصحيح قرابة تسعون ألفاً، ورواه عنه عدد من الرواة الثقات، أشهرهم محمد بن يوسف الفربري (٢٣١ - ٣٢٠هـ\٨٤٦ - ٩٣٢م)، وقد سمع الصحيح مرتين: سنة ٢٤٨هـ وسنة ٢٥٢هـ. ومنهم إبراهيم بن معقل النسفي (٢٩٥هـ\٩٠٧م) و حمّاد بن شاكر النسوي (٢٩٠ أو ٣١١هـ\٩٢٣م)، وآخرهم حسين المِحامِلي (٣٣٠هـ\٩٤٢م) و منصور بن محمد البزدوي (٣٢٩هـ\٩٤١م).

شرط البخاري في صحيحه

لم يشترط البخاري ذكر كل حديث صحيح عنده في صحيحه، بل صرح بخلاف ذلك، وقد سأله تلميذه الترمذي عن عدة أحاديث لم يروها في صحيحه فصححها. لكنه جمع في حديثه

أصح الأحاديث وفق شروط لم ينص عليها، لكن العلماء حالوا باجتهادهم معرفتها. وذكر ابن حجر في كتابه النكت: أن أكثر هؤلاء الرجال الذين تكلم فيهم من المتقدين يخرج البخاري أحاديثهم غالباً في الاستشهاد والمتابعات والتعليقات بخلاف مسلم، فإنه يخرج لهم الكثير في الأصول والاحتجاج ولا يعرج البخاري في الغالب على من أخرج لهم مسلم في المتابعات. فأكثر من يخرج لهم البخاري في المتابعات يحتج بهم مسلم، وأكثر من يخرج لهم مسلم في المتابعات لا يعرج عليهم البخاري.

هل يصح قولنا: احتج به البخاري؟ وهل هذا توثيق؟

أي راوٍ أخرج له الشيخان في صحيحيهما فهو يحتمل أن يكون ذلك في الأصول ويحتمل أن يكون ذلك في الشواهد. ولا بد من الاستقراء لحسم الأمر. فإن قال واحد "إنما أخرجا له في الشواهد"، فلا يصح اعتراض من قال "بل احتجا له في الأصول" حتى يبيّن ذلك الحديث. فإذا بيّن، فالقول قوله، حتى يُثبِتَ الطرفُ الآخر أن لهذا الحديث شواهد ومتابعات، فيَخرجُ الراوي من طَور المحتجّ بهم. وفي كلّ حالٍ فمن المعلومِ أن الشيخان قد يحتجّان بالمليّن حديثه بما علِما أنه من صحيح حديثه. فما عُلِم أن الشيخان قد احتجا به، فهذا يقوّي شأنه ويثبت عدالته، لكنه دون التوثيق الكامل.

قال ابن القيم في زاد المعاد (١ | ٣٦٤): «وعلّله ابن القطان بمطر الوراق، وقال: "كان يشبهه في سوء الحفظ محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعيب على مسلم إخراج حديثه". انتهى كلامه. ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه، لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه حفظه. كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه. فغلط في هذا المقام من استدرك عليه إخراج جميع حديث الثقة، ومن ضَعَّفَ جميع حديث سيئ الحفظ. فالأُولى طريقة الحاكم وأمثاله. والثانية طريقة أبي محمد بن حزم وأشكاله. وطريقة مسلم هي طريقة أئمة هذا الشأن. والله المستعان». ونقل الترمذي في العلل الكبير (٢ | ٩٧٨ حمزة ديب، ص ٣٩٤ السامرائي)

عن شيخه البخاري قوله: «وكل رجل لا أعرف صحيح حديثه من سقيمه، لا أروي عنه ولا أكتب حديثه».

من علامات الاستشهاد عند البخاري عبارة "قال لنا".

لا يخفى على أحد دقة البخاري في اختياره لمفرداته. وقد احتاط لصحيحه ما لم يحتط لغيره من مصنّفاته. فتراه يقول في صحيحه: "وقال لي علي بن عبد الله" يعني شيخه ابن المديني. وفي تاريخه يقول في القضية الواحدة: "حدثنا علي بن عبد الله".

والسرّ في ذلك أنه لا يعبّر في صحيحه بقوله "قال فلان" إلا في الأحاديث التي يكون في إسنادها عنده نظر، أو التي تكون موقوفة، أو التي رواها مُسنَدةً في موضعٍ آخر. وزعم بعضهم أنه يعبّر في ذلك فيما أخذه في المذاكرة أو المناولة. قال ابن حجر: وليس عليه دليل. بل نقل عن شيخه أبو الفضل نقضه لذلك بأنه وجد في الصحيح عدة أحاديث يرويها البخاري عن بعض شيوخه قائلا "قال فلان"، ويورِدَها في موضعٍ آخر بواسطة بينه وبين ذلك الشيخ.

قال ابن حجر في فتح الباري (٥|ص٣): «وهذه الصيغة هي "قال لنا" يستعملها البخاري —على ما استقرأت من كتابه— في الاستشهادات غالباً، وربما استعملها في الموقوفات». وقال صالح بن سعيد عومار الجزائري في كتابه "التدليس وأحكامه" (ص٢٥٥): «وباستقرائي للجامع الصحيح، مع ملاحظة المواضع التي استعمل فيها البخاري هذه الصيغة، ثم الاستعانة بكلام الحافظ ابن حجر في توضيحها، تبين لي أن البخاري رحمه الله، استعمل صيغة "قال لنا" غالباً في الآثار الموقوفة، التي يكون ظاهرها الوقف لكنها تحتمل الرفع وليست بصريحة فيه. واستعملها أيضاً —ولكن في مواضع نادرة— لأغراض أخرى كفائدة في إسناد —نحو التصريح بالسماع من مدلس— أو قصورٍ في السند —كوجود راوٍ فيه ليس على شرطه— أو في المتابعات».

وقال ابن حجر في الفتح (١|١٨٨): «وقد ادعى ابن مندة أن كل ما يقول البخاري فيه "قال لي" فهي إجازة، وهي دعوى مردودة. بدليل أني استقريت كثيراً من المواقع التي يقول فيها

في "الجامع": "قال لي" فوجدته في غير الجامع يقول فيها: "حدثنا". والبخاري لا يستجيز في الإجازة إطلاق التحديث، فدل على أنها عنده من المسموع. لكن سبب استعماله لهذه الصيغة: ليفرق بين ما بلغ شرطه وما لا يبلغ».

وقال الشيخ عبد العزيز الطريفي: «وإذا قال البخاري: "قال فلان"، وهو من شيوخه، كما حكاه عن هشام بن عمار وعلي بن المديني وعبدالله بن صالح وغيرهم، فيظهر أنه أراد أنه دون شرطه في الصحيح، مع ثبوت الاتصال في هذا الخبر لأن البخاري ليس من أهل التدليس. والله أعلم».

ومن هنا سمى الدمياطي: ما يعلقه البخاري عن شيوخه "حوالة". ومثالها حديث المعازف الشهير، الذي علقه البخاري عن شيخه هشام بن عمار، رغم أنه سمعه منه، والسبب هو ضعف حفظ أحد رواة الحديث (عطية بن قيس الشامي).

طرق التحمل والأداء عند البخاري:

السماع من لفظ الشيخ: لم يفرق البخاري بين قول المحدث حدثنا أو أخبرنا وأنبأنا.

القراءة والعرض على المحدث: رجح البخاري أنه لا فرق بين السماع من العالم والقراءة عليه (العرض) وأنهما متساويان. بمعنى إذا قرئ الرجل على المحدث فلا بأس أن يقول: "حدَّثَني".

لا البخاري يرى صحة الرواية بالإجازة المطلقة وإنما يرى صحة الإجازة المقترنة بالمناولة أو المكاتبة. وقد ذكر العلماء للمناولة ثلاثة أنواع هي:

١ – المناولة المقرونة بالإجازة مع التمكين من النسخة والرواية بها صحيحة عند معظم الأئمة والمحدثين.

٢ – المناولة مع الإجازة من غير تمكين من النسخة، يرى الفقهاء والأصوليون أنه لا تأثير لها، ولا فائدة فيها بينما شيوخ الحديث يرون لذلك مزية معتبرة.

٣ – المناولة المجردة من الإجازة أجازها طائفة من أهل العلم، وصححوا الرواية بها، وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على من أجازها وسوّغ الرواية بها.

والإمام البخاري يعتبر النوع الأول فقط. وأما النوعين الآخرين (وما يتفرع عنهما كالإعلام والوصية والوجادة) فهما من توسع المتأخرين بعد عصر الرواية محافظة على بقاء الإسناد.

ملاحظة: هناك الكثير جداً من الكتب والرسائل التي كتبت عن منهج البخاري في الحديث والفقه، لكن أنفعها وأكثرها فائدة هي رسالة ماجستير من إعداد الشيخ "أبو بكر كافي" بإشراف الدكتور حمزة عبد الله المليباري طبع دار ابن حزم بعنوان "منهج الإمام البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها من خلال الجامع الصحيح".

سكوت البخاري في كتابه التاريخ عن راو لا يعد توثيقا له

قال الألباني في السلسلة الضعيفة (١١|#٥١٨٦): «وجدت عديداً من الرواة جرحهم (البخاري) في كتابه "الضعفاء الصغير" (وهو مخصص عادة للجرح الشديد)، ومع ذلك سكت عنهم في "التاريخ الكبير". فهذا مثلا في المجلد الذي بين يدي أَورد فيه (٤|٢|١٠٦): "نصر بن حماد الوراق، أبو الحارث البجلي، عن الربيع بن صبيح"، وسكت عنه، مع أنه أورده في "الضعفاء" وقال (ص٣٥): "يتكلمون فيه"». وقد يسكت أيضاً عن الراوي الثقة، مثل خالد بن مهران الحذاء، وقد أكثر عنه في صحيحه.

متفرقات وفوائد عن البخاري وصحيحه:

١- الإمام البخاري كان من أئمة الفقه المجتهدين. وتبويبه يدل على فقه واسع وذكاء مفرط. وكم من حديث تظنه لا يتعلق بالباب ولكن بعد التأمل تجد أن فيه إشارة ولو بعيدة إليه. لكن هذا التفنن صار سيئة في صحيح البخاري لصعوبة الوصول إلى حديث معين. ولذلك تفوق صحيح مسلم على صحيح البخاري بحسن تبويبه.

٢- الإمام البخاري كان لا يحب الحنفية. ولذلك كان حريصاً على إيراد أي حديث يرد على الأحناف إن وافق شرطه. لذلك أي حديث يرد على الأحناف لا تجده في صحيح البخاري

لا مسنداً ولا معلقاً، فهو قطعاً ليس على شرطه. وغالباً يكون ضعيفاً. إنظر نصب الراية (١ | ٣٥٥).

وليس معنى هذا أن البخاري صنف صحيحه للرد على الحنفية، بل هو يرد عليهم في مسائل معدودة خالفوا فيها السنة الصحيحة التي تبين لدى البخاري صحتها. وهي إشارات خفية وبعضها صريحة. وقد سبق الى مثل هذا ، فقوله "قال بعض الناس" أول من استعمله هو الشافعي. ومن أسباب حملة البخاري على الحنفية دون غيرهم من أهل الرأي (كالمالكية)، هو تأثره بشيوخه، وخاصة بالحميدي الذي صنف كتاباً في الرد على الحنفية سمعه منه الكبار (كأبي زُرعة). والسبب الآخَرُ هو انتشار الحنفية في دياره وخصوصا في بلاد ما وراء النهر وفي بلاد خراسان وشدة تعصبهم لمذهب أبي حنيفة. فكان لا بد من الرد عليهم وتنبيههم. ولهذا صنّف "جزء في رفع اليدين" و "جزء في القراءة خلف الإمام". ويُكثر من الاستدلال بابن المبارك، لأنه مُعَظَّمٌ لدى سائر المسلمين من أهل الرأي وأهل الحديث. وكان ابن المبارك عند أهل خراسان هو شيخ الاسلام، وقد كان كذلك رحمه الله. والشاهد أن إشارات البخاري في الرد على أبي حنيفة وأتباعه، تدل على شدة معرفته بالحديث والفقه وتدل على معرفته بدقائق الفقه، على خلاف عادة كثير من المحدثين.

٣- أخرج البخاري لعدد من المبتدعة الدعاة في صحيحه، لكن ليس فيما ينشر بدعتهم. فأخرج للخوراج وللمرجئة وللقدرية وللشيعة وللنواصب من الدعاة ومن غير الدعاة. ولكن لا أعلم له حديثاً أخرجه لمبتدع يدعو فيه لبدعته.

٤- وشرط البخاري في الرجال أشد من شرط مسلم، وهو أعلم منه بالعلل وبالفقه. وطريقته في العلل بصرية بحتة، وهي طريقة شيخه ابن المديني (إمام العلل). وأحمد ينهج نهجاً وسطاً بين الكوفيين والبصريين. ومسلم خراساني قريب من منهج أحمد (وهو من تلامذة أحمد الملازمين له)، ويحبذ نهج الكوفيين في العلل على نهج البصريين. والمنهج الكوفي يمتاز بالمرونة. وربما يصح أن نطلق عليه المتساهل المتشدد في آنٍ واحد أمام المنهج البصري. وأحياناً يكون المنهج الكوفي أشد، وخصوصاً في الرجال. وإمام المنهج الكوفي هو ابن معين.

٥- البخاري قد يروي بالمعنى (وهذا نادرٌ للغاية كما ثبت بالمقارنة وكما أشار الصنعاني في كلامه عن اختلاف أحاديث البخاري ومسلم). ومسلم شديد العناية باللفظ ولا يحدث إلا من أصوله. فإذا اختلف اللفظ بينهما عن نفس الشيخ، كان لفظ مسلم هو الراجح. وقد يكون غير ذلك إن اختلف الشيخ.

٦- لا بُدّ من التفريق بين ما علقه البخاري في صحيحه بصيغة جزم (وهو صحيح لكن على غير شرط كتابه)، وبين ما علقه بصيغة التمريض (وهو من نوع الحسن الضعيف الذي يحتمل الصحة إن لم يبين علته)، وبين ما أسنده في كتابه في قسم الأحكام (وهو الصحيح على شرط البخاري).

٧- غالب ألفاظ الأحاديث التي انتقدوها على البخاري قد أخرجها بلفظها الصحيح في موضع آخر من كتابه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة" (ص٨٦)، وهو في "مجموع الفتاوى" (١|٢٥٦): «ولا يبلغ تصحيح مسلم مبلغ تصحيح البخاري. بل كتاب البخاري أجلُّ ما صُنّف في هذا الباب. والبخاري من أعرف خلق الله بالحديث وعِلله، مع فقهه فيه. وقد ذكر الترمذي أنه لم ير أحداً أعلم بالعلل منه. ولهذا كان من عادة البخاري إذا روى حديثاً اختُلِفَ في إسناده أو في بعض ألفاظه، أن يذكر الاختلاف في ذلك، لئلا يغترَّ بذكره له بأنه إنما ذكره مقروناً بالاختلاف فيه. ولهذا كان جمهور ما أُنكر على البخاري مما صحّحه، يكون قوله فيه راجحاً على قول من نازعه. بخلاف مسلم بن الحجّاج، فإنه نوزع في عدة أحاديث مما خرجها، وكان الصواب فيها مع من نازعه». ثم ضرب أمثلة.

٨- وهو أيضاً يتساهل في غير الأحكام تساهلاً خفيفاً مثل باقي أئمة الحديث، كما ثبت لي بالاستقراء وكما أشار إليه بعض الحفاظ. مثال ذلك: حديث الإستخارة في إسناده ضعف يسير وتفرد، ولكنه دعاء في أي حال! ومثاله: حديث من عادى لي ولياً فقد آذني بالحرب، حديث فيه ضعف بكل شواهده كما بين الذهبي في "الميزان" وابن رجب في "جامع العلوم والحكم". لكن ليس فيه أحكام فقهية، ومعناه حسن. ومثاله: كن في الدنيا كأنك غريب أو

عابر سبيل، وهو حديث جميل جداً لكن إسناده فيه ضعف يسير. وغالب ما كان عند البخاري وليس عند أحمد أو عند مسلم فهو حديث فيه علة. وقد تكون العلة غير قادحة إلا أنها تنزله من مرتبة أعلى الصحيح. ذلك أن شرطيهما أسهل بكثير من شرطه، فتأمل.

فمن هذا حديث "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"، فيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف. وحديث الاستخارة، فيه عبد الرحمن بن أبي الموال، وفيه كلام. وقد أنكروا عليه حديث الاستخارة هذا. وانظر ما كتبه ابن عدي في الكامل عنه. وحديث "من عادى لي ولياً" غريبٌ جداً. إنظر جامع العلوم والحكم (١|٣٥٧). قال الحافظ المزي في تهذيب الكمال (٢٦|٩٧): «هو من غرائب الصحيح، مما تفرد به شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة. وتفرد به خالد بن مخلد عن سليمان بن بلال عن شريك». وكلاهما فيه ضعف. وشرط البخاري في أحاديث الأحكام، أنه لا يأخذ إلا الطبقة الأولى في أصل الباب من أصحاب المحدثين الكبار. فيأخذ مالك ومعمر عن الزهري، ويترك الكثير من الثقات ممن حدثوا عن الزهري لكن لم يلازموه طويلاً. وقد تفرد شريك –على لينه– عن عطاء. مع أنه لو كان للحديث أصل لرواه الحفاظ ولتناقلوه فرحوا به، لشدة جماله ولأنه ممن يرفعهم قدراً بين الناس. وقد قال عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم (١\٣٦٠): «إنه أشرف حديث في ذكر الأولياء».

فهذه الأحاديث على التسليم بصحتها، فإنها ليست على شرطه قطعاً. وهو لم يُعَلّقها حتى نقول أنها خارج شرط الصحيح. وقد ترك في الأحكام أصح منها بكثير. فمثل هذه الأحاديث مجرد أمثلة على أن ما يخرجه البخاري في غير الأحكام ليس على نفس شرطه، بل يتساهل. وأرى أن هذا مذهب مقبول منه. والله أعلم.

٩- الشائع أن البخاري لم يخرج في صحيحه عن الأحناف. لكن يظهر أن ذلك ليس على إطلاقه، فقد خرّج لمعلى بن منصور وحفص بن غياث (وفي نسبة الأخير لأبي حنيفة خلاف).

١٠- نقل ابن حجر عن الكرماني قوله: «مع أن البخاري في جميع ما يروده من تفسير الغريب إنما ينقله عن أهل ذلك الفن كأبي عبيدة والنضر بن شميل والفراء وغيرهم. وأما المباحث الفقهية فغالبها مستمدة من الشافعي وأبي عبيد وأمثالهما. وأما المسائل الكلامية فأكثرها من الكرابيسي وابن كلاب ونحوهما». أقول: أما نقله في تفسير الغريب عن كبار النحويين كأبي عبيدة والفرّاء، فهذا مقبول لا بأس به، لأن اللغة إنما تكون بالتلقي لا بالاستنباط. وأما أنه يقلد الشافعي في المباحث الفقهية، فهذا باطل. لأن البخاري أحد أئمة الفقه المجتهدين، بل هو من كبار الفقهاء. وقد فضله جماعة على أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه. فالإمام البخاري لا يقلد أحداً (لا الشافعي ولا أحمد ولا أبا عبيد ولا غيرهم). وصحيحه -وما تضمنه من أختيارات- يدور فيها مع النص، يخالف فيها الأئمة أو بعضهم. وأما أن يقلد المبتدعة كالكرابيسي وابن كلاب في الاعتقاد، فحاشاه. بل هو على معتقد أهل السنة والجماعة كما يظهر ذلك جلياً لمن قرأ الصحيح في مسائل الإيمان والتوحيد وغيرها. ومن أراد أن يعرف الفرق بين مذهب الإمام البخاري وبين ابن كلاب والكرابيسي وغيرهما، فليقرأ في "درء تعارض العقل والنقل" (١|ص٢٧٠-٢٧٦).

١١- لا يبالغ البخاري في ألفاظ الجرح والتعديل. إذ يلاحظ تورعه عن استعمال ألفاظ حادة في الجرح. فغالباً ما يقول: فيه نظر، يخالف في بعض حديثه، وأشد ما يقول: منكر الحديث. وكذلك لا يبالغ في ألفاظ التوثيق، بل يكتفي بقول: ثقة، أو حسن الحديث، أو يسكت عن الرجل.

منهج أحمد بن حنبل

منهج أحمد في توثيق الرجال معتدل، وهو أسهل من ابن معين في التوثيق. قيل ليحيى بن معين (كما في العلل ومعرفة الرجال ١ | ١١٤): «لو أمسكت لسانك عن الناس فإن أحمد يتوقى ذلك؟ فقال: هو والله كان أشد في الكلام في الرجال، ولكنه هو ذا اليوم يمسك نفسه».

الإمام أحمد لم يشترط الصحة في مسنده

جاء في خصائص المسند لأبي موسى المديني (ص٢٧): إن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال لأبيه: «ما تقول في حديث ربعي عن حذيفة؟». قال: «الذي يرويه عبد العزيز بن أبي رواد؟». قال (عبد الله): «يصح؟». قال: «لا، الأحاديث بخلافه. وقد رواه الحفاظ عن ربعي عن رجل لم يُسمّه». قال (عبد الله): «قد ذكرتَهُ في المسنَد!». فقال (أحمد): «قصدت في المسند الحديث المشهور، وتركت الناس تحت ستر الله. ولو أردت أن أقصد ما صحّ عِندي، لم أروِ هذا المسند إلا الشيء بعد الشيء. ولكنك —يا بُنَيّ— تعرف طريقتي في الحديث: لست أُخالِفُ ما فيه ضعف، إذا لم يكن في الباب شيءٌ يدفعه». ونقل ابن الجوزي في "صيد الخاطر" من خط القاضي أبي يعلى الفراء في مسألة النبيذ، قال: «إنما روى أحمد في مسنده ما اشتهر، ولم يقصد الصحيح ولا السقيم». وفي فهرسة ابن خير: «قال عبد الله: هذا المسند أخرجه أبي رحمه الله من سبع مئة ألف حديث. وأخرج فيه أحاديث معلولة، بعضها ذكر عللها، وسائرها في كتاب العلل، لئلا يخرج في الصحيح». وفي "منهاج السنة" لابن تيمية: «وشرطه في المسند أن لا يروى عن المعروف بالكذب عنده، وإن كان في ذلك ما هو ضعيف». وقال ابن الجزري في "المصعد الأحمد" «وقد عاجلته المنية قبل تنقيح مسنده». قال الشيخ حمزة المليباري في "نظرات جديدة في علوم الحديث" (٧١): «وكذلك وُجِدت الموضوعات في جملة من الأحاديث التي أمر الإمام أحمد ابنه عبد الله بالضرب عليها، فضرب عليها عبد الله، في حين نسي جملة منها».

وهناك رواة صرّح الإمام أحمد بأنّه لا يكتب حديثهم ولا يفرح به، مثل: عبد الرحمن بن زياد الأفرقي و ابن أبي ليلى والليث بن أبي سليم. في حين نجد أنّ لهم روايات في المسند.

قال عبد الله بن أحمد: قلت لأبي: «لم كرهت وضع الكتب وقد عَمِلتَ المِسْنَد؟ فقال: «عَمِلتُ هذا الكتاب إماماً: إذا اختَلفَ الناسُ في سنّةٍ عن رسول الله r، رُجِعَ إليه». وقال أحمد كذلك: «إن هذا الكتاب قد جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمِئَةٍ وخمسينَ ألفاً (٧٥٠,٠٠٠). فما اختلف فيه المسلمون من حديث رسول الله r، فارجعوا إليه. فإن كان فيه، وإلا ليس بحجة». قال ابن كثير: فاتهُ أحاديث كثيرة جدًّا، بل قيل: إنَّه لم يقع له جماعة من الصحابة الذين في «الصَّحيحين» قريبًا من مئتين.... قال العِرَاقيُّ: ولا يلزم من ذلك أن يكون جميع ما فيه صحيحاً، بل هو أمثله بالنسبة لما تركه، وفيه الضَّعيف. أقول: بل أقر الفقيه الحنبلي ابن الجوزي بأن فيه الموضوع كذلك.

أحاديث استنكرها أحمد وهي مروية في مسنده

قال الحافظ ابن رجب في فتح الباري (١|١٣٢): «فأما حديث "إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان". فقد خرجه أحمد (٣|٦٨) والترمذي وابن ماجه من حديث دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد مرفوعاً. قال أحمد: "هو حديث منكر، ودراج له مناكير"».

وقال الحافظ في (٢|٨٧): «وفي رواية للإمام أحمد "لا يصلى في شعرن"، وقد أنكره الإمام أحمد إنكارا شديدا». وهذا الحديث في المسند (٦|١٠١).

قال الحافظ (٢|٤٣٣): «وفي المسند (٢|٩٨) من حديث ابن عمر مرفوعا "من اشترى ثوبا بعشرة دراهم وفيه درهم حرام لم تقبل له صلاة ما دام عليه". وقد ضعف الإمام أحمد هذا الحديث في رواية أبي طالب، وقال: "هذا ليس بشيء. ليس له إسناد"».

قال الحافظ (٧|٤٢): «عن أبي مجلز عن ابن عمر أن النبي (r) سجد في الركعة الأولى من صلاة الظهر، فرأى أصحابه أنه قرأ {تنزيل} السجدة. خرجه الإمام أحمد (٢|٨٣) وأبو

داود، ولم يسمعه التيمي عن أبي مجلز... وقال الإمام أحمد: "ليس له إسناد". وقال أيضاً: "لم يسمعه سليمان من أبي مجلز، وبعضهم يقول فيه عن ابن عمر"، يعنى مرسلا».

جاء في المنتخب من العلل للخلال (ص٥٠) حديث عمران بن حصين مرفوعا "ما شبع آل محمد من خبز بر". أمر أحمد بالضرب عليه، وهو موجود في المطبوع من المسند (٤ | ٤٤١).

وكذلك (ص٩٠) حديث أنس: "إن هذا الدين متين". قال أحمد: «هو منكر». وهو موجود في المسند (٣ | ١٩٩).

وكذلك (ص١٦٣) أمر أحمد بالضرب عليه. وهو في المسند (٢ | ٢٠٢). وهو عند البخاري (٦ | ٦١٢ فتح) ومسلم (٢٩١٧). وقال الحافظ ابن حجر في الفتح (٦ | ٦١٥): «هو من غرائب شعبة».

وكذلك (ص١٩١). قال أحمد: «اضرب عليه، فإنه حديث منكر». وهو في المسند (٤ | ١٥٤).

وكذلك (ص٢٠٦) قال: «أحاديث الكوفيين هذه مناكير».

وهناك أمثلة أخرى ومن كتب أخرى:

حديث: "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه". قال الترمذي في السنن: قال أحمد بن حنبل: «لا أعلم في هذا الباب حديثاً له إسناد جيد».

حديث: "كنّا نعدّ الاجتماع إلى أهل الميت وصنعة الطعام من النياحة". قال أبو داود في سؤالاته: قال أحمد: «لا أصل له».

أحاديث شرب النبي (r) النبيذ. قال الإمام أحمد: «لا يصح في شرب النبيذ حديث».

حديث: "إذا قام إلى صلاة الليل كبر ثم يقول سبحانك اللهمّ وبحمدك ...الحديث". قال الترمذي في السنن: قال أحمد: «لا يصحّ هذا الحديث».

ملاحظة: معنى قول بعض الأئمة "استنكر حديثه أحمد"، هي لأن الإمام أحمد غالبا ما يخص خطأ الرواة في الإسناد أو المتن بالنكارة، وإن كانوا من كبار الثقات. وهذه الصيغة ليست بالضرورة جرحاً في الراوي، فالثقة قد يُخطئ ويُستنكر له بعض الأحاديث. انظر كلام طارق عوض الله في مقدمته للمنتخب من العلل للخلال (ص ١٤-٢٧).

حجة النافين لاحتجاج أحمد بالحديث الضعيف

لقد اشتهر عن الإمام أحمد أنه قال: «الحديث الضعيف أحبُّ إليَّ من رأي الرجال». وعيّر بعض الناس أهل الحديث بأنهم يبنون اختياراتهم الفقهية بناءً على الأحاديث الضعيفة والباطلة، بدلاً من القياس وفق القواعد الفقهية المتينة. ويرى بعض المحققين أن هذا خطأ على أهل الحديث. فليس هذا نص قوله، ولا هذا مقصوده.

جاء في تاريخ بغداد (١٣ | ٤٤٨) وفي كتاب "السنة" المنسوب لعبد الله بن أحمد (١ | ١٨٠) قال: سألت أبي عن الرجل يريد أن يسأل عن الشيء من أمر دينه مما يبتلى به من الأيمان في الطلاق وغيره. وفي مِصْرِهِ قومٌ من أصحاب الرأي ومن أصحاب الحديث لا يحفظون ولا يعرفون الحديث الضعيف الإسناد والقوي الإسناد. فمَن يسأل: أصحاب الرأي أو أصحاب الحديث على ما كان من قلة معرفتهم؟ قال: «يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي. ضعيف الحديث خيرٌ من رأي أبي حنيفة». قال ابن حزم في "الإحكام" (٦ | ٢٢٦): «صدق رحمه الله. لأن من أخَذَ بما بَلَغهُ عن رسول الله (r) وهو لا يدري ضعيفه، فقد أُجِرَ يقيناً على قصده إلى طاعة رسول الله (r) كما أمره الله تعالى». فهذا جواب الإمام أحمد في مسألة قد يواجهها سائلٌ مضطرٌّ في ظروفٍ لا يجد فيها عالماً بسنة رسول الله (r) يعرف الحديث الصحيح من الحديث الضعيف. ففي هذه الظروف الصعبة فقط، يجيز الإمام أحمد – لِمَن هذه حاله– أن يسأل أهل الحديث الذين تنقصهم المعرفة بالصحيح والضعيف، ولا يجيز له أن يسأل أصحاب الرأي (الذين كذلك وصفهم في السؤال بعدم معرفة الصحيح من الضعيف). هذا

والمعروف عن الإمام أحمد شدته على الأحناف لِما حصل أيام الفتنة، فرأى أن يذهب الرجل إلى صاحب حديث أحسن بتقديره من الشيخ الحنفي.

أما ما يفعله الإمام الترمذي من سرد الحديث الضعيف وبيان ضعفه وعدم ثبوته، ثم قوله أن العمل عليه، فليس معنى هذا أنه يحتج به. وكيف يحتجُّ بقولٍ يُثْبِتُ بنفسِهِ أن النبي (r) ما قاله؟! بل يقصد أن معنى الحديث صحيح لما يدل عليه القياس وقواعد الشريعة، وقد عمل به فلان وفلان، لكن الحديث لا يصح. أما من قال أن الحديث الضعيف أفضل من رأي الرجال. فنقول إن الحديث إذا لم تثبت نسبته لرسول الله (r) فهو قطعاً من رأي الرجال. وليس هو كالاجتهاد المرتكز على القياس وفق القواعد الفقهية الثابتة، بل هو عادة خطأ من راوٍ أو كذبة من وضّاع أو رأيٍ محض من أحد الرواة. فكيف تستبدل ما هو خير بالذي هو أدنى؟! والمذهب المبني على حديث ضعيف هو بدوره مذهب ضعيف.

فنسبة هذا المذهب الرديء إلى الإمام أحمد فيها نظر. ويوضحه ما جاء في مسائل عبد الله (٣ | ١٣١١) قال: سألت أبي عن الرّجُل: يكون له الكتب المصنَّفة فيها قول رسول الله (r) واختلاف الصحابة والتابعين، وليس للرجل بصَرٌ بالحديث الضعيف المتروك منها، فيفتي به ويعمل به؟ قال: «لا يعمل حتى يسأل ما يؤخذ به منها، فيكون يعمل على أمرٍ صحيحٍ يسألُ عن ذلك أهل العلم». قلت: فهذا نصٌّ صريحٌ من الإمام أحمد أنه لا يجوز –لمن ليس له بصر بالحديث– أن يعمل به، حتى يسأل من يميز من أهل العلم بين الصحيح والضعيف. أفيُعقَلُ بعد هذا أن نقول عن من يعرف ويميّز بين الصحيح والضعيف في الحديث –مثل الإمام أحمد– أنه يُفتي أمة محمد (r) بحديثٍ ضعيفٍ عنده غير صحيح؟!

والصواب أن الضعيف الذي يحتجون به أو يستأنسون به أو يقدمونه على الرأي، هو الحديث الذي لم يتبيّن صوابه ولا خطؤه، وذلك لاحتمال أن يكون قولاً للنبي (r). وقد يطلقون عليه بالضعف أو يطلق عليه المتأخرون بالحسن. وأما ما تبين فيه الخطأ، وثبت أنه قول صحابي أو تابعي وليس قولاً للنبي (r)، فلا يحتج به، ولا مجال لتقديمه على رأيٍ آخر، لتساويهما في الأمر. مع العلم أنه ثبت من خلال الاستقراء أن هذه الأحاديث التي يحتجون بها، هي عند المتأخرين

من قبيل الحديث الحسن، هذا إذا لم يأت خلافها. والمتأخرون يحتجون بهذا مطلقاً ويتوسعون فيه حتى لو عارضه حديثٌ صحيح!

قال الأثرم: سُئِلَ أبو عبد الله (أحمد بن حنبل) عن عَمْرِو بن شُعَيْب، فقال: «أنا أكتب حديثه وربما احتججنا به، وربما وجس في القلب منه شيء». وقال الأثرم (كما في شرح العلل ص١٨٨): «كان أبو عبد الله، ربما كان الحديث عن النبي (r)، وفي إسناده شيء فيأخذ به إذا لم يجئ خلافه أثبت منه، مثل حديث عمرو بن شعيب وإبراهيم الهجري. وربما أخذ بالحديث المرسل إذا لم يجيء خلافه». أما المتأخرون فيحسّنون حديث عمرو بن شعيب ويحتجون به مطلقاً. ومثال آخر: قال الدوري في تاريخه (٢٣١): «سمعت أحمد بن حنبل وقيل له: "يا أبا عبد الله، ما تقول في موسى بن عبيدة الربذي وفي محمد بن إسحاق؟". فقال: "أما محمد بن إسحاق فهو رجل تكتب عنه هذه الأحاديث –كأنه يعني المغازي ونحوها–. وأما موسى بن عبيدة الربذي فلم يكن به بأس، ولكنه حدث بأحاديث مناكير عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر. فأما إذا جاء الحلال والحرام، أردنا أقواما هكذا". وقبض على أصابع يديه الأربع». فدل على أنه يُفصّل في أحاديث ابن إسحاق والربذي، فيأخذ به في المغازي والسير وفي المتابعات، وأما إذا تفرد بحكم فقهي فلا يأخذ به. أما المتأخرون فيحسنون تلك الأحاديث ويحتجون بها.

وفي ضوء هذه النصوص يمكن القول بأن احتجاج أحمد بتلك الأحاديث الضعيفة التي لم يتبين فيها الخطأ كان على سبيل الاحتياط لاحتمالها أن تكون مما قاله النبي (r)، وليس احتجاجه بها كما يحتج بجميع أنواع الأحاديث الصحيحة وما يقاربها.

حجة المثبتين لاحتجاج أحمد بالضعيف

قال المثبت: يأخذ الإمام أحمد بالضعيف إذا لم يكن في الباب ما يدفعه، أو لم يكن في الباب غيره. وهذا على تفصيل فيما يبدو بعد استقراء صنيعه.

١) فمثلاً قال عن عبد الرحمن ابن إسحاق الواسطي: «متروك الحديث»، «ليس بشيء. منكر الحديث» (كما في موسوعة أقوال الإمام أحمد ٢|٣١٧ لأبي المعاطي). ثم احتج به في وضع اليدين تحت أو على السرة، في أثر علي المشهور.

* والجواب أن: أثر علي (ر) لم يحتج به الإمام أحمد: جاء في (مسائل أبي داود ٢٢٠ طارق): «قال: وسمعته سئل عن وضعه، فقال: "فوق السرة قليلاً، وإن كان تحت السرة فلا بأس"». فانظر —بارك الله فيك— لم يقل: «فوق السرة قليلاً، وتحت السرة». فالسنة عنده فوق السرة قليلاً، وقال: «وإن كان تحت السرة فلا بأس». ولو كان أثر علي الذي في سنده عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي، سنة عنده، لما قال: «فلا بأس». ولقدَّمَه علَى قوله: «فوق السرة قليلاً». فتفكر. ومما يؤيد أنه لم يأخذ بحديثه، أن ابنه عبد الله قال: «رأيت أبي إذا صلى، وضع يديه إحداهما على الأخرى فوق السرة».

٢) قال المثبت: وقال أحمد عن عبد الله بن محمد بن عقيل: «منكر الحديث» (كما في الموسوعة ٢|٢٨٥) ثم أخذ بروايته في الصدقة بوزن شعر المولود (كما نقله عنه ابن القيم في تحفة المودود).

* والجواب: قال صالح بن أحمد: قال أبي: «إن فاطمة (ر) حلقت رأس الحسن والحسين، وتصدقت بوزن شعرهما ورقاً». قلت: هذا قول الإمام أحمد. وهل جميع الطرق في سندها عبد الله بن محمد بن عقيل، حتى نقول أن الإمام أحمد أعتمد عليه وأخذ بروايته فقط؟

٣) قال المثبت: قول: «رب اغفر لي، رب اغفر لي» بين السجدتين في حديث حذيفة (ر). فإنه لم يثبت في الباب شيء، حتى روى ابن أبي شيبة عن إبراهيم أن كان لا يقول شيئاً، و أن طاووساً كان يقرأ القرآن بينهما. وقد أخرج مسلم حديث حذيفة (٧٨٢) من رواية أبي معاوية وابن نمير وجرير كلهم عن الأعمش بدون ذكر هذا الدعاء. وقد تفرد بذكره حفص بن غياث عن الأعمش دون سائر أصحابه كما عند ابن خزيمة (٦٨٤). وقد أخذ بهذه الزيادة الإمام أحمد كما في مسائل أبي داود (رقم ٢٤٠ — طارق): «قال: قلت لأحمد ما يقول بين السجدتين؟ قال: "رب اغفر لي"».

* الجواب: هذا صحيح. وجاء في المغني (١|٣٠٩): «قال رحمه الله: يقول بين السجدتين: "رب اغفر لي، رب اغفر لي" يكرر ذلك مراراً. والواجب منه مرة، وأدنى الكمال ثلاث». وهذا يدل على أنه صحيح عنده أو حسن، وإلا لما أفتى به. وأخذ به أيضاً: ابن خزيمة والحاكم. وأحمد يتساهل في مثل هذه الأمور.

٤) قال المثبت: في مسائل عبد الله (٨٥) عن أبيه قال في التسمية على الوضوء: «لا يثبت عندي هذا، ولكن يعجبني أن يقوله». وفي مسائل أبي داود (٣٠) عن أحمد قال: «إذا بدأ يتوضأ يقول: "بسم الله"». وفيها (٣١) عن أحمد قال: «ولا يعجبني أن يتركه خطأًً ولا عمداً، وليس فيه إسناد». هذا فيه أخذ بالضعيف.

* الجواب: البسملة مطلوبة في الوضوء وفي غيره. والإمام أحمد قد يستدل بعموميات في مثل هذا.

٥) قال المثبت: وفي مسائل عبد الله (١١٢) أن أباه نهاه عن كثرة الوضوء، وقال له: «يقال: إن للوضوء شيطاناً يقال له: الولهان». وحديث "الولهان" تفرد به حبيب بن أبي حبيب، وعنه قال أحمد: «ليس بثقة»، «كان يحيل الحديث ويكذب»، «كذاب» (الموسوعة ١|٢٢٣). وانظر كلام ابن حبان عنه في المجروحين (١|٣٢٣ #٢٧٢).

* الجواب: هذا الحديث قد رواه الترمذي في جامعه وقال: «وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن الحسن قوله». وفي تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (٣|٣٤٣) قال: سمعت يحيي يقول: «قد روي سفيان الثوري عن بيان عن الحسن "إن للوضوء شيطان يقال له الولهان". هذا بيان بن بشر». فالظاهر أن الاعتماد على مرسل الحسن البصري. وانظر –بارك الله فيك– قول الإمام أحمد حيث قال «يقال» ولم يقل «قال رسول الله (r)». ولو كان ثابت عنده عن النبي (r) لما قال: «يقال إن للوضوء...».

٦) قال المثبت: وفي مسائل أبي داود (١٠٠١) عن أحمد: «المرأة تكفن في خمسة أثواب». وحديث تكفين المرأة في خمسة أثواب في المسند (٦|٣٨٠) عن ليلى الثقفية، وفيه مجهول وانظر نصب الراية (٢|٢٥٨).

* الجواب: حديث تكفين المرأة في خمسة أثواب، رواه أحمد وأبو داود. قال العظيم آبادي في "عون المعبود شرح سنن أبي داود" (٨|٤٣٤): «قال الحافظ في التلخيص: والحديث أعله ابن القطان بنوح وأنه مجهول –وإن كان محمد بن إسحاق قد قال إنه قارئاً للقرآن–. وداود حصل له فيه تردد: هل هو داود بن عاصم بن عروة بن مسعود، أو غيره. فإن يكن بن عاصم فثقة. فيعكر عليه بأن ابن السكن وغيره قالوا: إن حبيبة كانت زوجاً لداود، فحينئذ لا يكون داود بن عاصم لأم حبيبة عليه ولادة، أي لأنه زوج ابنتها. وما أعله به ابن القطان ليس بعلة. وقد جزم ابن حبان بأن داود هو: ابن عاصم، وولادة أم حبيبة مجازية إن تعيّن ما قاله ابن السكن. وقال بعض المتأخرين: إنما هو ولدته بتشديد اللام، أي قبلته انتهى. قلت: فالحديث سنده حسن صالح للاحتجاج. والله أعلم».

قلت: وممن قال بتكفين المرأة بخمسة أثواب: ابن عمر (ر) والحسن البصري وابن سيرين وإبراهيم النخعي وغيرهم من التابعين. وكثيراً ما يفتي أحمد بن حنبل بقول من سبقه من الصحابة والتابعين، إن لم يكن في الباب ما يناقضه، وإن لم يكن دليله ثابتاً.

٧) قال المثبت: في مسائل أبي داود (٤٠) قال في اللحية: «يخللها. قد روي فيه أحاديث ليس يثبت فيه حديث».

* الجواب: تخليل اللحية من النظافة.

٨) قال المثبت: وفيها أيضاً (١٧٨) أن: «الحائض لا تقرأ القرآن». وساق حديث: «إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن نافع...». ونقل الشيخ طارق في الحاشية عن الإمام أحمد أنه أنكره.

٩) وفي كتاب الترجل للإمام أحمد (ص١٠ #١٨): أن الإمام أحمد قال في الاكتحال: «وتراً، وليس له إسناد». أي ليس له إسناد يصح. وإلا فيه عن ابن عباس مرفوعاً من رواية عباد بن منصور المشهورة عن ابن أبي يحيى.

١٠) وفيه (#٦٩) استدلال الإمام أحمد على كراهة حلق القفا بحديث مرسل.

* الجواب: ذلك لأن فيه تشبهاً بالمجوس

١١) قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٦٥٧): قال أحمد بن حنبل: «ليس في قطع السدر حديث صحيح»، وكان بعد هذا يكره قطعه.

* أقول: وهذا حق، وليس من جواب عليه إلا أن أحمد كان يعمل بالضعيف أحياناً.

وقد تعقب الشاطبي الإمام أحمد في هذا، كما في الاعتصام (٢|١٦). فهذا منهج مستغرب من الإمام أحمد. فكيف الذي يعرف ويميز بين الصحيح والضعيف في الحديث –مثل الإمام أحمد– يفتي أمة محمد (r) بحديث ضعيف عنده غير صحيح؟ ومن العجيب أن ابن القيم قد تحمس لهذا الرأي فقال في إعلام الموقعين (١|٣١) (في زعمه بوجوب الأخذ بالحديث الضعيف): «وليس أحدٌ من الأئمة إلا وهو موافقُهُ (أي لأحمد بن حنبل) على هذا الأصل من حديث الجملة. فإنه ما منهم أحدٌ إلا وقد قدَّم الحديث الضعيف على القياس». وهذا باطلٌ ومخالفٌ لما قرره شيخه ابن تيمية، واحتجاج بعض الأئمة مثل مالك والشافعي بأحاديث ضعيف أو مرسلة، قد يكون لقرائن معها (مثل عمل المدينة) أو تكون قد صحت عندهم. وهل من أحد يقبل أن يفتي المسلمين في حديث منكر عنده لا يثبت عن النبي (r)؟

احتجاج أحمد بالصحابة

اختلف منهج الإمام أحمد حول الاحتجاج بمذهب الصحابي إن لم يأت خلافه، فأحياناً يحتج به وأحياناً يُعرض عنه. فمثلاً: جاء في مسائل إسحاق بن هانئ (١٦٥): «قلت لأبي عبد الله (أحمد بن حنبل): "حديثٌ مرسلٌ عن رسول الله (r) برجالٍ ثبتٍ أحبُّ إليك، أو حديثٌ عن الصحابة أو عن التابعين متصلٌ برجال ثبت؟". قال أبو عبد الله: "عن الصحابة أعجب إلي"».

وهذا دليل صريح على أن أحمد يُقدّم قول الصحابي على الحديث المرسل. فلو كان الحديثُ المرسَلُ عنده صحيحاً، لما جاز أن يقدّم أحداً على رسول الله (r). بل الحديث المرسل ضعيفٌ عنده وعند الشافعي وعند أبي حنيفة وعند جمهور العلماء المتقدمين. وهذا التقديم يقتضي أن قول الصحابي حجة إن لم يكن في الباب حديث.

لكن جاء في مسائل أبي بكر الخلال (٥٩): أخبرني عبدالله بن أحمد، قال: سمعت أبي يقول: «لا ينظر العبد إلى شعر مولاته»، وكرهه. قال أبي: «وروي عن ابن عباس أنه قال: "لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته"، فكأنه تأول: {أو ما مَلَكَتْ أيْمَانُهُنَّ}. وقال سعيد بن المسيب: "لا تغرنكم هذه الآية التي في سورة النور: {أو ما مَلَكَتْ أيْمَانُهُنَّ}، إنما عنى بها الإماء". لا ينبغي للمرأة أن ينظر عبدها إلى جبينها، ولا إلى قرطها، ولا إلى شعرها، ولا إلى شيء من محاسنها». وجاء في (٦٥): أخبرني محمد بن علي، قال: حدثنا الأثرم،قال: سألت أبا عبدالله عن العبد ينظر إلى شعر مولاته، فقال: «لا ينظر إلى شعر مولاته»، وذكر حديث سعيد بن المسيب. قلت له: فما قوله (تبارك وتعالى) {أو ما مَلَكَتْ أيْمَانُهُنَّ}؟ قال: «يقول: من النساء». قيل لأبي عبد الله: الخصي ينظر إلى شعر مولاته؟ قال: «لا». قيل: الخصي وغير الخصي عندك في هذا سواء؟ قال: «نعم»، وجعل يستعظم ما يستجيز بعض الناس من إدخال الخصيان على نسائهم. وذكرت لأبي عبد الله حديث ابن عباس: "لا بأس أن ينظر إلى شعر مولاته"، فقال: «ابن عباس كان له تأويل في القرآن كثير»، ثم قال: «وهذا من أي وجه هو؟». قلت له: السدي، عن أبي مالك، عن ابن عباس. فقال: «نعم». قلت: أفليس هذا إسناد؟ قال: «ليس به بأس».

فهنا رد تفسير حِبر القرآن ابن عباس برأيه من غير حديث ولا رأي صحابي، بل احتج بقول تابعي تلميذ لابن عباس. مما دل على أن قول الصحابي ليس بحجة عند أحمد. والله أعلم.

ابن المديني

قال أبو زرعة الرازي عن "فُضَيل بن سُليمان النُّميري": «روى عنه علي بن المديني، وكان من المتشددين». نقله عنه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٧|٧٢). قلت فهذه شهادة إمام معتدل من أعرف الناس بابن المديني. وتشدده لم يبلغ مبلغ تعنت أبي حاتم، وإنما هو في مرتبة شيخه ابن مهدي، حيث أنه لا يترك من حدث عنه ابن مهدي. أما في الفقه فلم يكن من الفقهاء. وكان سلفياً في اعتقاده لكنه ضعُف وساير المعتزلة أيام الفتنة خوف بطشهم.

أبو حاتم الرازي

قال ابن تيمية في مجمع الفتاوى (٢٤|٣٥٠): «و أما قول أبي حاتم "يكتب حديثه ولا يحتج به"، فأبو حاتم يقول مثل هذا في كثير من رجال الصحيحين. وذلك أن شرطه في التعديل صعب. والحجة في اصطلاحه، ليس هو الحجة في اصطلاح جمهور أهل العلم». ونقل الزيلعي في نصب الراية (٢|٤٣٩) عن ابن عبد الهادي: «قول أبي حاتم "لا يحتج به" غير قادح، فإنه لم يذكر السبب. وقد تكررت منه في رجال كثيرين من أصحاب الصحيح الثقات الأثبات من غير بيان السبب». وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ (٢|٤٢٠): «قد عُلِمَ تعنُّت أبي حاتم في الرجال». وقال في السير (١٣|٨١): «يُعجبُني كثيراً كلام أبي زُرعة في الجرح والتعديل. يَبِيْنُ عليه الورَع والمخبِرة. بخلاف رفيقه أبي حاتم، فإنه جَرّاح». وقال في السير (١٣|٢٦٠): «إذا وَثَّق أبو حاتم رجلاً فتمسّك بقوله. فإنه لا يوثِّق إلا رجلاً صحيح الحديث. وإذا لَيَّن رجلاً أو قال فيه "لا يُحتجُّ به"، فتوقف حتى ترى ما قال غيره فيه. فإن وثقه أحدٌ، فلا تبنِ على تجريح أبي حاتم، فإنه مُتَعَنِّتٌ في الرجال. قد قال في طائفةٍ من رجال الصحاح "ليس بحجة"، "ليس بقوي"، أو نحو ذلك». وقال ابن حجر في مقدمة الفتح (ص٤٤١): «أبو حاتم عنده عَنَتٌ».

واشتهر عن أبي حاتم أنه لا يحكم بالجهالة إلا لمن كان مجهولاً فعلاً. حتى أن الذهبي لا يقول في "ميزان الاعتدال" عن رجل أنه مجهول، إلا إذا كان أبو حاتم قد أطلق عليه هذا اللقب. ومنهج أبي حاتم يعتمد على عوامل كثيرة، وليس فقط على عدد الرواة عنه (كما هو حال المتأخرين). قال الذهبي في المغني في الضعفاء (١ | ١٣٧): «قد يقول أبو حاتم فلان مجهول، ويكون قد روى عنه جماعة». قلت: وقد يوثق الرجل الذي ليس له إلا الحديث الواحد، ولا يروي عنه إلا رجل واحد. ومع ذلك فهو غير معصوم، إذ وثق أقواماً جهله بعضهم وأنكروا أحاديثهم، وجهل أقواماً عرفه غيره ووثقوهم. فبعض الذين أخطأ أبو حاتم الرازي في تجهيلهم:

• الحسين بن الحسن بن يسار: قال أبو حاتم: "مجهول". وقال الساجي: "تكلم فيه أزهر بن سعد، فلم يُلتفت إليه". وقال أحمد بن حنبل: "كان من الثقات". قال ابن حجر: "احتج به مسلم والنسائي".

• الحكم بن عبد الله أبو النعمان البصري: قال أبو حاتم: "كان يحفظ". وقال كذلك: "وهو مجهول". (قلت: لعله جهله في أول الأمر ثم سمع عنه فوثقه). وقد وثقه الخطيب والذهلي. وقال البخاري: "حديثه معروف، كان يحفظ".

• عباس بن الحسين القنطري: قال أبو حاتم: "مجهول". ووثقه عبد الله بن أحمد بن حنبل.

• محمد بن الحكم المروزي: قال أبو حاتم: "مجهول". ونقل أبو يعلى في الطبقات عن الخلال ما يفيد توثيقه.

أبو زرعة الرازي

قال الذهبي في السير (١٣ | ٨١): «يُعجبُني كثيراً كلام أبي زُرعة في الجرح والتعديل. يَبِيْنُ عليه الورَع والمَخبِرة. بخلاف رفيقه أبي حاتم، فإنه جَرّاح». ولكن الدكتور سعدي الهاشمي قال في خاتمة كتاب "أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية" (ص١٠٢٥): «أبو زرعة شديد المنهج، لا يتهاون ولا يتسامح في التجريح والتعديل. وعلى الرغم من وصف الذهبي له بقوله: "يعجبني كثيراً كلام أبي زرعة..." فقد جرح بعض الأئمة والحفاظ بسبب أو آخر، ولم يلتفت أو يراعي

منزلتهم بين الحفاظ وعامة الناس. وهذا يرجع إلى تأثره بمدرسة شعبة بن الحجاج ويحيى القطان وابن معين وغيرهم من المتشددين». قلت: أبو زرعة معتدل في الجرح والتعديل يميل إلى التشدد، لكنه ليس متعنتاً، ولا هو ممن يخشى لومة لائم فيما يراه الحق من الأحكام على الرجال.

يحيى بن معين

قال ابن حجر موضحاً اختلاف أحكام ابن معين على الراوي: «ونقل ابن الجوزي عن ابن معين أنه ضعّفه. فإن ثبت ذلك فقد يكون سُئِلَ عنه وعمّن هو فوقه، فضعّفه بالنسبة إليه. وهذه قاعدة جليلة فيمن اختُلِفَ النقل عن ابن معين فيه». قلت: وكذلك كثيراً ما يكون السبب هو أنه وثقه في البداية لمجرد سماعه بضعة أحاديث منه (وهذا كثير عند ابن معين)، ثم يسمع أحاديث أخرى فيحكم عليه بالضعف. وإجمالاً فالقاعدة المتبعة هي أن نحاول أن نعرف كلامه كاملاً وإذا ما كان حكماً مطلقاً على الشخص، أم مقارنةً مع غيره. فإن لم نقع على ذلك، كان الجرح مقدّماً على التعديل. أو أننا نأخذ بالرأي الموافق للجمهور إن كان واضحاً. وقد قرر علماء المصطلح أنه إذا جاء في راو واحد قولان من إمام واحد، أُخِذَ بالقول الذي يوافق جمهور العلماء. ذكر ذلك ابن شاهين في كتابه "المختلف فيهم في عدة مواضع". وتعد رواية الدوري هي الأفضل (عند التعارض) من حيث أنه أكثر من لازمه من تلاميذه. و روايته هي من أواخر الروايات الواردة عن ابن معين، حيث أن الدوري هو من أواخر أصحاب ابن معين وفاة.

قال المعلمي في "الفوائد المجموعة" (ص٤٧): «عادة ابن معين في الرواة الذين أدركهم أنه إذا أعجبته هيئة الشيخ، يسمع منه جملة من أحاديثه، فإذا رأى أحاديث مستقيمة، ظن أن ذلك شأنه فوثقه. وقد كانوا يتقونه ويخافونه. فقد يكون أحدهم ممن يخلط عمداً، ولكنه استقبل ابن معين بأحاديث مستقيمة، ولما بَعُدَ عنه خلط. فإذا وجدنا ممن أدركه ابن معين من الرواة من وثقه ابن معين وكذبه الأكثرون أو طعنوا فيه طعناً شديداً، فالظاهر أنه من هذا الضرب. فإنما يزيده توثيق ابن معين وهناً، لدلالته على أنه كان يتعمّد»

شعبة

قال ابن حجر في فتح الباري (١٢|٢١٧): «شُعبة لا يحمل عن شيوخه، إلا ما عرف أنهم سمعوه من شيوخهم». قلت: فكل ما يرويه شعبة عن المدلسين كقتادة وأبي إسحاق والأعمش وغيرهم محمولٌ على الاتصال. قال ابن أبي حاتم في "الجرح والتعديل" (١|١٦٢): نا صالح بن أحمد: نا علي قال: سمعت يحيى يقول: «كل شيء يحدث به شعبة عن رجل، فلا تحتاج أن تقول عن ذاك الرجل إنه سمع فلاناً؛ قد كفاك أمرَه». وقد ذكر ابن حجر حديث «الماء ليس عليه جنابة واغتسل منه»، ثم قال في فتح الباري (١|٣٠٠): «وقد أعَلَّهُ قومٌ بسماك بن حرب راويه عن عِكْرِمة، لأنه كان يقبل التَّلقين. لكن قد رواه عنه شعبة، وهو لا يحمل عن مشايخه إلا صحيح حديثهم».

وقد اشتهر شعبة بتشدده في النقد، ولا سيما عند المتأخرين: روى أبو زرعة في "الضعفاء" (ص٦١٨) عن ابن المبارك قال: «ما رأيت رجلاً أطعن في الرجال من شعبة». قال مالك (كما في تهذيب التهذيب ٥|٤٧): «شعبتكم يشدد في الرجال، وقد روى عن عاصم بن عبيد الله». وقال الذهبي في "المغني في الضعفاء" (٢|٧٩٢): «شعبة متعنِّت». قلت: هكذا وصفوه كما كان غالب تصرفه. ولكنه حَدّث عن جابر الجُعْفي (كذاب)، ومحمد بن عبيد الله العَرْزَمي (مجمعٌ على ضعفه)، وإبراهيم الهَجَري، وزيد العَمّي وغيرهم من الضعفاء. فلعله أحسن الظن بهم. وليس شعبة —على علو قدره— بمعصوم. ولعل سبب وصفه بالتعنت هو تضعيفه لكثير من الرواة لمسائل خفيفة لا تعدو كونها من خوارم المروءة. قال المعلمي: «وكانوا كثيراً ما يبالغون في الاحتياط، حتى قيل لشعبة: لم تركتَ حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون؛ وقال جرير: رأيت سماك بن حرب يبول قائماً، فلم أكتب عنه؛ وقيل للحكم بن عتيبة: لِمَ لم تروِ عن زاذان؟ قال: كان كثير الكلام».

يحيى القطان وابن مهدي

قال الذهبي في الميزان (٣|٢٤٧): «يحيى بن سعيد القطان متعنِّتٌ جداً في الرجال». وقال الذهبي في سير الأعلام (٩|١٨٣): «كان يحيى بن سعيد متعنّتاً في نقد الرجال. فإذا رأيتَهُ قد وثّق شيخاً، فاعتمد عليه. أما إذا لَيَّن أحَداً، فتأنّ في أمره، حتى ترى قول غيره فيه. فقد

لَيِّن مثل: إسرائيل وهمّام وجماعة احتج بهم الشيخان». وقال الحافظ في مقدمة فتح الباري (ص٤٢٤): «يحيى بن سعيد شديد التعنت في الرجال، لا سيما من كان من أقرانه». وقال ابن المديني (وهو تلميذهما): «إذا اجتمع يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي على ترك رجلٍ، لم أحدّث عنه. فإذا اختلفا، أخذت بقول عبد الرحمن لأنه أقصدهما. وكان في يحيى تشدد». قال أحمد (كما في الكفاية ص١٥٤): «إذا روى عبد الرحمن بن مهدي عن رجل فروايته حجة. كان عبد الرحمن أولاً يتسهّل في الرواية عن غير واحد، ثم تشدد بعد. كان يروي عن جابر الجعفي ثم تركه». قال المعلمي في "الأنوار الكاشفة": «وعلى فرض أننا لم نعرف من حال راو إلا أن يحيى تركه وأن عبد الرحمن كان يحث عنه، فمقتضى ذلك أنه صدوق يهم ويخطئ، فلا يسقط ولا يحتج بما ينفرد به».

أبو نعيم

أبو نُعَيم الفضل بن دُكين الملائي (ت٢١٩هـ) وهو مع عفان بن مسلم الصفار من المتشددين في الجرح، فإذا وثقا رجلاً فحسبك به. قال ابن المديني (في رواية الآجري): «عفّان وأبو نعيم، لا أقبل قولهما في الرجال. لا يدَعون أحداً إلا وقعوا فيه». قال الذهبيّ في السير (١٠|٢٥٠) «يعني أنه لا يختار قولهما في الجرح، لتشديدهما. فأما إذا وثَّقا أحداً، فناهيك به»، لكن ما وصلنا من أقوالهما إلا القليل وأكثره في سؤالات ابن أبي شيبة. قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٥|٤٢٦): الفضل بن دكين أبو نعيم: «حافظ حجة، إلا أنه يتشيع بلا غُلُوٍّ ولا سب». قال ابن الجنيد الختلي، سمعت ابن معين يقول: «كان أبو نعيم إذا ذكر إنساناً فقال "هو جيد"، وأثنى عليه، فهو شيعي». اهـ. قلت: فيجب الانتباه لتوثيق أبي نعيم.

ابن سعد

محمد بن سعد بن منيع، ولد في البصرة وسكن بغداد وصحب بها الواقدي وصار كاتبه. وقد طعن أئمة الحديث في عدالته، وفي أحكامه، أما في روايته فهو في مرتبة صدوق، ولم يخرج له أصحاب الكتب الستة. قال أبو حاتم: يصدق. وكذبه ابن معين. واعترض على هذا الخطيب وجعل الحمل على الواقدي. ولم يحتج بكلامه في الرجال أحد من السلف، مع أنهم احتجوا

برجال خالفوهم في المذهب حتى أنهم كانوا يذكرون أقوال ابن خراش والشاذكوني لأن عندهم علم، فأين ذكروا ابن سعد؟ إنما ذكره المتأخرون فقط.

كما أن أغلب مادته من الواقدي المتروك، كما ذكر ابن حجر في "مقدمة الفتح" عند ترجمة عبد الرحمن بن شريح. وقال ابن حجر في "مقدمة الفتح" (ص٦١٨) في ترجمة محارب بن دثار (وهو أحد الأئمة الأثبات): «وقال ابن سعد "لا يحتجون به". قلت: بل احتج به الأئمة كلهم، وقال أبو زرعة: "مأمون". ولكن ابن سعد يقلد الواقدي. والواقدي على طريقة أهل المدينة في الانحراف على أهل العراق». وقال المعلمي: «ليس ابن سعد في معرفة الحديث ونقده ومعرفة درجات رجاله، في حد أن يُقبل منه تليين منه ثبّته غيره. على أنه في أكثر كلامه، إنما يتابع شيخه الواقدي. والواقدي تالف». ومع ذلك فأحكامه يغلب عليها الاعتدال. قال الذهبي في "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل" (١٧٢): «تكلم محمد بن سعد الحافظ في كتاب "الطبقات" له بكلام جيد مقبول». أما الألباني فقال عنه (كما في سؤالات أبي الحسن): «فيه شيء من التساهل».

قال ابن الملقن في (المقنع) (٢|٦٦٨): «و "الطبقات الكبير" لابن سعد –كاتب الواقدي– حفيل كثير الفوائد. وهو ثقة، لكن أكثر الرواية فيه عن الضعفاء، منهم شيخه محمد بن عمر الواقدي، لا ينسبه». وقال المعلمي في "التنكيل" (ص٢٥٥) وذكر تساهل ابن حبان: «والعجلي قريب منه في توثيق المجاهيل من القدماء، وكذلك ابن سعد». وقال الدكتور زياد محمد منصور في مقدمة تحقيقه لتتمة المطبوع من "الطبقات" (ص٧٧): «نجد أن الاعتدال يهيمن على غالبية أقواله، خاصة في التوثيق. أما الرواة الذين جرحهم ووافق فيهم بعض النقاد وخالف البعض الآخر، فقد كان حكمه عليهم أشد –نوعاً ما– من حكم أكثر النقاد. غير أنه خالف الجمهور في حكمه على عدد قليل من الرواة (أي تشدد فيهم)».

وقال خلف سلامة: «ابن سعد قد أكثر من استعمال كلمة "ثقة" (أو كلمة "ثبت") بمعنى كلمة "عدل"». وأعطى عدة أمثلة. فيقول ابن سعد مثلاً: "مؤمل بن إسماعيل ثقة كثير الغلط"،

وكثير الغلط هو ضعيف في الحفظ، فالتوثيق هو العدالة فقط. وقوله "كان شريك ثقة، مأمونا، كثير الحديث، وكان يغلط كثيرا". وقوله "وكان أبو بكر ثقة صدوقا عارفا بالحديث والعلم إلا أنه كثير الغلط". وقوله "ثقة وبه ضعف وكان يتشيع". وقوله "وكان ثقة يخطئ في حديثه كثيرا". وقوله "كان شيخا ثقة كثير الغلط". وقوله عن عباد بن عباد "وكان ثقة وربما غلط" وفي موضع آخر عن نفس الرجل "كان معروفا بالطلب حسن الهيئة ولم يكن بالقوي في الحديث".

فالصواب عندي قبول أقواله التي يوافق فيها غيره من النقاد، و رد ما يتفرد به. أما في الرواية فنقبل ما يسنده عن الثقات من الروايات التاريخية (ما لم تعارض أصح منها)، ولا نقبل مراسيله (لكثرة روايته عن الضعفاء)، ونعتبر بما يرويه من الحديث.

ومن الملاحظ أن قوله عن الرجل أنه "معروف" لا تثبت إلا معرفته بعين الرجل. فقد قالها في ثقات وقالها في ضعفاء وقالها في مجاهيل وقالها في كذابين. فيقول عن صلة بن سليمان: "وكان معروفاً" وهو معروف بالكذب. وقال عن أبي جعفر المدائني: "كان معروفاً قليل الحديث" وهو معروف بوضع الحديث. وقد وصف به أقواماً مجاهيل، بل وصف به أقواماً ليست لهم رواية للحديث فقال في ترجمة الوالي زياد بن أبي سفيان: "ولم يكن زياد من القراء ولا الفقهاء، ولكنه كان معروفا". وهناك كتاب "مَنْهَج ابن سَعْد" لمحمد بن أَحمد الأَزْوَرِيْ، توصل فيه لبعض الاستنتاجات الصحيحة مثل:

من سكت عليهم ابن سعد لا يعد ذلك توثيقاً لهم، وإنما سكوته عليهم لعدم توفر معلومات عن أحوالهم.

يسير ابن سعد في إطلاق لفظ مجهول على من يريده من أئمة هذا الشأن، بأنه مجهول العين.

إن لفظ شيخ عند ابن سعد ليس حكماً نقدياً، وكذلك ألفاظ مثل كثير الحديث، قليل الحديث، سمع منه، كتبوا عنه، روي عنه (ص٣٧٠). وكذلك من سكت عنه (ص٣٦٢).

الواقدي

محمد بن عمر بن واقد من الموالي. ولد بالمدينة ثم اتصل بالبرامكة وانتقل لبغداد إلى أن توفي بها. له علم غزير بالتاريخ الإسلامي والسيرة والحديث والتفسير. واتفق أهل الجرح والتعديل على تكذيبه وطرح كتبه، وعدم الاعتداد بها، لا موافقة ولا مخالفة.

قال الشافعي: «كتب الواقدي كلها كذب». وقال: «كان بالمدينة سبعة رجال يضعون الأسانيد، أحدهم الواقدي».

قال البخاري: «متروك الحديث. تركه أحمد، و ابن نمير، و ابن المبارك، و إسماعيل بن زكريا». وقال: «ما عرفت من حديثه فلا أقنع به»، يقصد لا أعتبر به.

قال أبو داود لابن المبارك: حدثنا عن الواقدي، فأجابه: «سوء».

قال علي بن المديني: «الهيثم بن عدي (مؤرخ كذاب) أوثق عندي من الواقدي، ولا أرضاه في الحديث ولا في الأنساب ولا في شيء». فالواقدي لا يجوز الاعتبار به حتى في مسائل التواريخ وأشباهها. وقال: «الواقدي يضع الحديث». وقال: «عنده عشرون ألف حديث لم يُسمع بها». وقال: «ليس بموضع للرواية، ولا يروى عنه».

قال أحمد بن حنبل: «هو كذاب. كان يقلب الأحاديث. يلقي حديث ابن أخي الزهري على معمر، ونحو ذا».

قال ابن معين: «كان يقلب حديث يونس يجعلها عن معمر. ليس بثقة». وقال: «ليس بشيء. لا يكتب حديثه». وقال: «أغرب الواقدي على رسول الله (r) عشرين ألف حديث». وقال: «كان الواقدي يضع الحديث وضعاً».

قال مسلم: «متروك الحديث».

قال أبو داود : «لا أكتب حديثه و لا أحدث عنه. ما أشك أنه كان يفتعل الحديث. ليس ننظر للواقدي في كتاب إلا تبين أمره. و روى في فتح اليمن و خبر العنسي أحاديث عن الزهري ليست من حديث الزهري».

قال أبو زرعة الرازي: «متروك الحديث».

قال أبو حاتم الرازي: «وجدنا حديثه عن المدنيين عن شيوخ مجهولين مناكير، قلنا: يحتمل أن تكون تلك الأحاديث منه و يحتمل أن تكون منهم. ثم نظرنا إلى حديثه عن ابن أبي ذئب و معمر فإنه يضبط حديثهم، فوجدناه قد حدث عنهما بالمناكير، فعلمنا أنه منه، فتركنا حديثه». وقال: «كان يضع».

قال النسائي: «الكذابون المعروفون بالكذب على رسول الله (r) أربعة: ابن أبي يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن سعيد بالشام يعرف بالمصلوب». وقال: «ليس هو بموضع للرواية. و إبراهيم بن أبي يحيى كذاب، و هو عندي أحسن حالا من الواقدي».

قال ابن عدي: «ومن يروي عنه الواقدي من الثقات، فتلك الأحاديث غير محفوظة عنهم إلا من رواية الواقدي، والبلاء منه. ومتون أخبار الواقدي أيضا غير محفوظة. وهو بيّن الضعف».

قال العقيلي: «وما لا يتابع عليه الواقدي من حديثه يكثر جدا».

وتكذيب أئمة المسلمين للواقدي زاخر في تراجمه. وأقوالهم هي نتيجة سبر حديثه لا بسبب تقليد، بل تجدهم أحصوا حديثه: حديثاً حديثاً. والعشرة الذين عدّلوا الواقدي ليس فيهم من يبلغ مرتبة من جرحه. وفرق بين من غرّته تقية الواقدي وأعجبه سعة علمه، وبين من سبر حديثه فعرف أن الواقدي يكذب. وهناك أقوال كثيرة لم أذكرها، منها ما قال ابن حبان: «كان يروى عن الثقات المقلوبات وعن الأثبات المعضلات حتى ربما سبق إلى القلب أنه كان المتعمد». وقال إسحاق بن راهويه: «هو عندي ممن يضع الحديث». وقال بندار بن بشار: «ما رأيت أكذب شفتين من الواقدي». وقال الحاكم أبو أحمد : «ذاهب الحديث». أما في القرآن فقد قال الخطيب: «كان الواقدي –مع ما ذكرنا من سعة علمه وكثرة حفظه– لا يحفظ القرآن». وأما في الفقه فقد أنكر عليه الفقهاء نقولاته. قال القاضي عياض في ترتيب المدارك

(١ | ١٤٦): «روى عن مالك حديثاً كثيراً، وفقهاً ومسائل، وفي حديثه منقطع كثير وغرائب، وكذلك في مسائله عنه منكرات على مذهبه لا توجد عند غيره».

قال الذهبي: «لا شئ للواقدي في الكتب الستة إلا حديث واحد، عند ابن ماجة (ورواه بإسناد آخر لم يذكر فيه الواقدي): حدثنا ابن أبي شيبة، حدثنا شيخ لنا، فما جسر ابن ماجة أن يفصح به». وقال: «وحسبك بمن لا يجسر أن يسميه ابن ماجه». مع أن ابن ماجه ممن يروي عن متروكين، فما قدر أن يصرح باسم الواقدي مع أن روايته له متابعة. وقال الذهبي في السير (٩ | ٤٦٩): «لا عبرة بتوثيق من وثقه، كيزيد، وأبي عبيد، والصاغاني، والحربي، ومعن، وتمام عشرة محدثين، إذ قد انعقد الإجماع اليوم على أنه ليس بحجة، وأن حديثه في عداد الواهي». ومن المؤسف أن يستشهد به المتأخرون خلافاً للمتقدمين، الذين صرحوا بأن كتبه كذب لا يُعتبر بها. والسيرة النبوية –ولله الحمد– مروية من طرق صحيحة ليس فيها الواقدي الكذاب. والحمد لله الذي أغنى عباده المتقين عن رواية الخبثاء الكذابين.

قال الشيخ د. خالد كبير علال في كتابه "مدرسة الكذابين في رواية التاريخ الإسلامي و تدوينه": محمد بن عمر الواقدي البغدادي، هو محسوب على أهل السنة لكنني ذكرته مع الكذابين الشيعة، لأنه تبيّن لي أنه كان شيعيا يمارس التقية، يخفي التشيع و يظهر التسنن، و أدلتي على ذلك ثلاثة، أولها إن كثيرا من علماء الحديث قد كذبوه و اتهموه بوضع الحديث و رواية المناكير عن المجهولين. و من هؤلاء العلماء: الشافعي، و أحمد، و البخاري، و مسلم، و النسائي، و أبو داود، و الترمذي —رضي الله عنهم—. و في مقابل هؤلاء وثّقه آخرون كإبراهيم الحربي، و أبي بكر الصاغاني، و مصعب بن عبد الله. و هذا يشير إلى أن الرجل —أي الواقدي— كان يمارس التقية في تعامله مع أهل العلم. فطائفة تبيّن لها كذبه، و أخرى لم يتبين لها ذلك منه.

و الدليل الثاني هو أن الواقدي روى أخبارا شيعية تتفق مع مذهبه، منها أنه روى أن عليا كان من معجزات الرسول —عليه الصلاة و السلام— كما كانت العصا من معجزات موسى —عليه السلام—، و إحياء الموتى من معجزات عيسى —عليه السلام—.

و الدليل الثالث هو أن الشيعي ابن النديم –صاحب الفهرست– كشف لنا أمر الواقدي دون التباس، فقال عنه: كان يتشيع حسن المذهب، يلزم التقية. اهـ.

قلت: الدليل الثاني هو الأقوى والتشيع ظاهر في مرويات الواقدي التاريخية ويظهر فيها الحقد الدفين على الصحابة. والواقدي ليس كأي شيعي، فالشيعة حمقى في الغالب، وقد اشتهروا بذلك حتى قال إمام الكوفة الشعبي: «ما رأيت أحمق من الخشبية. لو كانوا من الطير لكانوا رخما، ولو كانوا من البهائم لكانوا حمرا». لكن الواقدي فيه ذكاء وخبث، فتجده لا يصرح بتشيعه، بل يضع روايات باطنها التشيع تطعن في الروايات السنية. فمثلا يروى عن أبي غطفان قال: سألت بن عباس أرأيت رسول الله توفي ورأسه في حجر أحد؟ قال: توفي وهو لمستند إلى صدر علي. قلت: فإن عروة حدثني عن عائشة أنها قالت توفي رسول الله (r) بين سحري ونحري. فقال ابن عباس: أتعقل؟ والله لتوفي رسول الله (r) وإنه لمستند إلى صدر علي وهو الذي غسله وأخي الفضل بن عباس». ومثل هذا كثير.

ابن خزيمة

الملقب بإمام الأئمة لتقدمه في الرد على أهل البدع وفي الجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التناقض. وكان فقيهاً ثقةً سلفياً، يمشي في الفقه بين مذهب الشافعي وبين المذهب الظاهري، لكن كان له منهج متساهل في التوثيق. فهو يوثق الكثير من مجاهيل التابعين، كما أنه يصحح أحاديث معلولة، كأنه يمشي على منهج المتأخرين. إلا أنه أقل تساهلاً من تلميذه ابن حبان.

الخطيب البغدادي

قال المعلمي (١ | ٢٨١): «الخطيب ثقة مأمون إمام. وذكر ابن السمعاني أنه من نظراء يحي ين معين، وعلي بن المديني، وأبي خيثمة وطبقتهم، كما ترى في ترجمته في "معجم الأدباء" لياقوت الحموي». وقال مؤتمن الساجي: «ما أخرجت بغداد بعد الدارقطني مثل الخطيب». وقال أبو إسحاق الشيرازي الفقيه: «أبو بكر الخطيب يُشَبّه بالدارقطني ونظرائه في معرفة

الحديث وحفظه». وقال محمد خلف سلامة: «من النقاد الذين يتساهلون في إطلاق التوثيق على الرواة —الذين حقهم أن لا يزاد فيهم على كلمة "صدوق"—: الخطيب البغدادي، ومسلمة بن قاسم، وأبي علي الجياني، وابن خلفون، وابن عساكر، والذهبي». وقال محمد عوامة في تعليقه على "كاشف" الذهبي (٢|٥٥٥): «عادة ابن حجر أن ينزل بتوثيق أمثال الخطيب ومسلمة بن قاسم إلى "صدوق"».

قلت: كلام الخطيب في الرواة قليل، لكنه مفيد للغاية عمن كانوا في طبقته ممن ليس فيهم توثيق. وهو شافعي عنده تعصب على الحنابلة رغم سلفيته. أما تعصبه على الحنفية فأشهر من أن يُذكر. وما عدا ذلك فهو معتدل في أحكامه.

ابن عبد البر

أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي المالكي. قال ابن حزم: «"التمهيد" لصاحبنا أبي عمر، لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلاً، فكيف أحسن منه. وكتاب "الاستذكار" –وهو اختصار "التمهيد"–. وله تواليف لا مثل لها في جمع معانيها». وقال الباجي: «أبو عمر أحفظ أهل المغرب». قال الذهبي في "التذكرة" (٣|١١٢٨) (وكأن الكلام في الأصل للغساني): «وكان ديناً صيناً ثقة حجة صاحب سنة واتباع. وكان أولاً ظاهرياً أثرياً، ثم صار مالكياً مع ميل كثير إلى فقه الشافعي». قال الحميدي: «أبو عمر فقيه حافظ مكثر عالم بالقراءات وبالخلاف وبعلوم الحديث والرجال قديم السماع، يميل في الفقه إلى أقوال الشافعي».

قال عبد الله بن يوسف الجديع في "تحرير علوم الحديث" (١|٣٣٧): «ابن عبد البر من طبقة الخطيب البغدادي، وهما معدودان في المتأخرين، كلامهما في الرواة المتقدمين مبني على تلخيص عبارات السلف فيهم. نعم، الخطيب فارق ابن عبد البر بإنشاء القول بتعديل الرواة وجرحهم، خصوصاً من طبقة شيوخه. لكن لا يكاد يوجد ذلك لابن عبد البر إلا قليلاً. فإذا كان قول ابن عبد البر في الرواة خلاصة كلام السالفين، فالحجة إذاً عائدة إلى كلامهم». قلت: قد يتفرد ابن عبد البر بأحكام جديدة وقد يوقعه ذلك في الشذوذ مثل تضعيفه "أبان بن صالح"، مخالفاً إطباق واتّفاق الأئمّة على توثيقه.

وابن عبد البر قد نسبه شيخ الإسلام إلى التشيع في منهاج السنة (٧ | ٣٧٣). وهو واضح لمن قرأ كتبه وبخاصة تراجم بعض الصحابة بكتابه "الاستيعاب". وهذا الكتاب الأخير قد وقعت فيه أوهام كثيرة حتى قال ابن حجر عن ابن عبد البر (كما في الأربعون المتباينة ٢٢): «وجدنا له في "الاستيعاب" أوهاماً كثيرة، تتبع بعضها الحافظ ابن فتحون في مجلدة». أما في الأسماء والصفات فهو سلفي. وهو كذلك متساهل للغاية في نقل الإجماع، فيجب الحذر من نقله الإجماع على توثيق أو تضعيف راوٍ.

ابن القطان الفاسي

يؤخذ عليه أنه أحياناً يتشدد في من لم يكن يجد توثيق. وهؤلاء وإن كان غالبهم مجاهيل، لكن أحياناً يكون فيهم توثيق معتبر أو تشهد له قرائن قوية. قال الذهبي: «عَلَّقت من تأليفه كتَابَ "الوَهْمِ والإيهامِ" فوائد تَدُلُّ على قُوَّةِ ذَكائهِ، وسَيَلانِ ذِهْنِهِ، وَبصره بِالعلل، لكنه تعنَّتَ في أماكنَ، ولَيَّنَ هِشَام بن عُرْوَةَ، وسُهَيْل بن أبي صالحٍ، ونحوهُما».

عثمان بن أبي شيبة

قال المعلمي (١ | ٢٣١): «وعثمان على قلة كلامه في الرجال يتعنت».

العقيلي

قال المعلمي: «قد كان في العقيلي تشدد ما. فينبغي التثبت فيما يقول من عند نفسه في مظان تشدده. فأما روايته فهي مقبولة على كل حال».

دحيم

قال الخليلي في "الإرشاد" (١ | ٤٥٠): « عبد الرحمن بن إبراهيم الدمشقي ويلقب بدحيم، أحد حفاظ الأئمة، متفق عليه، مخرج في (الصحيحين). روى عن أصحاب الأوزاعي وأصحاب مالك، وروى عن ابن عيينة. ويُعتمَد عليه في تعديل شيوخ الشام وجرحهم». والمشكلة في توثيقه أن مرتبة "ثقة" عنده، يعني بها في الغالب أنه عدلٌ معروفٌ بالطلب. وقد لا يكون

صاحبها ضابطاً. قال المعلمي في حاشية "الفوائد المجموعة" (ص٤٦٥): «توثيق دحيم لا يعارض توهين غيره من أئمة النقد. فإن دحيماً ينظر إلى سيرة الرجل، ولا يُمعن النظر في حديثه».

ابن يونس المصري

أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الأعلى، صاحب تاريخ مصر. (وابنه أبو الحسن علي، من كبار الفلكيين العرب). قال عنه ابن حجر في الإصابة (٥|٧٢٥) وتعجيل المنفعة (١|٣٧٠): «هو أعلم الناس بالمصريين»، وقال في التهذيب (٦|١٩٧): «وإليه المرجع في معرفة أهل مصر والمغرب». ومع ذلك يجب التنبه من توثيقه، إذ قال عنه الشيخ محمد خلف سلامة: «وجدته يتساهل في إطلاق التوثيق التام على جماعة ممن حق أحدهم أن لا يزاد فيه على كلمة "صدوق"». ولم أجد أي توثيق في ابن يونس من معاصريه، فكيف يُقبل توثيقه بإطلاق؟ نعم، لا أشك في عدالته وضبطه، لكنه -على علمه الواسع- ليس من كبار النقاد الذين يسبرون أحاديث الرواة، والله أعلم.

الطبراني

التزم الطبراني في "المعجم الكبير" باستيعاب مرويات المقلين من الصحابة، لكنه لم يشترط استيعاب حديث المكثرين. وقد أخرج لقرابة ١٦٠٠ صحابي، حوالي ٢٥ ألف حديث، المطبوع منها ٢٢٠٢١. وقد جمع كل ما رُوي دون النظر إلى الصحة أو الضعف. أما في كتابيه "المعجم الأوسط" و"المعجم الصغير" فقد جمع الأحاديث الغرائب التي تفرد رواةٌ بها. فكتابه نظير "مسند" البزّار أو كتاب "الأفراد" للدارقطني. والطبراني إنّما يروي في معجميه الأوسط والصغير الأحاديث الغريبة، حيث أنهما مخصصين لهذا الغرض بالذات. فلا يتسرع الباحث في تصحيح أحاديثهما، إذ أنها غرائب وعامتها معلول. والطبراني قد يروي عن ضعفاء ومتروكين. ومع ذلك فقد نص الهيثمي في مجمع الزوائد (١|٨) على توثيق أي شيخ للطبراني لم يُذكر في ميزان الإمام الذهبي: «من كان من مشايخ الطبراني في الميزان نبهت على ضعفه. ومن لم يكن في الميزان،

ألحقته بالثقات الذين بعده. والصحابة لا يشترط فيهم أن يخرج لهم أهل الصحيح، فإنهم عدول. وكذاك شيوخ الطبراني الذين ليسوا في الميزان».

وحجة الهيثمي أن الطبراني قد كتب معجميه الأوسط والصغير ليبين الأحاديث الغرائب. فمن المنطقي أن لا يُحدّث إلا عن ثقة. وهذا كلام صحيح، لكن الواقع العملي بخلافه. فقد روى الطبراني عن كذابين فضلاً عن متروكين وضعفاء ومجاهيل. وممن روى عنهم الطبراني في الأوسط:

١- عبد المنعم بن إدريس كذبه أحمد وقال ابن حبان: كان يضع الحديث.

٢- الحسين بن عبيد الله العجلي قيل فيه: كان يضع الحديث.

٣- زكريا بن يحيى الوقار قال ابن عدي: كان يضع الحديث.

٤- موسى بن عبد الرحمن الصنعاني وهو وضاع.

٥- عمر بن موسى بن وجيه وهو وضاع.

٦- معلى بن عبد الرحمن وهو وضاع.

٧- بشر بن إبراهيم وهو وضاع.

٨- أحمد بن رشدين .

وغيرهم كثير. ولذلك فليحذر الباحث عن توثيق الهيثمي لأسانيد كتب الطبراني.

ابن عدي

ابن عدي

أحمد بن صالح المصري

كان عارفاً ملماً بحديث الإمام الزهري. لكنه متساهل في التوثيق وفي الحكم على الأحاديث. وقد ذكر الشيخ عبد الله السعد في تقديمه لكتاب "تعليقه على العلل لابن أبي حاتم" لابن عبد

الهادي (ص٦٤-٦٦) أمثلة على تساهل أحمد بن صالح المصري، ثم قال: «والأمثلة على تساهل أحمد بن صالح كثيرة».======

البزار

أبو بكر البزار البصري (أحمد بن عمرو بن عبد الخالق) إمام ناقد، صاحب المسند الكبير المعلل. قال عنه ابن حجر في لسان الميزان (١|٢٣٧): «صدوق مشهور». قلت: لا شك في صدقه لكن الإشكال في حفظه. وقال أبو أحمد الحاكم: «يخطئ في الإسناد والمتن». وقال الدارقطني: «ثقة، يخطئ ويتكل على حفظه». وقال: «يخطىء في الإسناد والمتن. حدث بالمسند بمصر حفظاً، ينظر في كتب الناس ويحدث من حفظه، ولم تكن معه كتب، فأخطأ في أحاديث كثيرة. يتكلمون فيه. جرحه أبو عبد الرحمان النسائي». وقال عنه أبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان (٣|٣٨٦): «كان أحد حفاظ الدنيا رأسا فيه». ثم قال: «وما يتفرد به كثير» (يقصد ما يخطئ به).

ولهذا فله بعض الأوهام في الأحاديث التي يرويها. وأرجو أن تكون روايته للمسند المطبوع في غير مصر. وقد عرف عنه ميله لتوثيق المجهول الذي يروي عنه ثقتان فأكثر. قال مقبل الوادعي في "المقترح": «أما البزار فقد عرف تساهله». وقال فيه (ص١٠٤): «ثم إنه قد عرف تساهل البزار في التوثيق، وكذا في التصحيح». وقال عنه الألباني (كما في سؤالات أبي الحسن): «متساهل في توثيقه». وهو بعد ذلك يستعمل لغة رخوة في التجريح. قال خلف سلامة عن البزار: «يستعمل في نقد الرواة كلمة "ليس بالحافظ" أو "لم يكن بالحافظ"، ويريد بهما ضعف الراوي. ويستعمل لفظة "لين الحديث" ونحوها، للتجريح مطلقاً، حتى إنه ليصف بها أحياناً بعض المتروكين المطَّرحين. وربما استعملها في بعض الوضاعين. فهذا شأنه في ألفاظ النقد، يستعمل في التعبير عن الهلكى والتالفين أخف ألفاظ التجريح أو التليين».

ابن السكن

هو الحافظ الحجة أبو علي سعيد بن عثمان بن سعيد بن السكن البغدادي ، نزيل مصر. له كتاب يسمى "الصحيح المنتقى" لم يصلنا منه إلا جزء صغير، وهو غير مطبوع. قال الشيخ عبد الله السعد في مقدمته لكتاب "تعليقة ابن عبد الهادي على علل ابن أبي حاتم" بتحقيق سامي الجاد الله (ص٨٣): «ابن السكن عنده تساهل واضح، يعرف هذا من تتبَّع تصحيحاته. فقد صحَّح أحاديث باطلة ومعلولة، وصحَّح لبعض المتروكين. ومن الأحاديث التي تساهل ابن السكن في تصحيحها...». ثم ضرب اثنا عشر مثالاً أذكر اثنتين منها باختصار:

١-حديث أبي سعيد في الفطر إجابة لدعوة الطعام وقضاء يوم مكانه. صححه ابن السكن، وفي إسناده محمد بن أبي حميد وهو متروك أو واهي الحديث.

٢- حديث ابن مسعود: "أي العمل أفضل؟ قال: الصلاة لأول وقتها". ولفظة "لأول وقتها" لا تصح، إذ الحديث معل بالاضطراب، وفيه مجاهيل!

ثم أحال في الهامش إلى مصادر بها مزيد أمثلة لما ذكره. ثم قال: «تبيَّن مما سبق تساهل ابن السكن في تصحيح الأحاديث السابقة. فكلها لا تصحُّ، وأكثر الحفاظ على تضعيفها، وفي بعضها من هو متروك. والقول بتساهل ابن السكن ليس معناه عدم الاستفادة من تصحيحه والاستئناس بذلك. لا. وإنما المقصود بيان تساهله في بعض تصحيحاته». قال حفظه الله (ص|٩٧): «وتصحيح أبي عيسى الترمذي أقوى منه (يعني: ابن السكن) بكثير. وتقدَّم بعض الأحاديث التي ضعَّفها أبو عيسى بينما صحَّحها ابن السكن».

ابن شاهين

قال محمد بن عمر الداودي: «كان ابن شاهين شيخاً ثقة يشبه الشيوخ، إلا أنه كان لحاناً. وكان أيضاً لا يعرف من الفقه، لا قليلاً ولا كثيراً». وقال عنه الدارقطني: «يلح على الخطأ، وهو ثقة». وقال عنه الذهبي: «ما كان الرجل بالبارع في غوامض الصنعة، ولكنه راوية الإسلام». وقال خلف سلامة: «ابن شاهين لا يخلو من الخطأ فيما ينقله عن غيره من أئمة الجرح والتعديل، نعم كل ثقة قد يهم، ولكن أوهام ابن شاهين أكثر من أوهام غيره من الثقات فهو غير متقن. وهو لا يراجع ما يكتبه».

قال الدكتور سعدي الهاشمي في رسالة "نصوص ساقطة من طبعات أسماء الثقات لابن شاهين" (ص١٤): «إن الدارس الفاحص لكتابه، يجده من النقاد الذين يتسامحون في توثيق الرجال. فنجده في الرواة الذين يتسامحون في توثيق الرجال. فنجده في الرواة الذين أوردهم في كتابه "الثقات"، يختار في توثيقهم أقوال من تساهل في أمرهم. ولتوضيح ذلك أقول: قد تردد في راو من الرواة المذكورين، أقوال عديدة للنقاد، بعضهم متشدد في أمره وبعضهم معتدل والبعض الآخر متساهل. وقد يكون واحد من الأئمة النقاد هو الذي وثقهم، بينما الجمع من الأئمة قد جرحوه، فنجد ابن شاهين يختار قول المتساهل الذي وثقه، ويعتمده! و أحياناً ترد عن بعض الأئمة كيحيى بن معين ثلاثة أقوال في أحد الرواة، بعضها تجرحه وبعضها تعدله. فنجد أن ابن شاهين يعتمد القول بتوثيق ذلك الراوي، ويهمل الأقوال الأخرى. ومن خلال قائمتين الأولى تضم (٢٧) راوياً، والثانية تضم (١٥) يتضح في بيان تساهل ابن شاهين رحمه الله».

وذكر (ص١٥-١٨): الرواة الضعفاء الذين عدلهم أو تسامح في أمرهم بعض النقاد واعتد قولهم ابن شاهين. وقد ذكر (٢٧) راوياً. وذكر (ص١٩-٢١): الراوة الذين اختلفت فيهم أقوال يحيى بن معين، فاختار ابن شاهين القول الذي فيه تعديلهم. وذكر (١٥) راوياً. وممن نسب ابن شاهين إلى التساهل في التوثيق كذلك: مقبل الوادعي في "المقترح" (ص٦٤) والحويني في "غوث المكدود" (٣ | ٢٨٤).

ولابن شاهين كتاب "ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه" يقول محققه عبد الباري بن حماد الأنصاري (ص١٧): «تتضح أهمية الكتاب من خلال عدة أمور هي:

١- كون هذا الكتاب أقدم كتاب ألف في الرواة المختلف فيهم، حسب علمي.

٢- وجود نصوص كثيرة في الجرح والتعديل استقاها ابن شاهين من كتب تعد الآن مفقودة، ولا نجد بعض تلك النصوص في المصادر التي بين أيدينا.

٣- وجود كثير من ضوابط الجرح والتعديل القيمة في كلام ابن شاهين عند بيانه للراجح من حال صاحب الترجمة». ثم ذكر خمسة عشر ضابطاً.

وقال (ص٢١): «وأما منهجه من حيث التشدد والتساهل في الحكم على الرجال، فيظهر من أحكامه أنه قد يقع له التساهل في الحكم على بعض الرواة. فيحكم بكونهم أقرب إلى التعديل أو الثقة، وهم ضعفاء... كما أنه توقف في الحكم على بعض الرواة الضعفاء الذين حكم أغلب الأئمة بضعفهم... وقد يهم في تراجم بعض الرواة، فيظن الرجلين المشتركين في الاسم شخصاً واحداً، والحقيقة خلاف ذلك». وقد حققه كذلك طارق بن عوض الله وقال (ص٩): «ومن له خبرة بكتب ابن شاهين يعلم صحة ما عابوه عليه لما يجد في كتبه من خطأ في النقل أحيانا، أو التخليط بين الراويين المتفقين في الاسم، ونحو ذلك مما يعتري المكثر، لاسيما إذا لم يعارض ما كتبه على الأصول كابن شاهين».

محمد بن عبد الله بن نمير

كان من أعلم الناس بأهل الكوفة، وفيه تثبت واعتدال. قال المعلمي في تعليقه على "موضح أوهام الجمع والتفريق" (٢ | ٤٢٦): «ابن نمير ثبت متقن فاضل. إليه المنتهى في معرفة شيوخ الكوفيين، حتى كان أحمد بن حنبل ويحيى بن معين يقولان فيهم ما يقوله». وكان يستعمل ألفاظاً خفيفة في الجرح، على طريقة البخاري والترمذي وابن المبارك. وكان ينتقد إفراط مالك في جرح العراقيين. قال ابن محرز في (معرفة الرجال): أن ابن نمير قال: «ما أحد قاسٍ قوله في الرجال غير مالك بن أنس».

يعقوب بن سفيان

صاحب كتاب "التاريخ والمعرفة". لديه تساهل في توثيق بعض المستورين من التابعين.

الضياء صاحب "المختارة"

قال أحمد الغماري في "الأمالي المستظرفة على الرسالة المستطرفة": «في كتاب "المختارة" للضياء: أحاديث موضوعة ومنكرة و واهية. وهي كثيرة جداً، لعلها تبلغ خمسه بل ربعه».

الجوزقاني

هو أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم الجوزقاني الهمذاني (ت٥٤٣هـ) مؤلف كتاب "الأباطيل" وهو أول كتاب في الموضوعات. اتهم بالتشدد في كتابه السابق، ولا يصح ذلك. وقد أبدع الجوزقاني في مسألة نقد المتون بإيراد الحديث الصحيح الذي يعارض الضعيف.

العجلي

منهج العجلي

ابن منده

يذهب د. عمر المقبل في رسالته عن منهج ابن منده إلى أنه يمكن عده متوسطاً في نقد الرجال، إلا أنه متساهل في تصحيح الأحاديث.

الشافعي

قال سليمان بن الربيع: «إذا قال الشافعي: "حدثني من لا أتهم"، فيريد: إبراهيم بن أبي يحيى». قلت: وإبراهيم هذا قال عنه الإمام أحمد: «جهمي قدري، كل بلاء فيه»، وقال ابن معين: «رافضي كذاب».

اختلاف المناهج في الحكم على الرجال

قال الترمذي في "العلل": «وقد اختلف الأئمة في تضعيف الرجال كما اختلفوا في سوى ذلك من العلم»

كان ابن حِبَّان مُتساهلاً في التعديل، ومتشدداً في الجرح! وكان يوثِّق المجهولين من القدماء الذين ذكرهم البخاري في "تاريخه"، وإن لم يعرف ما روى و عمن روى و من روى عنه. و لكن ابن حبان يشدد، و ربما تعنت فيمن وجد ما استنكره، و إن كان الرجل معروفاً مكثراً. وقد نقل ابن حجر في الميزان (١\١٤) عن ابن حبان ما يثبت عن نفسه هذا المنهج. ثم انتقده ابن حجر بقوة وبخاصة نظريته في تعديل المجاهيل برواية الثقات عنهم. وابن حبان قد يتساهل في إدراج الراوي المجهول في كتاب "الثقات". ولعله يقصد مجرد العدالة. ولكنه –بالاستقراء– لا يطلق كلمة ثقة إلا على من هو جدير بها كما يظهر. فتوثيقه معتبر إن كان صريحاً. وهو متعنت في الجرح كما تجده في كتابه "المجروحين". وكثيراً من الناس يخطئ فيقول وثقه ابن حبان، مع أن ابن حبان ذكره في كتابه الثقات ولم يوثقه. وقد ظهر لك الفرق الشاسع بين الاثنين. ولكن هذا الخطأ شاع كثيراً حتى صار هو الأصل.

أما العجلي فمنهجه مطابق لمنهج ابن حبان في توثيق المجاهيل. و كذلك محمد بن سعد (خاصة مع المدنيين)، وإلى حد ما النسائي وأبو نعيم والبزّار وابن جرير الطبري (خاصة في كتابه "تهذيب الآثار") و آخرون، يوثِّقون من كان من التابعين أو أتباعهم إذا وجدوا رواية أحدهم مستقيمة بأن يكون له فيما يروي متابعٌ أو مشاهد، و إن لم يرو عنه إلا واحد و لم يبلغه عنه إلا حديث واحد.

وألحق السخاوي: الدارقطني والبزار في توثيق المجهول إذا روى عنه اثنان، كما يفعل ابن خزيمة وابن حبان. أما البزار، فقد عرف تساهله. وأما الدارقطني فقد وجدته كذلك: يوثق أحياناً تابعين مجاهيل قليلي الحديث لم يوثقهم أحدُ قبله. وقليل الحديث إن كان من قدماء التابعين،

فهو -إن لم يكن فيه توثيق- بالنسبة للدارقطني بمثابة المجهول أو شبه المجهول. ولذلك اعتبره الذهبي من المتساهلين في بعض أحيانه. قال الذهبي في "الموقظة": «والمتساهلُ كالترمذيِّ، والحاكم، والدارقطنيّ في بعض الأوقات». وعلى التفصيل: فإنه معتدل مع كثير الحديث، متساهل مع قليل الحديث.

يقول المعلمي في "التنكيل": «ينبغي أن يبحث عن معرفة الجارح أو المعدل بمن جرحه أو عدله. فإن أئمة الحديث لا يقتصرون على الكلام فيمن طالت مجالستهم له وتمكنت معرفتهم به، بل قد يتكلم أحدهم فيمن لقيه مرة واحدة وسمع منه مجلساً واحداً أو حديثاً واحداً، وفيمن عاصره ولم يلقه ولكنه بلغه شيء من حديثه، وفيمن كان قبله بمدة قد تبلغ مئات السنين إذا بلغه شيء من حديثه. ومنهم من يجاوز ذلك! فابن حبان قد يذكر في "الثقات" من يجد البخاري سماه في "تاريخه" من القدماء، وإن لم يعرف ما روى وعمن روى ومن روى عنه (قال الألباني: يؤيد ذلك أنني رأيته قال في بعض المترجمين عنده : "لا أعرفه، ولا أعرف أباه"! وعلى مثل هذا التوثيق أقام كتابه "الصحيح" المعروف به). ولكن ابن حبان يشدد -وربما تعنت- فيمن وجد في روايته ما يستنكره، وإن كان الرجل معروفاً مكثراً. والعجلي قريب منه في توثيق المجاهيل من القدماء، وكذلك ابن سعد.

وابن معين والنسائي وآخرون غيرهما، يوثقون من كان من التابعين أو أتباعهم إذا وجدوا رواية أحدهم مستقيمة بأن يكون له فيما يروي متابع أو مشاهد، وإن لم يرو عنه إلا واحد ولم يبلغهم عنه إلا حديث واحد. فممن وثقه ابن معين من هذا الضرب: الأسقع بن الأسلع، والحكم بن عبد الله البلوي، ووهب بن جابر الخيواني، وآخرون. وممن وثقه النسائي: رافع بن إسحاق، وزهير بن القمر، وسعد بن سمرة، وآخرون. وقد روى العوام بن حوشب عن الأسود بن مسعود عن حنظلة بن خويلد عن عبد الله بن عمرو بن العاص حديثاً، ولا يُعرف الأسود وحنظلة إلا في تلك الرواية. فوثقهما ابن معين! وروى همام عن قتادة بن قدامة بن وبرة عن سمرة بن جندب حديثاً، ولا يُعرف قدامة إلا في هذه الرواية. فوثقها ابن معين! مع أن الحديث غريب، وله علل أخرى. راجع سنن البيهقي (٣ | ٢٤٨).

ومن الأئمة من لا يوثق من تقدمه حتى يطلع على عدة أحاديث له تكون مستقيمة وتكثر، حتى يغلب على ظنه أن الاستقامة كانت ملكة لذاك الراوي. وهذا كله يدل على أن جل اعتمادهم في التوثيق والجرح إنما هو على سبر حديث الراوي...».

قال المعلمي (١ | ٦٧): «وكان ابن معين إذا لقي في رحلته شيخاً فسمع منه مجلساً، أو ورد بغدادَ شيخٌ فسمع منه مجلساً، فرأى تلك الأحاديث مستقيمة، ثم سُئِلَ عن الشيخ وثَّقه! وقد يتفق أن يكون الشيخ دجَّالاً استقبل ابنَ معين بأحاديث صحيحة، ويكون قد خلط قبل ذلك أو يخلط بعد ذلك. ذكر ابن الجنيد أنه سأل ابنَ معين عن محمد بن كثير القرشي الكوفي فقال: "ما كان به بأس" (وهو توثيق باصطلاحه). فحكى له أحاديث تُستنكر، فقال ابن معين: "فإن كان هذا الشيخ روى هذا فهو كذَّاب، وإلا فإني رأيتُ حديث الشيخ مستقيماً". وقال ابن معين في محمد بن القاسم الأسدي: "ثقة وقد كتبت عنه". وقد كذّبه أحمد وقال: "أحاديثه موضوعة". وقال أبو داود: "غير ثقة ولا مأمون، أحاديثه موضوعة"». قلت: والأسدي هذا كذبه أحمد وأبو داود والدارقطني، وضعفه علماء الحديث كلهم إلا العِجلي! ويظهر أن ابن معين قد اكتفى بسماع أحاديث قليلة عن القاسمي، ومن المحتمل أن القاسمي لم يحدثه بمنكراته عن عمد. وهذا كله من أسباب الاختلاف الكبير الذي نجده أحياناً في أحكام ابن معين على الرجال.

وقال المعلمي: «فقد عرفنا في الأمر السابق رأي بعض من يوثق المجاهيل من القدماء إذا وجد حديث الراوي منهم مستقيماً، ولو كان حديثاً واحداً لم يَروِه عن ذاك المجهول إلا واحد. فإن شئت فاجعل هذا رأياً لأولئك الأئمة كابن معين. وإن شئت فاجعله اصطلاحاً في كلمة "ثقة" كأن يراد بها استقامة ما بلغ الموثق من حديث الراوي، لا الحكم للراوي نفسه بأنه في نفسه بتلك المنزلة». وضرب أمثلة كثيرة ثم قال (١ | ٦٩): «ابن معين كان ربما يطلق كلمة "ثقة"، لا يريد بها أكثر من أن الراوي لا يتعمد الكذب».

أما أغلب علماء الحديث فلا يوثقون –في العادة– أحداً حتى يطلعون على عدة أحاديث له تكون مستقيمة، و تكثر حتى يغلب على ظنه أن الاستقامة كانت ملَكةً لذلك الراوي. ولذلك

تجد البخاري دقيقٌ جداً في أحكامه، وإلا سكت عن الرجل. فإذا جاءك الحكم من البخاري بالتوثيق أو التضعيف فحسبُكَ به. وكذلك كان أبو حاتم شديدٌ في نخل الروايات. فإن لم يجتمع له عدد كافٍ لإصدار حكم على الراوي فإنه قد يسميه شيخاً أو يسكت عنه عادةً. وليس معنى ذلك أنهم لا يوثقون من كان قليل الحديث، لكن المقصود أنهم يحاولون استيعاب ما استطاعوا جمعه من حديثه قبل الحكم عليه.

فالمنهج قد يختلف كما شاهدنا عند كثير من العلماء بحسب إكثار الراوي أو إقلاله. وقد يتغير الحكم بحسب مذهبه. فتجد تشدداً عند الحنبلي والشافعي في أحكامه على الأحناف. وانظر ترجمة أبي حنيفة في "تاريخ بغداد" للخطيب أو عند "كامل" ابن عدي، حيث حاول تضعيف أبي حنيفة معتمداً على ما رواه عنه أباء بن جعفر النَّجيرمي الكذاب (قال عنه ابن حبان: فرأيته قد وضع على أبي حنيفة أكثر من ٣٠٠ حديث).

وقد تجد تعنتاً من الحافظ الجُوزجاني الدمشقي في من اتهم بالتشيع، بخاصة من الكوفيين. وبالمقابل نجد الحافظ عبد الرحمن بن يوسف بن خراش (٢٨٣هـ) (وهو رافضيٌّ من غلاة الشيعة)، يتعنت في جرحه لأهل الشام للعداوة البينة في الاعتقاد. كما قد تجد تساهلاً لإبن سعد (صاحب الطبقات وكاتب الواقدي) مع مجاهيل المدنيين مع تشدد مع غيرهم، خاصة أهل العراق. وأغلب مادته من الواقدي المتروك كما ذكر ابن حجر في "مقدمة الفتح" عند ترجمة عبد الرحمن بن شريح.

ومن أمثال ذلك تعصب الخطيب البغدادي (٤٣٦هـ) صاحب "تاريخ بغداد" على الأحناف والحنابلة. قال الحافظ ابن عبد الهادي الحنبلي (ت٩٠٩هـ) في "تنوير الصحيفة": «لا تَغتَرّ بكلام الخطيب، فإن عنده العصبية الزائدة على جماعةٍ من العلماء كأبي حنيفة وأحمد وبعضِ أصحابه. وتحاملَ عليهم بكل وجه. وصنَّف فيه بعضُهم "السهم المصيب في كَبِد الخطيب"». ونقل العيني الحنفي في "البناية" (١\٦٢٨) عن ابن الجوزي الحنبلي أنه قال: «والخطيبُ لا ينبغي أن يُقبَل جرحُه ولا تعديلُه، لأن قولَه ونقلَه يدل على قِلَّةِ دين».

أما ابن الجوزي (٥٩٧هـ) فقد كان كثير الأوهام، لذلك وجب ترك ما تفرد به من جرح الثقات. وقد عجِبَ سبطُ ابن الجوزي من جده إذ تابع الخطيب البغدادي، فقال في "مرآة الزمان": «وليس العجَبُ من الخطيب، فإنه طعن في جماعة من العلماء. وإنما العجبُ من الجدِّ كيف سلك أسلوبه وجاء بما هو أعظم!». ولكن السبط هذا جاء بما هو أعظم من جده إذ كان رافضياً، جازاه الله بما يستحق.

يقول الشيخ حسان عبد المنان في كتابه "حوار مع الشيخ الألباني" (ص١٥٩): «إن ما يجبُ أن يُعلَمَ أولاً أنَّ التصحيح والتضعيف في الحديث أمرٌ اجتهادي. وليس يقومُ في الغالب إلا على التصوُّر وسَبْرِ الطرقِ وسبر أحاديث الراوي. فقد يكون الراوي عند أحمد وأبي حاتم مثلاً مجروحاً، ولا يوافقُه فيه يحيى بن معين والبخاري وغيرُهما. على أن السَّبرَ في مثلِ هذه الأحاديث قد يكونُ عندهم جميعاً، ولكن المقاييس تختلف، والمناهج الأصولية عندهم أحياناً لا تنطبق. بل قد يخرج عن ذلك كله إلى قناعةِ الإمام المحدِّث بضعف أو بتصحيح، دون إبداء بينة واضحة. والأمثلة كثيرة على هذا».

وبشكل عام فإن تمييز الرواة الثقات من الضعفاء يتم بإحدى ثلاث طرق (على الأقل):

معاصرة الراوي ومشاهدة أحواله واختبار حفظه وسؤال الناس عنه. وواضح أن هذا لا يصلح إلا مع الإدراك والمعاصرة.

سبر حديثه ومقارنته مع أحاديث الثقات. وغالب أحكام الرواة مبنية على السبر.

الموازنة بين أقوال العلماء في الراوي. وهذا هو عمل المتأخرين كالذهبي وابن حجر وغيرهما. ولكن أن تقول أن هذا تلخيص لحال الراوي، ليس فيه حكم جديد عليه. والمقصود أن من اتفق المتقدمون على تضعيفه، لا يجوز للمتأخر توثيقه. وكذلك من اتفق المتقدمون على توثيقه، لا يجوز للمتأخر تضعيفه. اللهم إلا إذا كان التوثيق غير معتبر (كتوثيق ابن حبان) فيمكن أن يطلق المتأخر حكم الجهالة، كما يفعل ابن القطان. فالقاعدة العامة أنه لا عِبرة بما تفرد به

متأخر من حكم. كأمثال ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، وابن عبد البر (٤٦٣هـ)، فمن بعدهم، إلا عندما يعتمد على الاستقراء وهو نادر بينهم.

مناهج أئمة الجرح والتعديل

قال الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء (١١|٨٢): «ونحن لا ندعي العصمة في أئمة الجرح والتعديل. لكنهم أكثر الناس صواباً وأندرهم خطأً وأشدهم إنصافاً وأبعدهم عن التحامل. وإذا اتفقوا على تعديلٍ أو جرحٍ، فتمسك به واعضض عليه بناجذيك، ولا تتجاوزه فتندم. ومن شذ منهم فلا عِبْرة به. فخَلِّ عنك العَناء، وأعط القوس باريها. فو الله لولا الحفاظ الأكابر لخطبت الزنادقة على المنابر. ولئن خطب خاطبٌ من أهل البدع، فإنما هو بسيف الإسلام وبلسان الشريعة وبجاه السنة وبإظهار متابعة ما جاء به الرسول r. فنعوذ بالله من الخذلان».

قال ابن حجر في نزهة النظر (ص١٩٢): «وليحذر المتكلم في هذا الفن من التساهل في الجرح والتعديل. فإنه إن عدل أحداً بغير تثبت، كان كالمثبت حكماً ليس بثابت، فيخشى عليه أن يدخل في زمرة "من روى حديثاً وهو يظن أنه كذب". وإن جرح بغير تحرز، فإنه أقدم على الطعن في مسلم بريء من ذلك، ووسمه بميسم سوء يبقى عليه عاره أبداً. والآفة تدخل في هذا تارة من الهوى والغرض الفاسد —وكلام المتقدمين سالم من هذا غالباً— وتارة من المخالفة في العقائد».

ينبغي لطالب علم الحديث أن يعرف أن العلماء في الجرح والتعديل على أربع مراتب:

المتشددون: أبو حاتم الرازي (١٩٥–٢٧٧هـ)، يحيى بن سعيد القطان (١٢٠–١٩٨ أو ١٦٨هـ)، العُقَيْلي (٣٢٢هـ)، أبو الفتح الأزدي (٣٧٤هـ)، ابن حِبَّان (في كتابه المجروحين) (٣٥٤هـ)، أبو نعيم الفضل بن دكين الملائي (١٣٠–٢١٩هـ)، عفان بن مسلم الصَفّار (ت٢٢٠هـ)، ابن خراش الرافضي (يتعنت مع أهل السنة) (٢٨٣هـ).

المعتدلون مع بعض التشدد: البُخاري (١٩٤–٢٥٦هـ)، مُسلم (٢٠١–٢٦١هـ)، يحيى بن معين (١٥٨–٢٣٣هـ)، أبو زُرعة الرازي (٢٠٠–٢٦٤هـ)، النَّسائي (٢١٥–٣٠٣هـ)، علي بن المدِيْني (١٦١–٢٣٤هـ)، مالِك (٩٣–١٧٩هـ)، شُعْبة بن الحجاج (٨٢–١٦٠هـ)، عبد

الرحمان بن مهدي (١٣٥-١٩٨هـ)، أبو إسحاق إبراهيم الجُوزجاني السعدي (قد يتشدد مع الكوفيين) (٢٥٩هـ)، أبو الحسن بن القطان الفاسي (قد يتشدد مع المجاهيل) (٦٢٨هـ)، عثمان بن أبي شيبة (١٥٦-٢٣٩هـ)، ابن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦هـ).

المعتدلون مع بعض التساهل: محمد الذهلي (١٧٢-٢٥٨هـ)، أحمد بن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ)، أبو داود (٢٠٢-٢٧٥هـ)، أبو الحسن الدّارَقَطْني (٣٠٦-٣٨٥هـ)، ابن عدي (٢٧٧-٣٦٥هـ)، ابن سعد (١٦٨-٢٣٠هـ)، دحيم (١٧٠-٢٤٥هـ)، ابن يونس المصري (٢٨١-٣٤٧هـ)، ابن نمير الكوفي (١٦٥-٢٣٤هـ)، الخطيب البغدادي (٣٩٢-٤٦٣هـ)، ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ)، ابن منده (٣١٠-٣٩٥هـ)، سُفيان بن سعيد الثَّوري (٩٧-١٦١هـ)، بقي بن مخلد الأندلسي (٢٠١-٢٧٦هـ)، الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ)، ابن حجر (٧٧٣-٨٥٢هـ).

المتساهلون: ابن خُزَيْمة (٢٢٣-٣١١هـ)، ابن حِبَّان (بذكره بكتاب "الثقات" أو بصحيحه) (٣٥٤هـ)، الحاكم (٣٢١-٤٠٥هـ)، البَيْهُقي (٣٨٤-٤٥٨هـ) (وهم تلامذة بعض)، العِجلي (١٨١-٢٦١هـ)، أبو عيسى التِّرمِذِي (٢٠٩-٢٧٩هـ)، ابن السكن (٢٩٤-٣٥٣هـ)، أبو بكر البزّار (٢١٥-٢٩٢هـ)، ابن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ)، أبو جعفر أحمد بن صالح المصري (١٧٠-٢٤٨هـ)، وتلميذه يعقوب بن سُفْيَان الفسوي (٢٧٧هـ)، أبو حفص بن شاهين (٢٩٧-٣٨٥هـ).

=========

أهم المراجع لهذا البحث: "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل" للذهبي (ص١٥٨-١٥٩). وذكر الذهبي قريباً من هذا في "الموقظة" (ص٨٣). وأشار إلى ذلك ابن ناصر الدين في "الرد الوافر" (ص١٠)، وابن حجر في "النكت" (ص٤٨٢). إضافة إلى الاستقراء وإلى الأقوال الكثيرة المتفرقة التي أشرنا لبعضها في كل رجل من هؤلاء.

وهذا التقسيم لا يرجع له عموماً إلا عند اختلاف الجرح والتعديل. وقد رسم الحافظ الذهبي في ذلك السبيل الواضح لمن وجد اختلافاً في الكلام على الرجل الواحد من الأئمة النقاد، وكان منهم متشدد وآخر متساهل. فقال في رسالته القيمة "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل" (١٧٢) عن الرواة: «قسم منهم متعنت في الجرح متثبت في التعديل يغمز الراوي بالغلطتين والثلاث ويلين بذلك حديثه. فهذا إذا وثق شخصاً فعض على قوله بناجذيك وتمسك بتوثيقه. وإذا ضعف رجلاً فانظر هل وافقه غيره على تضعيفه: فإن وافقه ولم يوثق ذاك أحد من الحذاق، فهو ضعيف. وإن وثقه أحد، فهذا الذي قالوا فيه لا يقبل تجريحه إلا مفسراً». قال المعلمي في مقدمة الفوائد المجموعة: «ما اشتهر من أن فلاناً من الأئمة مسهل وفلاناً متشدد ليس على إطلاقه. فإن منهم من يسهل تارة ويشدد تارة، بحسب أحوال مختلفة. ومعرفة هذا وغيره من صفات الأئمة التي لها أثر في أحكامهم لا تحصل إلا باستقراء بالغ لأحكامهم، مع التدبر التام». وعليه : فلا يعني وصف الإمام بالتشديد إهدار تضعيفه ، ولا وصفه بالتساهل إهدار توثيقه ، ولا وصفه بالإنصاف اعتماد حكمه مطلقاً . وإنما فائدة هذه الأوصاف اعتبارها قرينة من قرائن الترجيح عند التعارض.

هذا كله في حال أن الرجل الراوي كثير الحديث. وأما إذا كان قليل الحديث فاختلف العلماء على مذاهب:

١) مذهب توثيق المجاهيل، حتى لو كانوا لا يعرفون عنهم شيئاً. وهو مذهب ابن حبان والعجلي وابن خزيمة والحاكم.

٢) مذهب توثيق قليل الحديث، من ليس بالمشهور حتى لو لم يكن له إلا حديثٌ واحد. وهو مذهب ابن سعد وابن معين و النسائي والبزّار والطبري والدارقطني.

٣) مذهب الجمهور: لا يوثقون أحداً حتى يطلعون على عدة أحاديث له تكون مستقيمة. وبذلك يجزمون بقوة حفظ هذا الراوي. وهو مذهب غالب علماء الجرح والتعديل وبخاصة علي بن المديني والبخاري وأبي حاتم الرازي.

٤) مذهب التضييق في هذا والتشديد في ذلك. كما يفعل ذلك ابن حزم وابن القطان الفاسي حتى أنهم قد يجهّلون أناساً من الثقات أو أناساً لا بأس بهم.

عدد اليهود في العالم

المصدر الأول (٢٠٠٧م): أكدت دراسات يهودية عديدة من المقرر عرضها علي مؤتمر يناقش أوضاع اليهود في العالم بالقدس المحتلة ، انخفاض أعداد اليهود في العالم ، وأرجعت ذلك إلى ميل نسبة كبير من الشباب اليهودي. للزواج من غير اليهود، وانخفاض معدل المواليد في التجمعات اليهودية في العالم. وقالت إحدى الدراسات المقدمة للمؤتمر إن إجمالي عدد اليهود في العالم انخفض من ٢١ مليونا عام ١٩٧٠ ، إلي ١١ مليون و٨٠٠ ألف نسمة في عام ٢٠٠٧. ولفتت إلى أن عدد اليهود في أوروبا انخفض منذ مطلع السبعينات من القرن الماضي بمعدل ١٠ أضعاف ، مشيرة إلى أن عددهم انخفض من ١١ مليون و٣٣١ ألف نسمة عام ١٩٧٠ ، إلى مليون و١٥٥ ألف عام ٢٠٠٧ .

وعلي الصعيد ذاته حذرت دراسة أخرى من أن عدد اليهود في العالم سيواصل الانخفاض ، مشيرة إلي أن الكثيرين من الشباب اليهود باتوا يفضلون الزواج من غير اليهود و انخفاض نسبة المواليد في التجمعات اليهودية ، ولفتت إلى أن الجاليات اليهودية في أمريكا تعتبر مثالا واضح علي ذلك. ومن جهته قال مدير عام "مركز تخطيط سياسات الشعب اليهودي" نحمان شاي إن نحو ٥٠ يهودي في الولايات المتحدة يتحولون عن اليهودية يوميا. وشدد شاي في مقابلة أجراها معه التلفزيون الإسرائيلي علي أن :"الوجود اليهودي في الولايات المتحدة يتعرض لخطر كبير بسبب حالات التحول الواسعة من الديانة اليهودية إلى الديانات الأخرى". واعتبر أن أكبر خطر يواجه اليهود في الولايات المتحدة هو الزيجات المختلطة (بين اليهود وأصحاب الديانات الأخرى) وذوبان اليهود في المجتمع الأمريكي. (المصدر)

وحسب معطيات تقرير المعهد التي نشرتها صحيفة "معاريف"، ثاني أوسع الصحف الإسرائيلية، فإن عدد اليهود الذين يعيشون في العالم وإسرائيل يبلغ حاليا ١٣,١ مليون يهودي، منهم ٥,٤

ملايين في إسرائيل، و٧,٧ ملايين في باقي أنحاء العالم. بينما كان عددهم إجمالا في إسرائيل والعالم عام ١٩٧٠ يبلغ ١٥,٤ مليون نسمة، مما يعني انخفاض عددهم بمقدار ٢,٣ مليون نسمة في الـ٣٧ عاما الماضية أو بنسبة ١٥٪. (المصدر)

تعليق: لكن هذا التراجع العددي قابله زيادة فاحشة في ثروة اليهود المالية بحيث صاروا يسطرون على أهم مقدرات وثروات البشرية، وزاد نفوذهم عدة أضعاف عما كان عليه في السبعينات بحيث صاروا حكاماً مطلقين للعالم اليوم. وبالمقابل ما يزال أكثر مشايخنا هداهم الله يظنون أن الحل لضعف الأمة هو زيادة النسل!! وقد قارب المسلمون اليوم من ثلث البشرية، مع أن غالب الفقراء والمشردين واللاجئين هم من المسلمين (إحصائية الأمم المتحدة) وهم مستضعفون في عامة بلاد العالم. فسر القوة هو في القيادة لا العدد. والتاريخ الإسلامي شاهد {وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة}...

المصدر الثاني (٢٠٠٩): بحسب الدراسة التي ترصد أوضاع اليهود الدينية بالولايات المتحدة على مدار العشرين عاماً الأخيرة فإن "عدد الأشخاص الذين يعرفون أنفسهم كيهود، بصرف النظر عن ممارستهم للطقوس اليهودية من عدمها، قد تراجع من ٥,٥ ملايين يهودي عام ١٩٩٠ إلى ٤,٥ ملايين عام ٢٠٠٨. في الوقت ذاته، حدث تغير مفاجئ – على حد قول و.تايمز – حيث "ارتفعت نسبة اليهود الذين يعلنون أنفسهم أنهم غير متدينين أو أنهم يهود ثقافة لا يهود دين من ٢٠٪ عام ١٩٩٠ إلى أكثر من ٣٥٪ حاليًّا، كما تراجع عدد اليهود الذين يعلنون تدينهم وانتمائهم لطائفة بعينها من ٤,٣ ملايين إلى ٣,٣ ملايين شخص". بينما ٦٪ فقط من كل الأمريكيين يعرفون أنفسهم بأنهم علمانيون، أي يكفرون بالله ولا يتبعون أي دين. (المصدر)

=========

زيادة عدد المسلمين ليس مفرحاً!

يجب على المسلمين أن يفهموا أن القوة العددية لأية أمة أو أي بلد لا يضمن الاحترام والهيمنة في العالم المتقدم علمياً لهذا اليوم. فمن المعارف العلمية والمسائل التي تجلب الاحترام، السلطة والثروة. ووفقا لتقرير صدر مؤخرا من "مركز بيو للأبحاث" الأميركي، هناك ١ مليار و٥٧٠ مليون مسلم يعيشون في العالم اليوم، وبذلك كل شخص رابع على هذه الأرض هو مسلم. هل هذا التقرير سببا وجيها للابتهاج؟ لا أرى ذلك. بل على العكس من ذلك، مضمون التقرير يوفر فرصة للمسلمين للقيام بتقييم ذاتي: لماذا يشكلون ٢٥٪ (١,٥ بليون) في هذا العالم ومع ذلك هم متخلفون علمياً وتكنولوجياً، ومهمشون سياسياً، وفقراء اقتصادياً. لماذا حصتهم من "الناتج المحلي الإجمالي العالمي" (٦٠ تريلون دولار) هو ٣ تريلون دولار فقط؟ أي أقل من "إجمالي الناتج المحلي لفرنسا" (٧٠ مليون نسمة)، ونادراً ما يقرب من نصف "الناتج المحلي الإجمالي لليابان" (١٢٠ مليون نسمة)، وخمس "إجمالي الناتج المحلي الأمريكي" (٣٠٠ مليون نسمة). ومن المهم أن نعلم أن النصارى يمثلون أقل من ٣٥٪ من سكان العالم ولكنهم يسيطرون (مع اليهود) على ما يقرب من ٧٠٪ من الثروة في العالم.

أيضاً بالنسبة لـ"دليل التنمية البشرية"، فإن ترتيب البلدان الإسلامية، باستثناء بعض الدول العربية المنتجة للنفط، هو منخفض جداً. وسجل الدول الإسلامية في المجال العلمي بائس، وبالكاد تنتج سنوياً ٥٠٠ شهادة دكتوراه بالعلوم. هذا الرقم هو ثلاثة آلاف في بريطانيا وحدها. من أصل أكثر من خمسمئة من "جوائز نوبل" في العلوم التي منحت ما بين ١٩٠١ إلى ٢٠٠٨، حصل اليهود، الذين هم ٠,٢٪ من سكان العالم، على حوالي ١٤٠ جائزة (٢٥٪) مقابل واحدة فقط لمسلم (والآخر اعتبر كافراً بباكستان)، أي حصل المسلمون على ٠,٢٪ فقط من مجموع الجوائز. وهذا في الواقع تعليق حزين على المسلمين بقدر ما يتعلق بالإنجازات العلمية. تقرير آخر مثبط للهمم قد ظهر مؤخرا من جامعة شانغهاي (Shanghai Jiao Tong) التي أدرجت أعلى ٤٠٠ من الجامعات العالمية في مستوى التعليم والبحث. ولم تجد أيا من جامعات "العالم الإسلامي" مكاناً في القائمة.

هذا الوضع مؤلمٌ حقاً، لا سيما بالمقارنة مع فترة الحضارة الإسلامية المشرقة في العصور الوسطى (من القرن السابع الميلادي إلى السادس عشر). وقد سجل مؤرخ العلوم الشهير جيليسبي (Charles C. Gillespie) أسماء حوالي ١٣٠ من العلماء والتكنولوجيين الذي كان لهم التأثير الأكبر خلال العصور الوسطى. ومن هذا العدد فإن ١٢٠ هم من علماء المسلمين و ٤ فقط ينتمون إلى أوروبا. أليس هذا سبباً كافياً للمسلمين ليعرفوا ماضيهم بشكل جدي، وتقويم الحاضر بصراحة، وتحديد المستقبل بعقلانية؟

يمكن إضافة معلومة أخرى –غير سعيدة– حول ما يسمى القوة العددية للمسلمين في السنوات القادمة. مع معدل المواليد الحالي، سوف يتضاعف عدد المسلمين خلال الخمسين سنة القادمة، أي سيتجاوزون الـ٣ بلايين. وهذا معناه أن عدد المسلمين سيتجاوز عدد النصارى الذين يشكلون اليوم حوالي ٢,٣ مليار لكنهم لن يتضاعف عددهم إلا بعد ٥٠٠ سنة. مرة أخرى هذا الوضع لن يكون جيداً للمسلمين لأنه مع الأوضاع الاقتصادية الراهنة في "العالم الإسلامي" والتخلف الذي يعانون منه اليوم، فإن النمو السكاني سيسبب تفاقم المشاكل الاقتصادية بدلاً من حلها. ومضاعفة السكان خلال السنوات الخمسين القادمة سوف يزيد الفجوة الاقتصادية بين المسلمين والنصارى. من سوف يهيمن على العالم في هذا القرن؟ المسلمون مع ٥٪ من الثروة العالمية أم النصارى مع ٧٠٪ من الثروة العالمية؟

يجب أن يفهم المسلمون أن القوة العددية اليوم لأية أمة أو أي بلد لا يضمن الاحترام والهيمنة في العالم المتقدم علمياً. إن المعرفة العلمية هي وحدها المهمة وهي التي تجلب الاحترام والسلطة والثروة. وهناك العديد من الأمثلة التي تثبت عدم جدوى وفرة السكان مع انخفاض القوتين الاقتصادية والعسكرية. فعلى سبيل المثال، المجتمع اليهودي الصغير في إسرائيل (قوي اقتصاديا وعسكريا وعلميا) يعتبر تهديدا دائماً لعدد سكان كبير جداً (متخلفين تكنولوجيّاً) من الدول العربية الذين تشعر بحق بالهزيمة والغُبون. مثال صارخ آخر هو تلك الحفنة من المسلمين الذين يعيشون في الغرب ولكن سعداء مع الرخاء الاقتصادي، بينما في كثير من بلاد المسلمين الكثيرة السكان، يعاني الناس من المشقة من مختلف الأنواع. فإن إجمالي الناتج المحلي من حوالي ٢٠

مليون مسلم يعيشون في أوروبا هو أعلى من إنتاج السكان المسلمين بكامل شبه القارة الهندية، وهم حوالي ٥٠٠ مليون. وقد أشار نسيم حسن إلى أن "تناقص رؤية المسلمين للمعرفة، هو السبب الأساسي لتراجع القوة الاقتصادية والنفوذ السياسي للحضارة الإسلامية. نحن فشلنا لعدة قرون في أن نصبح قادة للإنسانية. نحن قد أسلمنا رؤيتنا وإيماننا وعقولنا مقابل أشياء تافهة".

ومن المهم ملاحظة أنه خلال الحكم الإسلامي للأندلس (من القرن الثامن الميلادي إلى القرن الـ١٤)، هيمن المسلمون على أوروبا بأكملها، لأن الأندلس كانت مركز النشاط العلمي وإيراداتها كانت أعلى من إيراد أوروبا بأكملها. اليوم تغير الوضع رأساً على عقب. فدخل إسبانيا النصرانية أعلى من إيرادات ١٢ بلداً نفطياً مسلماً مجتمعة ! ولم تكن الأندلس وحدها متقدمة في العالم الإسلامي أيام القرون الوسطى، بل كل المناطق والمدن الإسلامية مثل بغداد ودمشق والقاهرة وطرابلس وغيرها كانت تعج بالأنشطة العلمية. فالمجتمع الإسلامي في كل العالم كان يعتبر متطوراً علمياً وفكرياً وثقافياً واقتصادياً. بالمقابل يصف الجراح الفرنسي دونالد كامبل (Donald Campbell) حالة أوربا بقوله: "عندما ازدهرت العلوم في العالم الإسلامي، كانت أوربا في العصور المظلمة، وشرور التظاهر بالعلم، والتعصب، والوحشية، وكان السحر والتمائم سائدين". ومن المهم أن نلاحظ أنه خلال ظهور الإسلام، فإن عدد المسلمين بالنسبة لسكان العالم كان بالكاد ١٠٪.

المقال مترجم ومنقول

حرب الروم والفرس الأخيرة التي نزل بها قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الروم تشير إلى الحرب بين كسرى الفرس خُسرَو الثاني Khosrau II وبين ملك الروم فوكاس Phocas. بدأت الحرب عام ٦٠٢ م. في عام ٦٠٨ وصلت جيوش الفرس إلى القسطنطنية. وفي عام ٦١٠ استولى هرقل على عرش الروم لكن الهزائم استمرت. وفي عام ٦١٣ وصلت إلى دمشق وحصلت المعركة الفاصلة عند مدينة درعا (أذرعات)، وبعدها بدا أنه الفرس سيكسبون الحرب لا محالة. ثم في العام التالي ٦١٤ سقطت القدس بيد القائد الفارسي شهربراز، واستولى على الصليب المقدس عند الروم. ثم تقدم إلى مصر فاحتل الاسكندرية سنة ٦١٩ وأكمل احتلال مصر عام ٦٢١. وفي نفس الوقت تقدمت قبائل الآفار والسلاف لتستولي على البلقان ثم لتحاصر القسطنطنية من الجانب الآخر.

لم يبق للروم إلا اليونان وجزائر البحر المتوسط (قبرص وصقلية) وشريط ساحلي في شمال إفريقيا (قرطاجة). انهارت معنويات الروم، وازداد الصراع الداخلي، وتوقع الناس سقوط دولتهم سريعاً وكان هرقل يفكر بالهروب إلى قرطاجة وتأسيس مملكة في تونس.

عام ٦٢٢ م (يعني السنة الأولى للهجرة)، قام هرقل بحركة إصلاحية وأعاد تنظيم الجيش. ثم تحالف مع الخزر الترك، واستولى على أذربيجان سنة ٦٢٤ ثم انتصر انتصاراً ساحقاً على الفرس في نينوى عام ٦٢٧. ثم تحالف مع الأحباش عام ٦٢٩ وانتصر مجدداً على الفرس وصار قريباً من عاصمتهم المدائن.

أدى هذا لحصول انقلاب عسكري في المدائن حيث قام الابن Kavadh II بقتل أبيه الملك والاستيلاء على عرشه (حديث: إن ربي أخبرني أنه قتل كسرى ابنه هذه الليلة لكذا ساعات مضين منها). وعقد صلحاً مع الروم وانسحب من الشام ومصر. ثم مشى قيصر حافياً إلى

القدس حاملاً ما يسمى بالصليب المقدس بآخر سنة ٦٢٩ وأول ٦٣٠. وهي سنة لقاءه مع أبي سفيان (رضي الله عنه) لما وصلته رسالة نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم.

نلاحظ تطابق المعارك الكبرى مع أحداث إسلامية مهمة:

وصل هرقل للحكم وقت بدئ الوحي والبعثة النبوية.

سورة الروم مكية، ولا نعلم سنة نزولها لكن المفسرين يقولون أنها بعد معركة أذرعات (٦١٣) بفترة، وربما يكون هذا بعد سقوط القدس أو سقوط مصر. {غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ * بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ}.

الآية تقول أن الروم قد غُلبت في أدنى الأرض أي أقرب الأرض للحجاز (إما أذرعات أو القدس)، أيضا بعد آخر هزيمة لهم (وقد كان بمصر ٦٢١) فإنهم سيغلِبون في بضع سنين (٣-١٠ سنين)، وقد كان أول نصر للروم بعد ثلاث سنين.

إصلاح هرقل لجيش الروم سنة ٦٢٢ نفس وقت الهجرة النبوية، أما قبل الهجرة فكان الفرس منتصرين بكل المعارك ولم يكن لدى الروم أدنى أمل.

معركة بدر عام ٦٢٤، حيث انتصر الروم على الفرس واستولوا على أذربيجان ودمروا أقدم معبد نار مجوسي. فكما انتصر الفرس سنة ٦١٤ واستولوا على القدس والصليب المقدس، فيقابله انتصار الروم ٦٢٤ واستيلائهم على مسقط رأس زرادشت ومعبد النار المقدسة. وصادف هذا فرح المسلمين بانتصارهم على المشركين في بدر {وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ}.

المعركة الفاصلة حصلت بآخر ٦٢٧ في نينوى حيث انتصر الروم بأهم معركة طوال الحرب، وبعدها بأربعة أشهر حصل صلح الحديبية عام ٦٢٨ وكذلك وقّع الفرس معاهدة الصلح مع الروم بعد اغتيال شيرويه لأبيه كسرى.

دخل هرقل للقدس محتفلا، بنفس دخول المسلمون إلى مكة فاتحين.

مقارنة بين الخلافة الأموية والخلافة العباسية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

من المعلوم أن أقصى اتساع للدولة الإسلامية كان في عهد الغر الميامين من بني أمية حيث امتدت من غرب الصين إلى جنوب فرنسا، كل هذا بسبب جهادهم. ثم لا تزال من بعدهم في نقص. فلما جاء بنو عباس، لم يقدروا أن يصلوا أصلاً إلى عُمان ولا إلى المغرب والأندلس، وأوقفوا الفتوحات كلياً. وقاموا بالتحالف مع شارلمان ملك الفرنجة للتآمر ضد دولة الأمويين الوليدة بالأندلس، وهذا سبب لتوقف الفتوحات الإسلامية بغرب أوروبا. ثم أتى عهد المأمون وقد صغرت الدولة أكثر فصارت من العراق إلى مصر، فما لبثت مصر والشام أن استقلت، فلم يبق في عهدتهم بعد قتل ابن المتوكل لأبيه إلا العراق، وصار الحكم بأيدي الترك ثم البويهيين الرافضة. أما "الخليفة" فصار تعيينه وعزله بأيدي هؤلاء، ولم تكن له سلطة –في الغالب– إلا على جواريه، كما قال الشاعر:

خليفة في قفص، يقول ما قالا له * بين وصيف وبغا، كما تقول الببغا

وقد تم تدوين كتب التاريخ في عهد العباسيين، فكانت تمجد بدولتهم وتذم بدولة بني أمية، ولكن الحق لا يخفى لمن حقق. والتاريخ يؤخذ من ثقات المعاصرين للشخص من أهل العلم، وليس من كتبة الديوان وبلاط الخليفة. فيذكرون قصة استغاثة امرأة بالمعتصم أغار الروم على قومها، فقام المعتصم بالإغارة على عمورية، مسقط رأس ملك الروم، ثم أحرقها وانسحب من بلاد الروم دون تغيير حدود دولته، فلم تكن حروبهم تهدف لأكثر من قبض الجزية، لا فتح البلاد ونشر الإسلام. هذا أقصى ما استطاع العباسيون فعله في زمن أقوى ملوكهم، بينما هم قساة دمويون مع أبناء ملتهم خاصة العرب منهم (أسد علي وفي الحروب نعامة). ومع ذلك يسمي شاعرهم تلك الغزوة بـ"فتح الفتوح"، ويصنفون المعتصم مع الفاتحين الكبار، متناسين أنه

أُمّي جاهل معتزلي العقيدة، وينسون تعذيبه للإمام أحمد بن حنبل ولمشايخ الإسلام. ويغفلون قصة المرأة التي استغاثت بالحجاج، فلما راسل الحجاج ملك السند بشأنها، زعم أن الذين أغاروا على سفينتها قراصنة لا سلطة له عليهم، فلم يقبل الحجاج منه هذا، وأمر ابن عمه محمد بن القاسم بفتح بلاد السند، فتم له ذلك، وأسلمت باكستان بفضله. فأين هذا من ذاك؟ وأين الثرى من الثريا؟ لكن الإنصاف عزيز. ذكر الحجاج عند عبد الوهاب الثقفي بسوء، فغضب وقال: إنما تذكرون المساوئ! أو ما تعلمون أنه أول من ضرب درهما عليه (لا إله إلا الله محمد رسول الله) وأول من بنى مدينة بعد الصحابة في الإسلام، وأول من أتخذ المحامل، وأن امرأة من المسلمين سبيت في الهند فنادت ياحجاجاه، فاتصل به ذلك فجعل يقول: لبيك لبيك! وأنفق سبعة آلاف درهم حتى أنقذ المرأة؟

الأمويون والجهاد

جاء في أطلس تاريخ الإسلام (ص٥١): «إن الدولة العباسية لو تنبهت إلى حقيقة وظيفتها كدولة إسلامية، وهي نشر الإسلام لا مجرد المحافظة عليه كما وجدته، لو أنها قامت برسالتها وأدخلت كل الترك والمغول في الإسلام، لأدت للإسلام والحضارة الإنسانية أجَلَّ الخدمات، ولغيّرت صفحات التاريخ. وهكذا تكون الدولة العباسية قد خذلت الإسلام في الشرق والغرب. فهي في الشرق لم تتقدم وتُدخل كل الأتراك والمغول في الإسلام، كما تمكنت الدولة الأموية من إدخال الإيرانيين ومعظم الأتراك في الإسلام وفتحت أبواب الهند لهذا الدين. وفي الغرب قعدت الدولة العباسية عن فتح القسطنطنية. ولو أنها فعلت ذلك لدخل أجناس الصقالبة والخزر والبلغار الأتراك في الإسلام تبعاً لذلك، إذ لم تكن قد بقيت أمام هذه الأجناس العظيمة أية ديانة سماوية أخرى يدخلونها. وهنا ندرك الفرق الجسيم بين الدولة الأموية والدولة العباسية. فالأولى أوسعت للإسلام مكاناً في معظم أراضي الدولة البيزنطية، وأدخلت أجناس البربر جميعاً في الإسلام، ثم انتزعت شبه جزيرة أيبريا (الأندلس) من القوط الغربيين، ثم اقتحمت على الفرنجة والبرغنديين واللومبارد بلادهم بالإسلام، وحاولت ثلاث مرات الاستيلاء على

القسطنطنية. أما العباسيون فلم يضيفوا –رغم طول عمر دولتهم– إلى عالم الإسلام إلا القليل، ومعظمه في شرقي آسيا الصغرى»، أي شرق تركيا.

قال الدكتور عبد الشافي (٥٨٧): «أمَّا أبرزُ أمجادِ الأمويين الباقية على الزَّمن: فهي جهودهم في ميدان الفتوحات الإسلامية. فرغم المصاعب الجَمَّةِ التي كانت تعتَرِضُ طريقهم، والقوى العديدة المعادِية لهم، والتي كانت تَشُدُّهُم إلى الوراء، فقد نفذوا برنامجا رائعا للفتوحات، ورفعوا راية الإسلام، ومدُّوا حُدود العالم الإسلامي، من حدود الصين في الشرق، إلى الأندلس، وجنوب فرنسا في الغرب، ومن بحر قزوين في الشمال، حتى المحيط الهندي في الجنوب. ولم يكن هذا الفتحُ العظيم، فتحاً عسكرياً ليبسط النفوذ السياسي، واستغلال خيرات الشعوب، كما يدَّعي بعضُ أعداءِ الإسلام. وإنَّما كان فتحاً دِينِيّاً وحضارياً، حيث عَمِلَ الأُمويُّون بجدٍ واجتهاد على نشر الإسلام في تلك الرقعة الهائلة من الأرض، وطبَّقُوا منهجاً سياسياً في معامَلَةِ أبناءِ البلاد المفتوحة، هيَّأَهُم لقبول الإسلام ديناً، حيث عاملوهم معاملةً حُسْنَى في جُمْلَتِها، واحترموا عهودهم ومواثيقهم معهم، وأشركوا في إدارة بلادهم، فأقبلوا على اعتناق الإسلام عن اقتناع ورضا. وبذلك تكوَّنَ في العصر الأموي عالمٌ إسلاميٌّ واحدٌ، على هذه الرقعة الكبيرة من الأرض، أخذ يشق طريقه تدريجياً نحو التَّشابهِ والتماثل في العادات والتقاليد والأخلاق، ومعاملات الحياة. وأخذت أُمَمُهُ وشعوبُه، تنسَلِخُ من ماضيها كُلِّهِ، وتنصَهِرُ في بوتقةِ الإسلام، الذي حقَّقَ لها العزة والكرامة والحرية والمساواة، مُكَوِّنَةً الأُمَّةَ الإسلامية».

قال الدكتور محمد السيد الوكيل، في مقدمة كتابه "الأمويون بين الشرق والغرب" (١ | ٨): «إنَّ الدَّولةَ الأُموية التي فتحت بلاد الهند والسند، حتى وصلت حدود الصين شرقاً، وواصلت فتوحاتها في المغرب العربي، بل وجاوزته إلى أوروبا، حتى فتحت الأندلس، ووصلت جنوب فرنسا، هذه الدولة، لا يُمْكِن أن تَسْلَمَ مِن ألسنة المستشرقين والمستغربين على حَدٍّ سواء؛ لأن هذه الفتوحات المذْهِلَة، أَوْرَثَتِ الأعداءَ حِقْداً لم يستطيعوا إخفاءَهُ، ولم يقدروا على تجاوزه، بل ظلُّوا يجترُّونه قروناً طويلة، حتى واتتهم الفرصة، بإصابة الدولة الإسلامية بالشيخوخة، التي تُصِيبُ الأمم دائماً من غير تفريق، فانقضُّوا عليها وهي تحتضر، ليأخُذُوا منها ثأرهم، وهي على

فراش الموت. ومَهْمَا قال الحاقِدُون عن الأمويين، ومهما أثاروا الزوابع والعواصف من حولهم، فإن تاريخهم حقبةٌ مُشْرِقَةٌ مِن أحقاب التاريخ الفذ. وسيرى الدَّارِسُ لهذه الحقبة: ما نشَرُوهُ مِن الحضارة، وما خلَّفُوهُ وراءَهُم من النظم، وما أنجبوا من القيادات، التي ساقت جيوشهم من نصر إلى نصر، حتى دان لهم أكثرُ مِن نصفِ الأرض المعروفة في تلك الفترة من الزمان. وإذا تركنا الأمويين في الشرق، لِنُلْقِي نظرةً على دولتهم في الغرب، نرى ما لم يخطر لأحد على بال في تلك الفترة، نرى حضارة في العمران، في القصور الرائعة، والمساجد المبهرة، نرى الحدائق في البيوت والميادين، نرى الشوارع المرصوفة والأسواق العامرة».

يقول الطبري في التاريخ (٧ | ٢٠٢): «ولم يكن أحد من بني مروان يأخذ العطاء إلا عليه الغزو، فمنهم من يغزو، ومنهم من يخرج بدلا. وكان لهشام بن عبد الملك مولى يقال له يعقوب، فكان يأخذ عطاء هشام مئتي دينار ودينارا يفضل بدينار، فيأخذها يعقوب ويغزو. وتفقد هشام بعض ولده ولم يحضر الجمعة، فقال له: ما منعك من الصلاة؟ فقال: نفقت دابتي، فقال: أفعجزت عن المشي فتركت الجمعة؟! فمنعه الدابة سنة».

وقال ابن كثير في تاريخه (٩ | ١٠٤): «فكانت سوق الجهاد قائمة في بني أمية ليس لهم شغل إلا ذلك، قد علت كلمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وبرها وبحرها. وقد أذلوا الكفر وأهله، وامتلأت قلوب المشركين من المسلمين رعبا، لا يتوجه المسلمون إلى قطر من الأقطار إلا أخذوه. وكان في عساكرهم وجيوشهم في الغزو الصالحون والأولياء والعلماء من كبار التابعين، في كل جيش منهم شرذمة عظيمة ينصر الله بهم دينه. فقتيبة بن مسلم يفتح في بلاد الترك، يقتل ويسبي ويغنم، حتى وصل إلى تخوم الصين، وأرسل إلى ملكه يدعوه، فخاف منه وأرسل له هدايا وتحفا وأموالا كثيرة هدية، وبعث يستعطفه مع قوته وكثرة جنده، بحيث أن ملوك تلك النواحي كلها تؤدي إليه الخراج خوفا منه. ولو عاش الحجاج لما أقلع عن بلاد الصين، ولم يبق إلا أن يلتقي مع ملكها، فلما مات الحجاج رجع الجيش كما مر. ومسلمة بن عبد الملك بن مروان وابن أمير المؤمنين الوليد وأخوه الآخر يفتحون في بلاد الروم ويجاهدون بعساكر الشام حتى وصلوا إلى القسطنطينية، وبنى بها مسلمة جامعا يعبد الله فيه، وامتلأت

قلوب الفرنج منهم رعبا. ومحمد بن القاسم ابن أخي الحجاج يجاهد في بلاد الهند ويفتح مدنها في طائفة من جيش العراق وغيرهم. وموسى بن نصير يجاهد في بلاد المغرب ويفتح مدنها وأقاليمها في جيوش الديار المصرية وغيرهم».

الثورة العباسية ضد الخلافة الأموية

الثورة العباسية هي إحدى أشد الثورات تنظيماً في التاريخ، وقد احتاج إعدادها إلى سنين طويلة من التخطيط البعيد والتآمر على الخلافة. ولتنفيذها قام العباسيون بمجازر رهيبة لم يعرفها العرب في كل تاريخهم إلى هذا اليوم، إلا ما حصل من قبل التتار. وقام قائد ثورتهم الذي لقب نفسه بأبي مسلم الخراساني، بإبادة جماعية لأكثر من ستمئة ألف نفس مسلمة (في أقل رواية، وفي رواية أصح: مليوني مسلم) في سبيل قيام دولة بني العباس، وهذا لم يحدث في كل عهد بني أمية الذين تعرض تاريخهم للتشويه، رغم أنهم أنجزوا وحققوا ما لم يحققه من جاء بعدهم. وأقصى عدد لمن قتلوا على يد الحجاج كما تدعي المصادر العباسية لم يصل إلى خمس هذا العدد. مع أن عامة من أبادهم العباسيون لم يكن لهم ذنب إلا أنهم عرب.

وهناك شيء استوقفني قرأته في كامل ابن أثير إذ يقول: «فلما قرأ مروان بن محمد كتاب نصر بن سيار، تصادف وصول كتابه وصول رسول لأبي مسلم إلى إبراهيم، وقد عاد من عند إبراهيم ومعه جواب أبي مسلم: يلعنه إبراهيم ويسبه حيث لم ينتهز الفرصة من نصر والكرماني إذ أمكناه، ويأمر أن لا يدع بخراسان متكلمًا بالعربية إلا قتله. فلما قرأ الكتاب، كتب إلى عامله بالبلقاء ليسير إلى الحميمة وليأخذ إبراهيم بن محمد فيشده وثاقًا، ويبعث به إليه. ففعل ذلك، فأخذه مروان وحبسه».

انظر إلى خبث العباسيين، حتى أن إمامهم الملعون كان يلعن أبا مسلم الخراساني لأنه ترك بعض العرب في خراسان ولم يقتلهم، يعني هو أكثر إجراماً من أبي مجرم المجوسي. نحن أمام شخصية إجرامية لم يسبق لها مثيل في تاريخ العرب قط. مجرم يرى ضرورة قتل كل العرب وإبادتهم بغير ذنب اقترفوه، كل هذا طمعاً في الحكم. اسمه إبراهيم بن محمد بن علي بن الصحابي عبد الله بن العباس. وطبعاً هو أخو السفاح والصرصور. لا رحمه الله. وأبوه المدعو محمد السجاد هو

أول من أنشأ فكرة الدعوة وذلك في عهد سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، أي لم يكن هدفه إقامة العدل ونشر الإسلام لكنه كان يطمع في الدنيا، جزاه الله ما يستحق. ولولا تساهل الأمويين معهم (وليتهم لم يفعلوا)، لكان من المحال عليهم الوصول إلى الحكم.

ونصر بن سيار المذكور في النص، هو والي خراسان عندما قام الفرس بالتمرد على الخلافة الأموية. وكان من عظام العرب ومن دهاة الشجعان، وممن فتحوا أجزاء من بلاد ما وراء النهر. فلما استشعر بالخطر المجوسي العباسي في خراسان، أرسل قصائد رائعة إلى خلفاء بني أمية ينبههم إلى هذا الخطر ويطلب منهم الجيوش. تأمل قوله:

أتتركون عدواً قد أحاطكم .... ممن تأشّب لا دينٌ ولا حسَبُ؟!

ليسوا إلى عربٍ منا فنعرفهم .... ولا صميمِ الموالي إن همُ نُسبوا

قوماً يدينون ديناً ما سمعت به .... عن الرسول ولا جاءت به الكتبُ

فمن يكن سائلي عن أصل دينهم .... فإنَ دينَهُم أن تُقتل العربُ

ويُقسم الخمس من أموالكم أسراً .... من العلوج ولا يبقى لكم نسب

وينكح فيكمُ قسراً بناتكم .... لو كان قومي أحراراً لقد غضبوا

لاحظ كيف أن هؤلاء لا يُعرف لهم نسب في الموالي أنفسهم. وأبو مسلم الخراساني لا يُعرف اسمه الأصلي فضلاً عن نسبه. أما أصل دينهم فهي الإباحية المانوية مع حقد شديد على العرب ورغبة في إبادتهم. وقد صدق ابن سيار فيما تنبأ، وهذه المعتقدات ما تزال أصل الفكر القومي الفارسي. يقول الباحث الإيراني ناصر بوربيرار: «كل الحركة الشعوبية هي من صنع اليهود. وقد صنعتها بقايا الساسانيين الذين هربوا إلى خراسان بعد هزيمتهم أمام جيوش المسلمين. فالشعوبية لم تظهر من كل أنحاء إيران بل من منطقة واحدة هي خراسان، وهو المكان الذي يظهر فيه بني العباس لمحاربة بني أمية». حيث يشير إلى أن للمستوطنات اليهودية في تلك المنطقة نفوذاً قوياً، حيث كان لليهود دوراً كبيراً في تحريض الفرس ضد العرب عن طريق

الشعوبية. ولذلك اختار العباسيون منقطة خراسان الكبرى لتكون بداية ثورتهم (بقيادة أبي مسلم الخراساني) رغم أن هناك مسافة أكثر من ألفين كيلومتر تفصل خراسان من الشام. وهذا الباحث شيعي فارسي معاصر، وشهادته من باب وشهد شاهد من أهله.

العلاقة مع العلويين

كانت العلاقة بين بني أمية وبين بني علي بن أبي طالب جيدة بشكل عام، ابتداءً من عام الجماعة الذي تنازل فيه الحسن عن الخلافة لمعاوية، رضي الله عنهما. وكان معاوية كثير الإكرام للحسن والحسين، رضي الله عنهم أجمعين. وخروج الحسين من مكة إلى الكوفة كان بهدف الاعتصام بأتباعه، حتى لا يلزمه يزيد بالبيعة، واعتراضه عليها ليس على شخص يزيد وإنما على كونها تحويلاً للخلافة من الشورى إلى المِلك. أما عن استشهاده، فيزيد لم يأمر بقتله بل تألم من ذلك، وأكرم أهله. وبقيت العلاقة وطيدة بين الطرفيين، فلم يخرج أحد من الطالبيين يوم الحرة على يزيد، ولم يقبلوا بابن الزبير خليفة، بل بايعوا عبد الملك بن مروان، الذي كان يكرمهم، ويوصي ولاته (خاصة الحجاج) بعدم التعرض لهم. أما عن خروج يزيد بن علي رحمه الله، فهو حادث فردي لم يوافقه عليه باقي أفراد عائلته، وقد كان مخطئاً في خروجه، والذي قتله (مسلمة بن عبد الملك) خير منه، والله أعلم بما في القلوب.

وعندما بدء العباسيون بالتخطيط لثورتهم على الخلافة الإسلامية، تسربلوا بشعار مظلومية أهل البيت للوصول إلى سدة الحكم، بيد أنهم ما أن استقر بهم المقام وثبتت لهم أركانه حتى انقلبوا عليهم. وكان العباسيون في بداية دعوتهم يخفون اسم إمامهم، ويطلبون الدعوة للرضا من آل محمد، موهمين الناس أنهم يريدون البيعة لواحد من العلويين. وبذلك استمالوا قلوب الفرس والموالي العجم، خاصة في خراسان. فلما ظهرت ثورتهم، اكتشف العلويون الخدعة الماكرة التي نفذها العباسيون، لكن بعد فوات الأوان. فما لبث العباسيون إلا أن بطشوا بإخوانهم العلويين، وقاموا بإبادة منهم في فترة قصيرة ما لم يُقتل في كل العهد الأموي، حتى قال الشاعر:

والله ما فعلت أمية فيهم * معشار ما فعلت بنو العباس

وحصلت إبادة جماعية لذرية الحسن رضي الله عنه كادت تفنيهم لولا هروب أحدهم إلى المغرب الأقصى (حيث أنشئ هناك دولة الأدارسة). وقد جمع أبو جعفر أبناء الحسن، وأمر بجعل القيود والسلاسل في أرجلهم وأعناقهم، وحملهم في محامل مكشوفة وبغير وطاء، ثم أودعهم مكانا تحت الأرض لا يعرفون فيه الليل من النهار، حتى هلكوا. وصارت سياسة اضطهاد الطالبيين سنة متبعة يتواصى بها طغاة بني عباس، حتى أن هارون السفيه كاد يقتل الإمام الشافعي لأنهم وجدوه مع بعض بني علي في اليمن، ولولا وساطة محمد بن الحسن، لتم قتله معهم.

العلاقة مع العرب والمسلمين

كان هناك ارتباط وثيق بين بني أمية وبين العرب، ولم يقتصر الأمر على العرب في مكة والمدينة وغيرها من المدن، بل امتد إلى الأعراب كذلك. وكان بني أمية يرسلون أولادهم للبادية ليتعلموا الفصاحة ويعتادوا على خشونة الحياة. وكانت ثقافتهم عربية خالصة، وكان اعتمادهم الأساسي في فتوحاتهم على العرب، خاصة القبائل اليمانية الشامية، التي كانت بمثابة قوات خاصة تستعمل للمهمات الصعبة، وإن كانوا قد جندوا من باقي المسلمين كذلك (مثل جيش طارق بن زياد البربري). ولم يقدر عبد الملك أن يعهد بالخلافة لابنه مسيلمة لأنه كان ابن جارية رومية، مع أنه كان خيراً من اخوته. بينما كان ثاني خلفاء بني العباس هجيناً، وكذلك أكثر من جاءوا بعده. وكان الأمويون يتسمون بأسماء العرب (كالوليد وعمر وسليمان)، وغاية ما يكون تعظيم أحدهم أن ينادى بلقبه (أبو فلان). ولم يتلقبوا بألقاب العجم من أمثال المعتصم والمستنصر وأمثال ذلك.

فالدولة الأموية كانت دولة عربية قائمة في قيادتها على العرب، من غير ظلم لغيرهم. أما في الدولة العباسية، فقد قامت في أولها بمجازر رهيبة ضد العرب لم يحصل مثلها إلى عهد التتار. فكانت في أولها معتمدة على عصبية الفرس. وبالرغم من محاولات أبي جعفر التخلص من حلفاء الأمس بعد أن عظم خطرهم، فقد ظل نفوذهم قوياً جداً في الدولة، واستلموا المناصب الكبرى فيها. ومع ذلك انشغل العباسيون إلى عهد المعتصم بقمع ثورات الفرس المتوالية. وقام

المهدي بمحاولة تخفيف النفوذ الفارسي عبر هيئة تتبع الزنادقة. لكنهم استطاعوا أن يحتفظوا بأنشطتهم بصورة سريّة، وتمكنوا من احتلال أغلب المناصب في دولة بني العباس، و بلغ أحدهم (الأفشين) قائد جيوش المعتصم. وهذا شيء لم يحصل قد في العهد الأموي.

وكان ولاء القادة للعباسيين قائماً على المال والعطايا من جهة، وعلى الخوف من البطش من جهة أخرى. ولم تكن هناك عصبية قوية تؤيدهم، بعكس حال الأمويين. ولذلك ضعفت الدولة وأصابها الضمور السريع منذ بدايتها. فحاول المعتصم استبدال الفرس بالترك، فلم يلبثوا أن استولوا على الدولة وأصبح الخليفة ألعوبة في أيديهم. على أنه حتى بعد انتقال الحكم إلى الجند الترك، فقد ظل تأثير الفرس الثقافي قوياً، سواء في المناصب التي شغلوها أم في تأثيرهم على ثقافة المجتمع ولغته وعاداته، وبالذات على ثقافة بني عباس أنفسهم.

جرائم العباسيين

كانت الدولة الأموية تعتمد في الأساس على العرب ثم على مواليهم. ولم يكن أمام الزنادقة والباطنية أية فرصة للوصول إلى الحكم. فحقق الأمويون فتوحات عظيمة، و امتدت دولتهم من وسط فرنسا حتى غرب الصين دون أن تضعف سيطرة الخلافة في دمشق على الأطراف. و ظل الإسلام نقياً من الحركات الباطنية الراغبة في تحريفه. على أنه ما إن انهارت الدولة الأموية و بدأت الدولة العباسية، حتى عادت العصبية الشعوبية و انتشرت الحركات الهدامة كالزنادقة و البرامكة و المعتزلة و الجهمية ...إلخ، بسبب تسيب بني العباس.

بَنو أُمَيَّةَ لِلأَنباءِ ما فَتَحوا .... وَلِلأَحاديثِ ما سادوا وَما دانوا

كانوا مُلوكاً سَريرُ الشَرقِ تَحتَهُمُ .. فَهَل سَأَلتَ سَريرَ الغَربِ ما كانوا؟

عالينَ كَالشَمسِ في أَطرافِ دَولَتِها .... في كُلِّ ناحِيَةٍ مُلكٌ وَسُلطانُ

لَولا دِمَشقُ لَما كانَت طُلَيطِلَةٌ .... وَلا زَهَت بِبَني العَبّاسِ بَغدانُ

وقد تأسست الحركة الباطنية على يد عبد الله بن سبأ اليهودي، و أدّت إلى استشهاد الخليفة الأموي عثمان بن عفان t، وما تلا ذلك من فتنة عظيمة. ثم خرج المختار في العراق حاملاً معه الأفكار الباطنية الشيعية. لكن بعد أن قمع هذه الفتنة، تراجعت هذه الحركات أمام تخطيط بني أمية الذين ضربوا عليهم بيد من حديد. و ظنَّ الناس أنه لن تقوم للباطنية قائمة. أما ناصر بن سيار –والي بني أمية على خُراسان– فكان يبصر المؤامرات التي يدبرها الفرس في جنح الظلام، و قد كتب إلى مروان بن محمد –آخر حكام بني أمية– قائلاً:

أرى خلل الرماد وميض جمرٍ و أخشى أن يكون لها ضرامُ

فقلتُ مِنَ التَّعجُّبِ ليتَ شِعْري أ أيقاظٌ أميَّة أمْ نِيـــامُ؟

و لم يكن الخليفة نائماً لكن شغلته الثورات المتتالية القريبة منه. وقد تنازع بنو أمية بينهم، فترك مروان التحالف التاريخي مع القبائل اليمانية، وأقبل على القبائل القيسية، وأغدق عليهم الأموال. فما حمي الوطيس تركوه وانهزموا عنه. فقال قولته التاريخية: وضعنا الأمر في غير أهله.

وكان العباسيون يعتمدون في دعوتهم على الباطنية والقوميين الفرس الحاقدين على العرب، بينما يعلنون للناس أن دولتهم ستأتي دولة عادلة تسوي بين العرب والموالي. قال الذهبي في السير: «وأنى لها العدل؟ بل أتت دولة أعجمية، خراسانية، جبارة». وقام العباسيون أثناء ثورتهم بمجازر وجرائم ضد الإنسانية تقشعر لها الأبدان، وقام جيشهم بتنفيذ وصية إمامهم بإبادة القبائل العربية في خراسان وإيران، وإحياء روح الشعوبية والعداء للعرب، وهو السبب الذي أبقى تلك المناطق أعجمية، فيما تحولت العراق والشام ومصر وإفريقيا إلى بلاد عربية. قال الذهبي في تذكرة الحفاظ (١ | ١١٩): «تحولت دولة الإسلام من بني أمية إلى بني العباس في عام اثنتين وثلاثين ومئة، فجرى بسبب ذلك التحول سيول من الدماء، وذهب تحت السيف عالم لا يحصيهم إلا الله بخراسان والعراق والجزيرة والشام، وفعلت العساكر الخراسانية –الذين هم المسودة– كل قبيح. فلا حول ولا قوة إلا بالله».

بدأت الدعوة العباسية في الأردن على يد المدعو محمد بن علي بن عبد الله بن العباس. ومن ثم إبراهيم الملقب بالإمام. وبعد أن قبض أمير المؤمنين مروان بن محمد على إبراهيم هذا، آل الأمر إلى أخيه السفاح. و في عام ١٢٩هـ ظهر القائد الفارسي أبو مسلم الخراءساني، الذي كان يقتل لمجرد الشك بل الاحتياط، واجتمع أنصاره قرب مدينة "مرو" و احتلها عام ١٣٠هـ، وارتفعت الأعلام السوداء مؤذنة بعهد مظلم للأمة الإسلامية. و تراكض الفرس الحاقدون على الخلافة الأموية للالتحاق بذلك الجيش الشعوبي. ثم سقطت خُراسان كلها بالمكر والخديعة ثم احتل العراق، و ظهر أبو العباس السَّفَّاح (كما كان يسمي نفسه!) من مخبئه، و بويع بالخلافة عام ١٣٢هـ. و منذ هذا التاريخ بدأ حكم الفرس فعلاً. و كان خلفاء بني العباس أشبه بالضيوف في بيت أبي مسلم الخراساني أو في بيت جعفر البرمكي الفارسي.

وكان السَّفَّاح إسماً على مُسَمَّى، وهو الذي يقول عن نفسه على المنبر: «أنا السفاح المبيح، والثاثر المبير» (المبيح أي يستبيح الدماء والحرمات، والمبير أي المبيد). وفي عهده ارتكبت مجازر لا يعلم عدد قتلاها إلا الله سبحانه. ولم يكتف العباسيون بقتل الأحياء، بل قاموا بنبش قبور الموتى والتمثيل بهم، فما فيهم قبر الصحابي معاوية t، وهذا جريمة ما سمع بها العرب في تاريخهم. بل لا أعلم أحداً من مجرمي التاريخ (أمثال جنكيز وهولاغو وإيفان الرهيب وهتلر وستالين) قد فعل مثل هذا. ولا حول ولا قوة إلا بالله. و أشفى الخراساني غليلَ الفرس من العرب المسلمين. فأشبعهم قتلاً و تنكيلاً و بطشاً منذ قيام الدَّولة العبّاسية و حتى عام ١٣٧هـ. قال الذهبي: «كان أبو مسلم بلاء عظيما على عرب خراسان، فإنه أبادهم بحد السيف». وكان نفوذه في الدولة يزيد إلى أن غدر به أبو جعفر بعد أن أمّنه، ثم قتله عام ١٣٧هـ. ولم تقتصر جرائم العباسيين على العرب فقط، بل شملت الذين قاموا بثورة العباسيين (مثل أبي سلمة وابن كثير) بل شملت البيت العباسي نفسه، الذي هو أشبه ببيت العنكبوت، يخون أفراده بعضهم بعضا، ويغدر الأخ بأخيه، ويقتل عمه وأباه.

وكل الذين قتلهم الحجاج –على كثرتهم– لا يعادلون الذين قتلهم العباسيون في أول دولتهم، وقد فاقوه ظلماً بمرات. والحجاج كان من أبعد الناس عن صفات النفاق الثلاثة (الغدر، والكذب، والخيانة) التي تشبع بها بنو العباس صغيرهم وكبيرهم، فقد غدروا ببعضهم البعض واستحلوا دمائهم. فهذا السفاح غدر بابن هبيرة وقتله بعدما أمنه وأشهد الفقهاء على ذلك، وقتل الكثير من رجال دعوته وأعوانه ممن كان لهم فضل عليه. ثم جاء أخاه أبو جعفر فغدر بعمه عبد الله بن علي، وقتله بعد أن أعطاه الأمان (والعم صنو الأب كما في الحديث)، وغدر بأبي مسلم قائد جيوشه وصاحب دولته ومن يرجع إليه الفضل في قيام دولة بني العباس، وقد قتله في قصره بعدما أمنه. وقام وابنه بخلع ابن أخيه من ولاية العهد، بعد أن حلفوا على العهود والمواثيق. وقد صار الغدر له ولأهل بيته صفة مشهورة، فيوم خرج عليه الإمام محمد بن عبد الله النفس الزكية، أرسل المنصور إليه يعرض عليه الأمان، فكان من جواب النفس الزكية: «فإنك تعطي العهد، ثم تنكث ولا تفي. كما فعلت بابن هبيرة فإنك أعطيته العهد، ثم غدرت به. ولا أشد عذابا من إمام غادر. وكذلك فعلت بعمك عبد الله بن علي، وأبي مسلم».

وقد قصم الله عمر السفاح وهو شاب، فخلفه أخاه الطاغية أبو جعفر الصرصور، وما أدراكم ما أبو جعفر؟ ذاك الطاغية الخبيث، الذي سلّط الفرس على العرب وكسر شوكتهم. وكان من الدهاة الخبثاء، وله ذكاء ومكر، وفيه ظلم وجبروت، وقد أراق أنهارا من الدماء في سبيل توطيد الملك له. وقد اشتهر عن هذا الجبار القاسي، أعمال شنيعة منها: فتكه بالحسنيين وبالأمويين، من عارضه ومن لم يعارضه، وتتبعهم إلى أقاصي الأرض. وتقريبه لأهل الضلال مثل عمرو بن عبيد المعتزلي. وقتل إبراهيم ومحمد أحفاد الحسن ابن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقتل حفيد عثمان بن عفان رضي الله عنه. وجعل المنجمين من المقربين، ومعلوم أن علم النجوم كفر بالله. وقام بسجن الإمام أبي حنيفة النعمان وتعذيبه إلى أن مات مسموماً. انظر: أخبار أبي حنيفة للصيمري (١|٩٣) وطبقات الحنفية لأبي الوفاء (١|٥٠٢). و لا ننسى إذلاله للعلماء مثل جلد الإمام مالك. وكم من عالم مات من جوره, وكم من يد رفعت تدعوا عليه. وقد كان هلاكه بسبب دعوة أصابته من الإمام المسكين الهارب من ظلمه: سفيان الثوري، لما

أراد صلبه في قصة مشهورة، قال عنها الذهبي: هذه كرامة ثابتة. ولا يمكنني تعداد مصائبه بشكل موجز، فمصائبه كثيرة وفيرة.

فكل من خالفه، أو شك فيه، قتله شر قتلة، ولم يسامحهم حتى قرابته وبنو عمومته. و معلوم فعله بعبد الله الكامل بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب. بل جميع بني حسن ماتوا في سجن هذا الطاغية، وجريمتهم أنهم من قرابة النفس الزكية. وهذه الجرائم يترفع عنها العرب في جاهليتهم، على كفرهم، فما بالك بعد الإسلام. ولا شك أن ظلمه وجرائمه تجاوز مرات ما وقع في طول زمن بني أمية، فبنو أمية لم يكونوا يخونوا العهود والوعود. بل سائر العرب في الجاهلية والإسلام تتبرأ من أخلاقهم. وانظر إلى الوليد بن عبد الملك الذي كان يقول: «لولا أن الله قص علينا عمل قوم لوط، لما صدقت بأن هناك من يفعل ذلك»، يدلك ذلك على عفة هذا الخليفة وعائلته، وقارن ذلك بخلفاء بني العباس، لا سيما من أتى بعد المتوكل، تجد اللواط أحد الركائز في حياة بعضهم.

فِعال يستحي الشيطان منها ***** ويبرأ من سفالتها الخليعُ

أما ابنه المهدي (كما يسمي نفسه) وابنيه الهادي وهارون فكانوا أمثل ملوك بني عباس على تسيبهم في أمور الدين. روى ابن القيم أن أبا البختري دخل على المهدي فوجده يلعب بالحمام، فروى له «لا سبق إلا في خف أو نصل أو حافر أو جناح». فلمّا خرج قال (المهدي): «أشهد أن قفاك قفا كذاب على رسول الله r». ثمّ لم يدَعِ الحمام لتسببهنّ في كذب هذا على رسول الله r. و هو الذي دخل على هارون و هو يُطيِّر الحَمَام. فقال: «هل تحفظ في هذا شيئاً»؟ فقال: «حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي r كان يطيّر الحمام». فقال هارون: «اخرج عنّي». فانظر لإهمال و تسيّب هذا "المهدي" الذي لم يستطع حتى مواجهة أبا البختري، فضلاً أن يعاقبه. و لذلك استمرّ ذلك المنافق بالكذب على رسول الله r بلا حياء أمام "الرشيد" أيضاً الذي لم يسكت عنه فحسب، بل إنه لم يعزله من القضاء! فإهمال العباسيين للكذابين في الحديث كان السبب الأول لانتشار الأحاديث الموضوعة، و انتشار البدع في الإسلام.

هذا المهدي الذي قال له الإمام سفيان: «قد ملأت الأرض ظلما وجورا»، فلم ينكر ذلك، مع أنه قد رد بعض مظالم أبيه. وقال عنه الذهبي: «كان غارقا كنحوه من الملوك في بحر اللذات، واللهو والصيد». وابنه الهادي كان سكيراً عربيداً عاقاً لأمه حتى هددها بالقتل، وكذلك أخوه هارون السفيه قام بمحالفة ملوك فرنسا لكي يغزوا مسلمي الأندلس، لأن الأميون يحكموها. والبعض يقول بأن الخليفة هارون الرشيد كان يجاهد في عام ويحج في أخر، فهو لم يضف شيئاً لحدود الدولة. وكان الهدف من حربه مع الروم المال فقط، فإذا امتنعوا تقدم إلى حصون أو مدن حدودية مثل هرقلية، فخربها، فإذا دفعوا له الجزية انسحب عنها.

أما ابنه "الأمين" فكان سكيراً غدّاراً مُسرِفاً مجاهراً بشرب الخمر، سبّب حرباً أهلية أطاحت برأسه بسبب سوء تدبيره، وقد سفك وأخوه الكثير من الدماء من أجل أطماع شخصية ودنيا زائلة. وأخوه "المأمون" (ابن الجارية الفارسية) كان طاغيةً مُبتدعاً شيعياً، و هو الذي نصر المعْتزلة في فتنة خَلقِ القرآن بالحديد والنار، و قتل علماءً من خيرة علماء أهل السنة، وأدخل على المسلمين كتب الفلسفة، وأضل عقيدة الكثير من المسلمين إلى يومنا هذا. وقد هلك – لا رحمه الله– بدعوة الإمام أحمد. وأخوه المعتصم (ابن الجارية التركية) كان جاهلاً أميّاً لا يعرف الكتابة، على ما كان فيه من بأس و قوّة عضلية. و هو الذي جلد الإمام أحمد بن حنبل و عذّبه و سجنه. وقد سار هو وابنه الواثق على سيرة المأمون في دعوة الناس إلى الكفر وإجبار العلماء على ذلك.

و العجيب أنه حتى في حكم المعتصم الذي يُعتبر أقوى الخلفاء العباسيين، فإن حروبه مع الروم لم يكن فيها تفوق كاسح. و لم يكن عند العباسيين القدرة على حرب الروم و حصار القسطنطينية بنفس القوة التي كان بها الأمويين. بل لم تكن عندهم القوة أصلاً لإدارة كل تلك البلاد الشاسعة التي ورثوها عنهم، إذ ضعفت الدولة و أخذت تتفتت منذ أوائل حكمهم. و هكذا نجد أن ضعف العباسيين لعدم امتلاكهم لعصبية تحميهم، هو الذي أدى إلى تمزق بلاد المسلمين، ذلك التمزق الذي ما زلنا نعاني منه إلى اليوم. و زادت سيطرة الفرس على الدولة بسبب إهمال العباسيين للعرب، فلجأ المعتصم إلى الترك. لكن تزايد نفوذهم بشكل قوي. و

قد شعر ابنه الْمُتَوَكِّل بذلك، فحاول الاستعانة بالعرب ضدهم و نقل العاصمة إلى دمشق، لكن بعد فوات الأوان. إذ أن العباسيون قد أبادوا العرب وعادوهم وأذهبوا عصبيتهم القوية. فلمّا أحسّ الأتراك به، أمروا ابنه فقتله، ثم غَلَبَوا على الْمُلْك من بعده. ثُمَّ قتلوا أولاده وَاحِدًا بَعْد وَاحِد إلى أن خَالَطَ الْمَمْلَكَة الدَّيْلَم. و صار الحُكم لهم كليّةً، حتى لم يَعُد للخليفة العباسي إلا الاسم. وتفتت الدولة العباسية، لأن العرب لا تفلح إلا بحاكم عربي:

و إنما الناس بالملوك و ما تفلح عرب ملوكها عجم

ولننتقل لعهدهم الثاني عندما دخل بني بويه وحكموا بغداد وصار الخلفاء العباسيين لعبة في يد مماليكهم. فحدث في ذلك العهد سب علني للصحابة في الشوارع، بينما الأندلس، تعيش في نعمة عظيمة، ويعملون على سنة رسول

وفي عهد الخليفة العباسي "الناصر لدين الله" (وليته نصر الدين يوماً)، كان الملك الناصر صلاح الدين يوسف يجاهد الصليبين بكل ما أوتي من قوة مستعينا بالله، فطلب يوماً المدد من الخليفة العباسي (الذي لم يكن يملك أكثر من جزء من العراق)، فكان رد الخليفة له: لماذا تتلقب بالناصر وهو لقبي؟ مع العلم بأن صلاح الدين تلقب بالناصر قبل الخليفة العباسي! وفي عهد السلاجقة، تزوج أحد ملوك السلاجقة الأتراك من بنت الخليفة العباسي، ولم يقدر الخليفة على الرفض لأن الأمر ليس في يده. ووصل الأمر بالخلفاء العباسيين في مصر أن يسألوا المماليك حكام مصر أن يعطوهم مصاريفهم. وكانوا يُعزلون ويُولّون على حسب هواء المملوك. والأدهى أنه عندما تحولت الخلافة، لمصر تزوج أحد مماليك المماليك من بنت الخليفة. فأي خلافة هذه؟

وكان العباسيون في بداية دعوتهم، يدّعون بأن الخلافة تكون في يدهم إلى أن يسلموها للمسيح ابن مريم عليه السلام. وكانوا يبثون الأحاديث الموضوعة، ويدعون بأن النبي قال ذلك. ومنها أحاديث الرايات السوداء (المشؤومة) التي تخرج من خراسان. ولكن السؤال الذي يفرض نفسه كم مضى على سقوط الخلافة العباسية نهائياً وتسليمها للسلطان العثماني سليم الأول؟

فضل العرب على العجم

أصل العرب

١- العرب البائدة: وهم اثنتا عشرة قبيلة على الأقل: عاد وثمود وطسم وجديس وعملاق واميم وحضورا و وبار و عبيل (التي كانت لها حضارة هائلة في بلاد الشام وقد اكتشفت هذه الحضارة حديثا من قبل علماء آثار غربيين وسموها إيبلا لأنه ليس لديهم حرف العين. و أطلال عاصمة عبيلا موجودة جنوب مدينة حلب). وجرهم الذين صاهرهم إسماعيل عليه السلام ومنهم تعلم اللغة العربية وأتقنها. والعرب البائدة لم يبق لهم ذكر. بعضهم قد اندمج مع قبائل عربية أخرى، وبعضهم الآخر تفرق في البلاد. وقد أبيد كثير منهم مثل عاد وثمود (إلا القلة المؤمنة منهم).

٢- العرب العاربة: وهم العرب المنحدرة من صلب يعرب بن قحطان.

٣- العرب المستعربة: من صلب إسماعيل عليه السلام.

فضل اللغة العربية

إعلم -وفقك الله- بأن الله عز وجل قد أنزل كتابه بالعربية {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (يوسف:٢) والله أعلم بأي لسان يختاره لكتابه، وهو العليم الحكيم. ولو جعله الله بغير لغة لما فهمه الناس على الوجه الذي أراده ولا عقلوه كما قال عز وجل {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَقَالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدىً وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمىً أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ} (فصلت:٤٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية الدمشقي في كتابه القيم "اقتضاء الصراط المستقيم" (٢|٢٠٧): «وإنما الطريق الحسن: اعتياد الخطاب بالعربية، حتى يتلقنها الصغار في الدور والمكاتب، فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب والسنة وكلام السلف. بخلاف من اعتاد لغة ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى، فإنه يصعب عليه. واعلم أن

اعتياد اللغة، يؤثّر في العقل والخُلُق والدّين تأثيراً قوياً بيناً. ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين. ومشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق. وأيضاً فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب. فإن فهم الكتاب والسنة فرض. ولا يُفهم إلا بفهم اللغة العربية. وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية. وهذا معنى ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا عيسى بن يونس عن ثور عن عمر بن يزيد قال كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري (ر): "أما بعد، فتفقهوا في السُّنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربي". وفي حديث آخر عن عمر (ر) أنه قال: "تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم". وهذا الذي أمر به عمر (ر) من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يُحتاج إليه. لأن الدين فيه فقه أقوال وأعمال. ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلى فقه أعماله».

ويقول: «وما ذكرنا من حكم اللسان العربي وأخلاق العرب، يثبت لمن كان كذلك وإن كان أصله فارسياً، وينتفي عمن لم يكن كذلك وإن كان أصله هاشمياً». وهذه قاعدة مهمة جداً، فالعبرة هي في تكلم اللغة العربية فقط، لا بمجرد النسب. وقد ذكر الحديث: «إنَّ الرب واحد، والأبُ واحد، والدَين واحد، وإنَّ العربيةَ ليست لأحدكم بأبٍ ولا أمّ، إنما هي لسانٌ، فمنْ تكلَّمَ بالعربيةِ فهو عربي»، ثم قال ابن تيمية: وهذا الحديث ضعيف، لكنَّ معناه ليس ببعيد. بل هوَ صحيح من بعض الوجوه. ولهذا كان المسلمون المتقدموَن لما سكنوَا أرض الشام ومصر ولغة أهلها رومية وقبطيةْ وَأرض العِرَاق وخُرُاسان ولغَة أهلها فارسية. وأرض المغرب ولغة أهلها بربرية، عَودوا أهلَ هذه البلاد العربيةَ حتى غلبت على أهل هذه الأمصار مسلمهم وكافرهم. وهكذا كانت خراسان قديماً ثم إنّهم تَساهلوَا في أمر اللُغةِ العربية، واعتادوا الخطابَ بالفارسيةِ حتى غلبت عليهم، وصارت العربية مهجورة عند كثير منهم. وَلا ريب أنَّ هذا مكروه.

أقول: وإن تأملت حال العرب اليوم، لعرفت أن أكثرهم لا ينتسبون إلى القبائل التي كانت تسكن الجزيرة العربية عند مجيء الإسلام. فمثلاً لم يدخل مصر إلا بضعة آلاف عربي عند الفتح أيام عمر، وكان عدد الأقباط سبعة ملايين. فهل البضعة آلاف تكاثروا حتى أصبحوا

خمسين مليون مقابل السبعة ملايين الذين تناقصوا إلى مليونين؟ كلا، بل أهل مصر الأقباط دخلوا الإسلام وتكلموا العربية فصاروا عرباً. وكذلك حال سكان شمال إفريقيا البربر، وسكان السودان الأفارقة، وسكان الأندلس اللاتين. ولذلك فإن العلماء يقولون أنه على قدر المعرفة بلغة العرب، تكون المعرفة بفضل القرآن. فهذا ابن القيم يقول: «إنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب». وهذا ابن يتيمية يقول: «معلوم أن تعلم العربية وتعليمها فرض كفاية لأن اللسان العربي شعار الإسلام وأهله واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون». وفضل اللغة العربية هو من أهم أسباب فضل العرب، لأن العربي هو الذي يتكلم العربية. قال ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" (١٥ | ٤٣١): «فغلب على العرب القوة العقلية النطقية، واشتق اسمُها من وصفها فقيل: عرب من الإعراب، وهو البيان والإظهار، وذلك خصوصاً القوة النطقية.. ولهذا كانت العرب أفضل الأمم».

ومما يراه علماء الفرس (أيام كانوا على الإسلام قبل الغزو الصفوي) من أن اللغة العربية أفضل اللغات وأكملها بالحياة والانتشار:

١ – أبو حاتم الرازي (أحمد بن حمدان) (ت٣٢٢هـ) صاحب كتاب "الزينة في الكلمات الإسلامية" عقد (١ | ٦٠ – ٦٦) فصلاً بعنوان: "فضل لغة العرب" ذكر فيه أن لغات البشر كثيرة لا يمكن حصرها، وأن أفضلها أربع: العربية، والعبرانية، والسريانية، والفارسية، وأن أفضل هذه الأربع لغة العرب، فهي أفصح اللغات وأكملها وأتمها وأعذبها وأبينها».

٢ – أبو الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥ هـ) قال في "الصاحبي" (ص١٦): "باب لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها"، مشيراً إلى قوله تعالى: {لتكونَ من المنذرينَ بلسان عربيٍّ مبين} (الشعراء: ١٩٥) وقال: «فلما خَصّ – جل ثناؤه – اللسانَ العربيّ بالبيانِ عُلِمَ أن سائر اللغات قاصرةٌ عنه، وواقعة دونه. فإن قال قائل: فقد يقع البيانُ بغير اللسان العربي، لأن كلَّ مَنْ أفْهَمَ بكلامه على شرط لغته فقد بَيَّنَ. قيل له: إن كنتَ تريد أن المتكلّم بغير اللغة العربية قد يُعْرِبُ عن نفسه حتى يُفْهِمَ السامعَ مرادَه فهذا أخس مراتب البيان، لأن الأبكم قد يدلُّ

بإشارات وحركات له على أكثر مراده ثم لا يسمّى متكلماً، فضلاً عن أن يُسمّى بَيِّناً أو بليغاً. وإن أردت أنَّ سائر اللغات تُبَيِّنُ إبانةَ اللغة العربية فهذا غَلط».

٣ – أبو منصور الثعالبي (ت٤٣٠هـ) قال في كتابه "فقه اللغة وسر العربية" (ص٢١): «ومَنْ هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وأتاه حسن سريرة فيه اعتقد أنّ محمداً خيرُ الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال عليها وعلى تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم».

٤ – أبو القاسم محمود الزمخشري (ت٥٣٨ هـ) قال في مقدمة كتابه "المفصل في علم العربية": «اللهَ أحمدُ على أن جعلني من علماء العربية، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية، وأبى لي أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يُجْدِ عليهم إلا الرشقَ بألسنةِ اللاعنينَ، والمِشْقَ بأسِنَّة الطاعنين».

ومما يراه كُتّاب الغرب عن اللغة العربية الفصحى:

١ – قال كارلونلينو: «اللغة العربية تفوق سائر اللغات رونقاً وغنى، ويعجز اللسان عن وصف محاسنها».

٢ – قال فان ديك (الأمريكي): «العربية أكثر لغات الأرض امتيازاً، وهذا الامتياز من وجهين: الأول: من حيث ثروة معجمها. والثاني: من حيث استيعابها آدابها».

٣ – قال د. فرنباغ (الألماني): «ليست لغة العرب أغنى لغات العلم فحسب، بل إن الذين نبغوا في التأليف بها لا يكاد يأتي عليهم العدّ، وإن اختلافنا عنهم في الزمان والسجايا والأخلاق أقام بيننا نحن الغرباء عن العربية وبين ما ألفوه، حجاباً لا يتبين ما وراءه إلاَّ بصعوبة».

٤ – قال فيلا سبازا: «اللغة العربية من أغنى لغات العالم، بل هي أرقى من لغات أوروبا لتضمنها كلَّ أدوات التعبير في أصولها في حين أن الفرنسية والإنجليزية والإيطالية وسواها قد تحدرت من لغات ميتة، ولا تزال حتى الآن تعالج رمم تلك اللغات لتأخذ من دمائها ما تحتاج إليه».

٥ – قال المستشرق الفرنسي الشهير أرنست رينان في معرض حديثه عن اللغة العربية في "الموسوعة المسيحية": «فهذه اللغة المجهولة التاريخ تبدو لنا فجأة بكل كمالها ومرونتها وثروتها التي لا تنتهي، لقد كانت هذه اللغة منذ بدايتها بدرجة من الكمال تدفعنا للقول بإيجاز: إنها منذ ذلك الوقت حتى العصر الحاضر لم تتعرض لأي تعديل ذي بال، فاللغة العربية لا طفولة لها، وليس لها شيخوخة أيضا، منذ ظهرت على الملأ، ومنذ انتصاراتها المعجزة، ولست أدري إذا كان يوجد مثل آخر للغة جاءت إلى الدنيا مثل هذه اللغة من غير مرحلة بدائية، ولا فترات انتقالية، ولا تجارب تتلمس فيها معالم الطريق».

٦– يقول "فيشر": «إذا استثنينا الصين، لا يوجد شعب آخر يحق له الفخار بوفرة كتب علوم لغته، وبشعوره المبكر بحاجته إلى تنسيق مفرداتها حسب أصول وقواعد، غير العرب». أقول: مع قِدَم اللغة الصينية فلا يمكن أبداً مقارنتها بلغة العرب لأنها مجرد كتابة بحيث كل كلمة لها صورة معينة وليست هناك أبجدية، وكل منطقة في الصين تلفظ تلك الكلمة بشكل مختلف تماماً، مع غياب معظم التفصيلات النحوية. فسكان الصين لا يمكنهم التفاهم بين بعضهم بالنطق، ولكن في الكتابة فقط!

فضل العرب على العجم

هذه مسألة مهمة جداً، لكثرة الخلط فيها. ففضل العرب على غيرهم ثابت. وقد ثبت في «صحيح البخاري» عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): «بعثت من خير قرون بني آدم؛ قرناً فقرناً؛ حتى بعثت من القرن الذي كنت فيه». وفي «صحيح مسلم» من حديث واثلة بن الأسقع أن رسول الله (ص) قال: «إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم».

وهذا فضل جنس لا فضل شخص. فجنس العرب أفضل بمجموعهم فقط. بمعنى عندك في المدرسة صفين، صف فيه نسبة المتفوقين أكثر، فهو أفضل بمجموعه، ومع ذلك فقد يكون في الصف الثاني شخص متفوق على طلاب الصف الأول، والمدرسة لا تميّز في المعاملة بين الطلاب. أين المشكلة؟ العرب إلى اليوم فيهم نسبة الفقهاء والعلماء والمجاهدين أكثر من غيرهم،

مع اعتبار قلة عددهم بالنسبة للمسلمين. ذلك أنه لا يمكن لمسلم أن يفهم القرآن والحديث فهماً كاملاً بغير إتقان اللغة العربية. وقد قال سيدنا معاوية من قبل: «والله يا معشر العرب لئن لم تقوموا بما جاء به محمد (ص) لغيركم من الناس أحرى أن لا يقوم به». فإن قصّر العرب قصّر المسلمون. ومجرد كون المرء عربياً لا يعطيه أي فضل، لأن كل شخص يتفاضل بعمله. فهل تستطيع أن تفخر بانتسابك لصف متفوق وأنت كسول؟! بل لعله يكون عاراً عليك أكثر... تعرف اللغة العربية وتفهم القرآن ثم لا تعمل به. وأرجو أن يكون في هذا توضيحاً للمسألة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم": «باب تفضيل جنس العجم على العرب نفاق. فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم: عبرانيهم وسريانيهم، رومهم و فرسهم وغيرهم، وأن قريشاً أفضل العرب وأن بني هاشم أفضل قريش وأن رسول الله (ص) أفضل بني هاشم، فهو أفضل الخلق نفساً وأفضلهم نسباً. وليس فضل العرب ثم قريش ثم بني هاشم بمجرد كون النبي (ص) منهم، وإن كان هذا من الفضل، بل هم أنفسهم أفضل. وبذلك ثبت لرسول الله (ص) أنه أفضل نفساً و نسباً، وإلا لزم الدور. ولهذا ذكر أبو محمد بن حرب بن إسماعيل بن خلف الكرماني صاحب الإمام أحمد في وصفه للسنة التي قال فيها: "هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها، فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم وعبد الله بن الزبير الحميدي وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم. فكان من قولهم: أن الإيمان قول وعمل ونية". وساق كلاماً طويلاً إلى أن قال: "ونعرف للعرب حقها وفضلها وسابقتها، ونحبهم لحديث رسول الله (ص): حب العرب إيمان، وبغضهم نفاق. ولا نقول بقول الشعوبية و أرذال الموالي الذين لا يحبون العرب ولا يقرون لهم بفضلهم، فإن قولهم بدعة و خلاف". وذهبت فرقة من الناس إلى أن لا فضل لجنس العرب على جنس العجم.

وهؤلاء يسمون الشعوبية لانتصارهم للشعوب التي هي مغايرة للقبائل، كما قيل: "القبائل للعرب والشعوب للعجم". ومن الناس من قد يفضل بعض أنواع العجم على العرب. والغالب أن مثل هذا الكلام لا يصدر إلا عن نوع نفاق، إما في الاعتقاد، وإما في العمل المنبعث عن هوى النفس مع شبهات اقتضت ذلك».

ومن أدلة تفضيل العرب، ما رواه الإمام مسلم في صحيحه أن رسول الله (ص) قال: «إن الله اصطفى كِنَانَةَ من وَلَدِ إسماعيل، واصطفى قريشاً من كنانة، واصطفى من قريشٍ بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم». قال شيخ الإسلام: «هذا يقتضي أنَ إسماعيل وَذريتَهُ صَفْوَةِ ُ وَلَدِ إبراهيمَ، فيقتضي أنهم أفْضَلُ من وَلَدِ إسحاق. ومعلوَمً أنَّ ولد إسحاق –الذين هم بنو إسرائيل– أفضلُ العَجَمِ لما فيهم من النبوة والكتاب، فمتى ثبت الفضل لهؤلاء فعلى غيرهم بطريق الأولى. وتدل أيضاً أن نسبة قريش إلى العرب كنسبة العرب إلى الناس. وهكذا جاءت الشريعة كما سنومئ إلى بعضه».

قال شيخ الإسلام: «بغض جنس العرب ومعاداتهم كفر أو سبب لكفر (لأن منهم رسول الله (ص) وعامة أصحابه)، ومقتضاه أنهم أفضل من غيرهم وأن محبتهم سبب قوة الإيمان». وقال: «وأيضاً فإن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما وضع ديوان العطاء، كتب الناس على قدر أنسابهم. فبدأ بأقربهم نسباً إلى رسول الله (ص)، فلما انقضت العرب ذكر العجم. هكذا كان الديوان على عهد الخلفاء الراشدين وسائر الخلفاء من بني أمية وولد العباس، إلى أن تغير الأمر بعد ذلك».

قال شيخ الإسلام (١٩ | ٢٩): «وجمهور العلماء على أن جنس العرب خير من غيرهم». لكنه استدرك فقال: «لكن تفضيل الجملة على الجملة لا يستلزم أن يكون كل فرد أفضل من كل فرد فإن في غير العرب خلق كثير خير من أكثر العرب». والعرب هم من يتكلمون العربية. والتاريخ يشهد عجز العجم عن حكم العرب بشكل جيد إلا في النادر. وأحسن دولة لهم كانت دولة المماليك. كان في أقوى قوتها في أول عهدها زمن بيبرس، ثم لم تلبث أن ضعفت لأن حكامها ما أرادوا الاعتماد على العرب في الجيش، وإنما استقدموا العبيد ليدربوهم على

القتال، خوفاً من انقلاب العرب عليهم. وهذا دوماً كان مصدر ضعف لهم. ثم لم يعد يكفي العبيد الأتراك فجاءوا بالعبيد الشركس فانقلبوا عليهم، ثم هؤلاء بدورهم أصابهم الضعف لنفس السبب حتى انهارت الدولة. فسبب الضعف أنهم دوماً أقلية لا يريدون الاعتماد على العرب. أما العثمانيون فهم مثال على الفشل الذريع في حكم العرب. وكانت دولتهم أقوى قبل أن يحكموا بلاد العرب لأن جيشهم توزع على بلاد شاسعة، مع رفضهم في نفس الوقت الاعتماد على العرب في مناصب قيادية. قال المتنبي:

وإنّما الناس بالملوك * وما تفلح عُربٌ ملوكها عجم

لا أدبٌ عندهم ولا حسب * ولا عهودٌ لهم ولا ذمم

وقد اخترت لكم المصنف المشهور المسمى: "مسبوك الذهب، في فضل العرب، وشرف العلم على شرف النسب" للمؤلف الإمام مرعي بن يوسف الحنبلي الكرمي (١٠٣٣هـ) نسبة إلى قريته طور كرم في أرض فلسطين فك الله أسرها. وعلى صغر حجم هذا الكتاب إلا انه من أنفس ما كُتب في هذا الموضوع. وتكمن قيمته العلمية في توسطه واعتداله وموضوعيته وابتعاده عن الحمية والعصبية، بل نهج منهجا شرعياً لا يكتب إلا ما دل عليه الدليل من الكتاب والسنة.

قال المؤلف ما خلاصته: وأرض العرب هي جزيرة العرب التي هي من بحر القلزم (البحر الأحمر) إلى بحر البصرة (الخليج العربي). ومن حجر اليمن إلى أطراف الشام. إذا تقرر هذا، فاعلم أن جنس العرب أفضل من جنس العجم، كما إن جنس الرجل أفضل من جنس المرأة من حيث الطائفة والعموم. وأما باعتبار أفراد أو أشخاص، فقد يوجد من النساء ما هو أفضل من ألوف من الرجال كمريم وفاطمة وعائشة. وقد يوجد من العجم ما هو أفضل من ألوف من العرب، كصهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي. ويصح أن نقول أن واحداً منهم مثل بلال، أفضل من جعفر الصادق وموسى الكاظم وأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد...

و أما العَقْلُ الدَّالُ على فَضْلِ العَرَب: فقد ثبتَ بالتَوَاتُرِ المِحْسُوسِ المِشَاهَدِ أنَّ العَرَبَ أكْثَرُ النَاس لسَخَاءً، وَكَرَماً، وَشَجَاعَةً، ومروءةً، وَشَهَامةً، وبلاغةً، وفَصَاحَةً. وِلساَنُهم أَتَم الألْسِنَةِ بياناً، وَتَمْييزاً للمعاني جمعاً وفَرْقاً بجمعِ المعاني الكثيرةِ في اللَّفْظِ القَليلِ، إذا شاء المتكلِّمُ الجَمْعِ. ويميّزُ بين كلِّ لفظين مشتبهين بلفظٍ آخر مختصرٍ، إلى غيرِ ذَلكَ من خَصَائِصِ اللَسانِ العربيّ. ولهم مكارمُ أخْلاَقٍ محمودة لا تَنْحَصِرُ. غريزةٌ في أنفسهم، وَسَجِيَّة لهم جُبلُوا عليها. لكنْ كانوا قبلَ الإسلامِ طَبِيعةً قَابِلَةً للخيرِ ليسَ عندَهم عِلْمٌ مُنَزَّلٌ مِنَ السَّماءِ، وَلاَ هُمْ أيضاً مُشْتَغلُونَّ ببعضِ العُلُوَم العَقْلية المِحْضَة كَالطِّبِّ أو الحِسَاب أو المِنْطِقِ (مثل اليونان والهند). إنما علمهم ما سمحت به قرائحهم من الشعر والخطب أو ما حفظوه من أنسابهم وأيامهم، أو ما احتاجوا إليه في دنياهم من الأنواء والنجوم. إنَما علمُهُمْ ما سَمَحَتْ بِهِ قَرَائِحُهُمْ مِنَ الشِّعْرِ والخُطَبَ أو ماَ حَفِظُوه مِنْ أنْسَابِهِمْ وأيَّامِهم، أو ما احْتَاجُوَا إليه في دنياهم مِنَ الأنواء والنُجوَم، أو الحُروب، فلما بعثَ الله محمداً فيهم... فَأخذوا هذا الهدي العظيم بتلكَ الفِطْرِةِ الجيدةِ فاجتمِعَ لهم الكَمَال التَامُ بالقوة المِخْلُوَقَةِ فيهم، والهُدَى الذي أنزلَهُ عليهم. واعلم أنَّهُ ليسَ فَضْلُ العَرَبِ ثمَّ قُرَيْشٍ ثُم بني هَاشِمٍ بمجردِ كَوْنِ النبي (ص) مِنْهُمْ كما يُتَوهمُ -وإنْ كانَ هوَ عليه السلام قد زَادَهُمْ فضلاً وشرفاً بلا ريب- بل هُمْ في أنْفُسِهِمْ أفْضَلُ وَأشرفُ وأكْمَلُ. وبذلكَ ثَبَتَ لَه عليه السلام أنَّهُ أفضل نَفْساً وَنَسَباً، وإلا لَلَزمَ الدَّوْرُ وهو بَاطِلٌ.

وبالجملة فالذي عليه أهل السنة والجماعة: اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم، وأن قريشاً أفضل العرب، وأن بني هاشم أفضل قريش، وأن رسول الله (ص) أفضل بني هاشم، فهو أفضل الخلق أجمعين، وأشرفهم حسباً ونسباً، وعلى ذلك درج السلف والخلف. قال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكَرْمَانيُّ صاحب الإمام أحمد في وصفه للسنة، التي قال فيها: "هذا مذهب أئمة العلم، وأصحاب الأثر، وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها. وأدركت من أدركت من أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها، وأن من خالفها أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع خارج عن الجماعة زائل عن منهج السنة وسبيل الحق". وساق كلاما طويلا

إلى أن قال: "وَنَعْرِفُ للعرب حقها وفضلها وسابقتها، ونحبهم... ولا نقول بقول الشعوبية" – وأرادَ الموالي الذين لا يُحبونَّ العرب ولا يقرُّونَّ بفضلهم–، "فإن قوَلهُمْ بِدْعَةٌ وخلاف".

إذا علمتَ هذا فاعلمْ أنَ الذي يرجعُ إليه ويعوَلُ في الفَضْلِ عليه هو الشَرَفُ الكسبيُّ الذي منه العلم والتقوَى، وهو الفضل الحقيقي –لا مجرد الشرف الذاتي الذي هوَ شرف النَسب– بشهادةِ القرانِ وشهادة النبيّ عليه السلام وشهادةِ الأذكياء مِنَ الأنام... فمنَ الغُرورِ الوَاضِحِ، والحُمْقِ الفَاضِحِ أنْ يفتخرَ أحدٌ مِنَ العَرَب على أحد مِنَ العجم بمجردِ نَسَبهِ، أو حَسَبهِ، ومن فَعَلَ ذلكَ فإنه مخطئ جَاهل مغرورٌ. فَرُبَّ حبشي أفضل عند الله تعالى منَ ألوَف مِنْ قريشٍ. قال الله تعالى في مثلِ ذلك: {يَا أيها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ و أنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وقبائلَ لتعارَفوا، إنِ أكْرَمكُمْ عِنْدَ الله أَتْقَاكُمْ}. وقال تعالى: {وَلأَمَة مُؤْمِنَةٌ خَيرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أعْجَبَتْكُمْ... وَلَعَبْدٌ مُؤْمنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ}...

واعلم أن لفظَ الأعراب هوَ في الأصل اسم لسكان باديةِ العَرَبِ، وإلاَّ فكلُّ أمَّةٍ لها حاضرة وبادية، فباديةُ العَرَب الأعراب، وبادية الروم الأرْمَن، وباديةُ الفُرْس الأكْرَاد، وباديةُ التُرْكِ التركُمَان، فسائر سكان البوادي لهم حكم الأعراب سوَاء دخلوا في لفظِ الأعراب أم لم يدخلوَا. فجنسُ الحاضرة أفضل من جنس البادية، وأما باعتبار الأفراد فقد يوجد من أهل الباديةِ ما هو أفضل من ألوفٍ من أهل الحاضرة.

وأما الرطانة: التي هي التَكلمُ بغير العربيةِ تشبهًا بالأعاجم، فقد قالَ عمرُ بنُ الخَطَّابِ: "إيَّاكم وَرَطَانة الأعاجم. وانْ تدخلوَا على المشركين يوم عيدهم في كنائسهم". وفي لفظ آخر عن عمرَ: "لا تَعَلّموَا رَطَانَةَ الأعاجمِ، ولا تدخلوَا على المشركين في كنائسهم يوَم عيدهم فإن السخطة تنزلُ عليهم". وقالَ الإمامُ مالك فيما رواه ابنُ القاسم في "المدونة": "لا يُحرِمُ بالأعِجمية، ولا يدعو بها، وَلا يحلف". وقال: "نهى عمر عن رطانةِ الأعاجم". وسئلَ الإمام أحمد عن الدعاءِ في الصلاة بالفارسية فكرهه، وقال: "لِسَانُ سوء". ومذهبهُ أنَ ذلكَ يُبْطِلُ الصلاة. وَكَرِهَ الإمامُ الشافعي لمن يعرف العربيةَ أن يسمي بغيرها، أو أن يتكلم بها خالطاً بالعجمية، وهو ظاهرُ كلامِهِ فيما حكاه عنه ابن عبدِ الحكم. انتهى.

روى ابن أبي شيبة (٢ | ٣٣٦) وكذلك الطبري في تهذيب الآثار، أن جماعة من الصحابة قالوا لسلمان الفارسي (ر): «صل بنا يا أبا عبد الله أنت أحقنا بذلك». فقال: «لا أنتم بنو إسماعيل الأئمة ونحن الوزراء». صححه الألباني في الإرواء. وروي عن سلمان قوله: «اثِنْتَانَ فَضَلْتُمُونَا بِهَا يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ لاَ نَنْكِحُ نِسَاءَكُمْ وَلاَ نَؤُمُّكُمْ». وفي رواية: «إنا لا نؤمكم ولا ننكح نساءكم. إن الله هدانا بكم». قال ابن أبي حاتم في "العلل" (٢ | ٤٠٦ #١٢١٥) : «سألت أبي وأبا زرعة عن حديث رواه سفيان وإسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي ليلى الكندي (اختلف فيه قول ابن معين) قال: قال سلمان: "... لا نؤمكم ولا ننكح نساءكم" . قال أبو محمد (ابن أبي حاتم): ورواه شعبة عن أبي إسحاق عن أوس بن ضمعج (ثقة) عن سلمان. قلت: أيهما الصحيح؟ قالا: "سفيان أحفظ من شعبة، وحديث الثوري أصح"». قلت: قد تابع شعبةَ عمارُ بن رزيق عند البيهقي، وهو ثقة، وكذلك عبد الجبار بن العباس (فيه خلاف شديد) عند الطبراني في الكبير وعند البزار. قال البيهقي: «هذا هو المحفوظ موقوف». وأبو إسحاق ثقة ثبت يتحمل تعدد الروايات، وإن كان قد ضعف حفظه بآخره، فسفيان وشعبة ممن سمعوا منه أولاً. وقد صرح أبو إسحاق بالسماع في رواية شعبة كما في مسند ابن الجعد وسنن سعيد بن منصور، فذهبت مظنة التدليس.

قال شيخ الإسلام: «إسناده جيد. وهذا مما احتج به الفقهاء الذين جعلوا العربية من الكفاءة بالنسبة إلى الأعجمي، واحتج به أحمد في إحدى الروايتين على أن الكفاءة ليست حقاً لواحد معين، بل هي من الحقوق المطلقة في النكاح، حتى أنه يفرق بينهما عند عدمهما، واحتج أصحاب الشافعي و أحمد بهذا على أن الشرف مما يستحق به التقديم في الصلاة». وقد اعتبر ابن تيمية –في موضع آخر– قول سليمان (ر): اجتهاداً منه، وقرر الذي يُقدِّمُ في الصلاة وفي النكاح: كفاءة الدين. وقرر أنه لا يوجد نص صريح عن النبي (ص) فيما قاله سلمان. قال مجموع الفتاوى (١٩ | ٢٦): «وكذلك التقديم في إمامة الصلاة بالنسب، لا يقول به أكثر العلماء. وليس فيه نص عن النبي. بل الذي ثبت في الصحيح عنه أنه قال:"يؤم القوم أقرأهم

لكتاب الله"، فإن كانوا في القراءة سواء، فأعلمهم بالسنة. فإن كانوا في السُّنة سواء، فأقدمهم هجرة. فإن كانوا في الهجرة سواء، فأقدمهم سناً. فقدمه بالفضيلة العِلمية ثم بالفضيلة العمَلية. وقدم العالم بالقرآن على العالم بالسنة، ثم الأسبق إلى الدين باختياره، ثم الأسبق إلى الدين بسنه. ولم يذكر النسب. وبهذا أخذ أحمد وغيره، فرتب الأئمة كما رتبهم النبي، ولم يذكر النسب. وكذلك أكثر العلماء كمالك وأبي حنيفة، لم يرجّحوا بالنسب. ولكن رجح به الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد كالخرقي وابن حامد والقاضي وغيرهم. واحتجوا بقول سلمان الفارسي أن "لكم علينا معشر العرب ألا نؤمكم في صلاتكم ولا تنكح نساءكم". والأولون يقولون إنما قال سلمان هذا تقديماً منه للعرب على الفرس، كما يقول الرجل لمن هو أشرف منه حقك عليَّ كذا. وليس قول سلمان حكما شرعيا يلزم جميع الخلق اتباعه كما يجب عليهم اتباع أحكام الله ورسوله. ولكن من تأسّى من الفرس بسلمان، فله به أسوة حسنة. فإن سلمان سابق الفرس (للإسلام)».

أقول: أما التخليط بين فضل العرب وبين الكفاءة بين النكاح فلا يجوز، وشتان بين الأمرين. فإن فضل العرب كجنس لا كشخص. ومجرد كون المرأة عربية، لا يعني فضلها على الأعجمي، وإن كان العرب بالجملة أفضل من العجم، لا لمجرد كونهم عرباً بل لأن أهل الفضل فيهم أكثر من غيرهم. والمسلم الصالح وإن كان أعجمياً كفء لكل مسلمة صالحة وإن كانت هاشمية. وقد زوج النبي (ص) زينب بنت جحش الأسدية من زيد بن حارثة مولاه، وزوج فاطمة بنت قيس القرشية من أسامة وهو وأبوه عتيقان، وتزوج بلال من أخت عبد الرحمن بن عوف الزهرية القرشية مع أنه حبشي أسود، وغير ذلك كثير.

سُئِل ابن جبرين: يرى بعض الناس أن التفاخر بالأنساب شيء محمود ويستدلون بقوله تعالى {ورفع بعضكم فوق بعض درجات}، فما رأيكم؟ قال: «هذا ليس بصحيح على الإطلاق. فإن الفخر بمجرد النسب لا يجوز. وقد ورد في الحديث "لينتهين أقوام يفتخرون بآبائهم الذين ماتوا أو ليكونن أهون على الله من الجعل يد هده الخراء بأنفه". فالفخر بالحسب من أمور الجاهلية. قال (ص): "إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالأباء. إنما هو مؤمن تقي،

أو فاجر شقي. الناس كلهم بنو أدم، وأدم من تراب". فالإنسان يشرف بأفعاله، ولا ينفعه شرف آبائه وأجداده. وقال الشاعر : إذا افتخرت بأقوام لهم شرف * قلنا صدقتَ ولكن بئس ما ولدوا».

وسُئل ابن عثيمين: ينتشر بين سكان نجد وغيرهم قصر الزواج على ناس وتحريمه على آخرين لأن هناك تفرقة فهذا حرفي وهذا صانع وهذا خضيري وهذا قبيلي، فهل قصر الزواج على فئة دون فئة يقره الشرع؟ قال: «اختلف العلماء فيما تعتبر فيه الكفاءة في النكاح. والصحيح أنها تعتبر في الدين لقوله تعالى {إن أكرمكم عند الله أتقاكم}. ويدل لذلك أن النبي زوج زيد بن حارثة مولاه زينب بنت جحش وهي قرشية وأمها هاشمية. وزوج أسامة بن زيد فاطمة بنت قيس وهي قرشية. وزوج أبا حذيفة وهو قرشي مولاه سالماً ابنة أخيه. وزوج عبد الرحمن بن عوف (ر) بلال وهو حبشي وعتيق لأبي بكر. وبذلك يتبين أنه لا حرج في الشرع أن يتزوج قبيلي من العجم والموالي وما يسمى عند الناس خضيري. والعكس أيضاً صحيح فلا مانع أن يتزوج الخضيري القبيلية».

حال قبائل العرب اليوم في الجزيرة

بعد الفتوحات الإسلامية الكبيرة، انتقلت عاصمة الخلافة من المدينة المنورة إلى الكوفة بالعراق بعصر علي رضي الله عنه، ثم انتقلت إلى دمشق في عصر معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، فأصبحت صورة شبه الجزيرة العربية فارغة من الذكر سوى مكة و المدينة لأنهم تخص الشعائر الإسلامية من حج و عمرة. و أصبحت صحاري نجد في طي النسيان لأن العيون و الناس اتجهت إلى دول الأمصار مثل مصر و العراق و الشام و فارس. ولذلك لم يهتم المؤرخون بأخبار القبائل العربية بالجزيرة العربية و لا أخبار بلدانهم: متى أنشئت؟ فلا تجد من يذكرهم إلا قليل مثل مؤرخين الدول، مثل بعض ما ذكره الطبري عن بعض الأحداث و تاريخ خليفة بن خياط وما يأتي عرضاً في كتابات مؤرخين آخرين.

ويوجد مؤرخين بمكة و المدينة تجدهم يذكرون طرفاً من أحداث القبائل، كابن فهد المكي و ابن زيني دحلان و العاصمي، على أنهم لا يذكرون من أخبار القبائل إلا ما حدث بين القبيلة

و الدولة فقط. و أول من أرّخ أخبار بادية نجد في حد علمي، هو حسين بن غنام الأحسائي، ثم تبعه جماعة كابن بشر و ابن عيسى. لكن غالب المؤرخين يذكرون حقبة قريبة جداً، و لا تجد ما يشفي الغليل. وخلال تلك العصور الطويلة التي لا نكاد نعرف عنها شيئاً، تغيّرت مسميات القبائل، فلم تعد تُنادى بأسمائها الأولى إلا القليل منها. كما حدثت تغيّرات أساسية بسبب ظهور بطون جديدة و تكاثر عشائرهم. كما أن الكثير من القبائل قد هاجرت إلى البلدان الأخرى. ونزلت قبائل في أماكن أخرى مثل قبيلة حرب الخولانية حيث هاجرت بالقرن الرابع الهجري من اليمن إلى الحجاز، وهاجرت قبائل بني سليم بالقرن الخامس الهجري إلى إفريقيا.

وهناك قبائل مختلفة تحالفت مع بعضها، ثم مع مرور الزمن التحمت ببعض ونشئت قبيلة جديدة أصولها مختلفة. فكثير من القبائل الكبرى اليوم، لا يُعرف عن تاريخها أكثر من مئتي عام فقط، ولا نعرف ماضيها ولا متى تأسست ومن كان مؤسسها. وتجد لها أكثر من موقع على الانترنت كل واحد يزعم أصلاً مختلفاً لها، عدا عما ذكروه في الكتب المعاصرة. وكل هذا بسببب اختلاط القبائل. فلو دخلنا من باب التفرعات، نجد تفرعات لبعض القبائل صارت أحلافا لقبائل أخرى وكونت قبائل جديدة وضاع نسبها القديم وتم خلط أصولها.

فضل قريش على العرب

الذي عليه أهل السنة والجماعة: اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم، وأن قريشاً (كجنس لا كأفراد) أفضل العرب. وقد جاءت في ذلك أحاديث صحيحة، منها ما أخرجه الشيخان في الصحيحين: الناسُ تَبَعٌ لقريشٍ في هذا الشأن: مُسلمِهُم تبعٌ لمسلمهِم، وكافِرُهُم تبع لكافرهِم. والناس معادن: خِيارهُم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام إذا فقهوا (ب ٣٢٣٥، م ٣٣٨٩). إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين (ب ٣٢٣٩، م ٣٣٩٢). لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان (ب ٣٢٤٠، م ٣٣٩٢).

قال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم: «وأما قوله (ص): "الناس تبع لقريش في الخير والشر" فمعناه: في الإسلام والجاهلية، كما هو مصرح به في الرواية الأولى. لأنهم كانوا في الجاهلية رؤساء العرب، وأصحاب حرم الله، وأهل حج بيت الله. وكانت العرب تنظر إسلامهم، فلما أسلموا وفتحت مكة، تبعهم الناس، وجاءت وفود العرب من كل جهة، ودخل الناس في دين الله أفواجا. وكذلك في الإسلام هم أصحاب الخلافة والناس تبع لهم. وبين (ص) أن هذا الحكم مستمر إلى آخر الدنيا ما بقي من الناس اثنان». قلت: وهذا يقتضي أن "الناس" هنا تعني العرب. ومعلوم أن الناس في الصين مثلاً لا متعلق لهم بهذا، وهم ليسو تبعاً لقريش. على أن المسلمين هم تبعٌ للعرب، والعرب تبعٌ لقريش. أما داخل قريشٍ نفسها، فلم يأت حديث ينص على بطنٍ فيها دون آخر. أبو بكر من بني تيم، وعمر من بني عدي، وعثمان من بني أمية، وعلي من بني هاشم. والستة الذين رشحهم عمر للخلافة هم من بطون شتى. فدل على أن سائر بطون قريش تصلح للخلافة.

أهل البيت بين الغلو والجفاء

أهل البيت اليوم وتحديداً ذرية الحسن والحسين حصراً، بين غلو الشيعة والصوفية وبعض المحسوبين على أهل السنة الذين يجعلونهم كعائلة مقدسة فوق العالمين، وبين بعض الجهلة والشعوبيين الذين ينكرون فضل بني هاشم وقريش فضلا على فضل العرب على باقي الناس. قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٧ | ٤٧٢): «إن بني هاشم أفضلُ قريش، وقريشاً أفضلُ العرب، والعربُ أفضل بني آدم». وهذا المسألة كثر فيها الغلط لأن هذا الفضل هو تفضيل الجنس وليس تفضيل الأفراد. فليس لأحد من بني هاشم أن يفتخر بنسبه وإن كان نسباً شريفاً، إذ أن الفضل لا يحصل له بذلك النسب بل يحصل بالعمل وحده. وإنما معنى فضل قوم أن نجد فيهم من الفضلاء (أي بعملهم وأخلاقهم) أكثر مما نجد في غيرهم من الناس. فإن الهاشمي الذي ليس من هؤلاء الفضلاء فالذم عليه أكثر من باقي الناس. وهذا واضح إن شاء الله، فإن

الفاسق الذي ينشئ في أسرة علمية فاضلة، يكون عليه الذم أشد من الفاسق الذي ينشئ في بيئة بعيدة عن الإسلام.

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٧ | ٤٧٢): «إن بني هاشم أفضلُ قريش، وقريشاً أفضلُ العرب، والعربُ أفضل بني آدم». وقال في منهاج السنة (٤ | ٦٠٠): «ولا ريب أنه لآل محمد (ص) حقا على الأمة لا يشكرهم فيه غيرهم ويستحقون من زيادة المحبة والموالاة مالا يستحقه سائر بطون قريش. كما أن قريشا يستحقون من المحبة والموالاة مالا يستحقه غير قريش من القبائل. كما أن جنس العرب يستحق من المحبة والموالاة ما لا يستحقه سائر أجناس بني آدم. وهذا على مذهب الجمهور الذين يرون فضل العرب على غيرهم وفضل قريش على سائر العرب وفضل بني هاشم على سائر قريش. وهذا هو المنصوص عن الأئمة كأحمد وغيره. والنصوص دلت على هذا القول كقوله (ص) في الحديث الصحيح: "إن الله اصطفى قريشا من كنانة واصطفى بني هاشم من قريش واصطفاني من بني هاشم". وكقوله في الحديث الصحيح: "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا". وأمثال ذلك. وذهبت طائفة إلى عدم التفضيل بين هذه الأجناس. وهذا قول طائفة من أهل الكلام كالقاضي أبي بكر بن الطيب وغيره وهو الذي ذكره القاضي أبو يعلى في "المعتمد". وهذا القول يقال له مذهب الشعوبية، وهو قول ضعيف من أقوال أهل البدع، كما بسط في موضعه وبيّنا أن تفضيل الجملة على الجملة لا يقتضي تفضيل كل فرد على كل فرد، كما أن تفضيل القرن الأول على الثاني والثاني على الثالث لا يقتضي ذلك. بل في القرن الثالث من هو خيرٌ من كثير من القرن الثاني. وإنما تنازع العلماء هل في غير الصحابة من هو خير من بعضهم على قولين...».

أما عن مطالبة الشيعة بحصر الخلافة والملك بأيدي مدعي النسب إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، فالتاريخ يشهد بأنها دعوة ليس فيها مصلحة للمسلمين. فهل في من حكم من ذرية الحسنين على كثرتهم من يوازي معشار عمر بن عبد العزيز؟ أو صلاح الدين؟ أو يوسف بن

تاشفين؟ أو نور الدين زنكي؟ هذا مع كثرة من حكم منهم، ومع أنهم أخذوا فرصة أكثر من غيرهم. أما عن دعوى ظلم الحكام لهم، فاقرأ وتبصر وراجع ما كتب المؤرخون عن مقاتل الطالبيين لتعلم أن العلويين قتلوا بعضهم البعض في سبيل السلطة، وارتكبوا مجازر تقشعر لها الأبدان. فإن قيل أنهم تفرغوا للإنتاج العلمي، فأين هذا الإنتاج؟ هل ألف أحد منهم مثل صحيحي البخاري ومسلم أو مثل موطأ مالك؟! وهل كتب أحدهم مثل كتاب الأم للشافعي؟ وهل من كتب على الأقل في السيرة مثل ابن إسحاق أو في التفسير مثل الطبري؟ فإن كان لا، فإن هذا دليل على أنهم بشر مثل باقي الناس منهم الصالح ومنهم الطالح، وليس عندهم علم ليس عند غير الناس، وليس لهم قدرات فائقة تجعل لهم ولاية بغير عمل. وقد حكموا دولاً كثيرة في المغرب (كالأدارسة) وفي المشرق وفي اليمن وفي غيرها، فوجدناها مثل باقي الدول في عصرها، بل دولة بني أمية في الأندلس قد فاقت دولة الأدارسة في المغرب قوة وحضارة وكثرة في العلماء.

ادعاء النسب العلوي

يكثر في أيامنا هذه ترديد مقولة أو قاعدة «الناس مؤتمنون على أنسابهم، ما لم يدعوا شرفا». ونرى كثيرا من الباحثين و مدعي العلم و العامة يستخدم هذه القاعدة ليثبت صحة انتسابه لقبيلة أو عائلة ما. و كثير ممن يدعون النسب الشريف يدندنون حول هذه المقولة ليثبتوا انتسابهم إلى الرسول الأعظم. بل يعتقد بعض الناس أن هذه المقولة هي حديث نبوي شريف، وهذا اعتقاد خاطئ و لا يستند إلى أي دليل معتبر. وكثير من العامة يروون المقولة مكتفين بجزئها الأشهر، متناسين تتمة العبارة و هي «ما لم يدعوا شرفا». وهذا المقالة تنسب إلى الإمام مالك. وهي –على فرض ثبوتها– قاعدة فقهية (تستخدم في مسائل اللقطاء و إلحاق ولد الفراش، والمواريث، و ما شابهها من مسائل فقهية) وليست قاعدة أنساب. بل إنها لم ترد ابتداء في كتب الأنساب المعتبرة. بل نقلها كتاب متأخرون كتبوا في علم الأنساب دون دراية، مما ساعد في انتشار المقولة واعتبارها قاعدة في الأنساب لا تقبل الجدال. و يذكر الشيخ بكر أبو زيد في كتابه "معجم المناهي اللفظية" حول أصل المقولة: «هذا لا أصل له مرفوعا. ويذكر

علماء التخريج أنه من قول مالك وغيره من العلماء. وإلى هذه الساعة لم أقف عليه مسندا إلى الإمام مالك أو غيره من العلماء».

ومعنى المقولة أن الناس مؤتمنون على أنسابهم ما لم يدعوا الشرف ويثبت خلاف ما يدعون. فإذا ما ادعوا نسباً شريفاً أو ثبت خلاف ما يدعون، سقطت القاعدة و لم يعتد بها. قال الشيخ بكر أبو زيد في كتابه "فقه النوازل" (١ | ١٢٢): «وهاهنا فائدة يحسن تقييدها والوقوف عليها وهو أن هذا (أي المقولة السابقة) ليس معناه تصديق من يدعي نسباً قبلياً بلا برهان، ولو كان كذلك لاختلطت الأنساب، واتسعت الدعوى، وعاش الناس في أمر مريج، ولا يكون بين الوضيع والنسب الشريف إلا أن ينسب نفسه إليه. وهذا معنى لا يمكن أن يقبله العقلاء فضلاً عن تقريره. إذا تقرر هذا، فمعنى قولهم "الناس مؤتمنون على أنسابهم" هو قبول ما ليس فيه جر مغنم أو دفع مذمةٍ ومنقصة في النسب، كدعوى الاستلحاق لولد مجهول النسب». وعموماً فهذه القاعدة تعتبر هشة لا يعتد بها دائما. و مما يدل على ذلك أنك تجد أفرادا يتنسبون إلى قبيلة واحدة أو أسرة واحدة يختلفون حول انتسابهم إلى جد معين، و تجد اختلافهم كبيرا. و كثير ممن اشتغلوا بعلم الأنساب و ألّفوا فيه وتعمقوا، لا يثقون بهذه القاعدة و لا يعتدون بها، لأنه ثبت لهم أن الناس قد يجهلون أنسابهم.

وردت أحاديث صحيحة عديدة في التحذير و الوعيد لمن انتسب لغير أبيه وهو يعلم، و لا شك أن مثل هذا الأمر مدعاة لاختلاط الأنساب و ضياع للحقوق و كذب صريح. فقد ورد في صحيح البخاري (٦ | ٥٣٩) عن أبي ذر (ر) أنه سمع النبي (ص) يقول: «ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر بالله، ومن ادعى قوماً ليس له فيهم نسب فليتبوأ مقعده من النار». و كذلك في صحيح البخاري (١٢ | ٥٤ #٦٧٦٨) عن أبي هريرة (ر) عن النبي (ص) قال: «لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر». ولعل أكثر نسب في الدنيا افترى أقوام الانتساب إليه هو نسب فاطمة رضي الله عنها. وأكثر من ادعى هذه الدعوة هم الشيعة والمتصوفة لنيل الدنيا، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

عبد الملك بن مروان المُفترى عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية أبو الوليد الأموي المدني ثم الدمشقي. ولد عام ٢٣ أو ٢٦ هـ في خلافة عثمان. توفي سنة ٨٦ هـ بدمشق. روى عن جابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وأبيه مروان بن الحكم ومعاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وبريرة مولاة عائشة وأم المؤمنين أم سلمة. روى عنه عدد من الفقهاء والتابعين مثل الزهري وعروة بن الزبير. قيل أن معاوية استعمله على المدينة وهو ابن ١٦ سنة، وكان من فقهاء المدينة.

تولى الخلافة عند موت أبيه سنة ٦٥ هـ، وليس له إلا الشام ومصر. فقام بتوجيه جيشه إلى العراق حيث مصعب بن الزبير، وكان مصعب صاحبه من قبل، فعرض عليه ولاية العراق إن بايعه فأبى، فقاتله عبد الملك وانتصر. وبسقوط العراق، قام أنصار بني أمية في خراسان والمشرق فأخذوها، وأرسل عبد الملك جيشاً إلى الطائف بقيادة الحجاج، وألحقه بجيش بقيادة طارق إلى المدينة، فلم تقاومه، ثم التقى الجيشان بمكة، وتفرق الناس من حول ابن الزبير، فقتل بعد حصار طويل في الحرم، واستتب الأمر لعبد الملك.

قال ابن سعد: «كان عابدا ناسكا قبل الخلافة». وقال عبادة بن نسي: قيل لابن عمر: «إنكم معشر أشياخ قريش يوشك أن ينقرضوا، فمن نسأل بعدكم؟". فقال: «إن لمروان إبنا فقيها فسلوه». (تهذيب الكمال ١٨ | ٤١٠). وقال جرير بن حازم: سمعت نافعا يقول: «لقد رأيت المدينة وما بها شاب أشد تشميرا ولا أفقه ولا أنسك ولا أقرأ لكتاب الله ولا أطول صلاة ولا أطلب للعلم من عبد الملك بن مروان». (تاريخ دمشق ٣٧ | ١١٩). وعن يحي بن سعيد الانصاري: «أول من صلى بين الظهر والعصر عبدالملك بن مروان وفتيان معه كانوا يصلون

إلى العصر». وقال أبو الزناد: «كان يعد فقهاء أهل المدينة أربعة: سعيد بن المسيب وعبد الملك بن مروان وعروة بن الزبير وقبيصة بن ذؤيب».

الحجاج بن يوسف الثقفي

بسم الله الرحمن الرحيم

النشأة

ولد الحجاج بن يوسف الثقفي في الطائف عام الجماعة (٤١ هـ = ٦٦١م)، ونشأ بين أسرة كريمة من بيوت ثقيف، وكان أبوه رجلا تقيّاً شريفاً، وقضى معظم حياته في الطائف، يعلم أبناءها القرآن الكريم دون أن يتخذ ذلك حرفة أو يأخذ عليه أجرا. وأمه هي الفارعة بنت همام بن الصحابي عروة بن مسعود الثقفي، تزوجها الصحابي المغيرة بن شعبة ثم طلقها وندم، فتزوجها أبو الحجاج. حفظ الحجاج القرآن، ثم تردد على حلقات أئمة العلم من الصحابة والتابعين، مثل: عبد الله بن عباس، وسعيد بن المسيب، وغيرهم، ثم اشتغل بالتعليم، مثل أبيه. وقد كان من أفصح الناس، حتى قال عنه النحوي أبو عمرو بن العلاء: «ما رأيت أفصح من الحسن البصري، ومن الحجاج».

الحجاج وابن الزبير

لفت الحجاج أنظار الخليفة عبد الملك بن مروان، ورأى فيه شدة وحزما وقدرة وكفاءة، وكان في حاجة إليه حتى ينهي الصراع الدائر بينه وبين عبد الله بن الزبير الذي كان قد أعلن نفسه خليفة سنة (٦٤هـ = ٦٨٣م) بعد وفاة يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، ودانت له بالولاء معظم أنحاء العالم الإسلامي، ولم يبق سوى الأردن التي ظلت على ولائها للأمويين، وبايعت مروان بن الحكم بالخلافة، فنجح في استعادة الشام ومصر من قبضة ابن الزبير، ثم توفي تاركا لابنه عبد الملك استكمال المهمة، فانتزع العراق، من معصب بن الزبير. ثم جهز عبد الملك حملة

بقيادة الحجاج؛ للقضاء على دولته تماما. حاصر الحجاج مكة المشرفة، وضيّق الخناق على ابن الزبير المحتمي بالبيت، وكان أصحابه -بما فيهم ولديه- قد تفرقوا عنه وخذلوه، بسبب سياسته السيئة وشدته على الناس. ولم يبق سوى قلة صابرة، لم تغنِ عنه شيئا، وانتهى القتال باستشهاد ابن الزبير والقضاء على دولته، وعودة الوحدة للأمة الإسلامية التي أصبحت في ذلك العام (٧٣ هـ = ٦٩٣م) تدين بالطاعة لخليفة واحد، وهو عبد الملك بن مروان. وكان من أثر هذا الظفر أن أسند الخليفة إلى الحجاج ولاية الحجاز مكافأة له على نجاحه، وكانت تضم مكة والمدينة والطائف، ثم أضاف إليه اليمن واليمامة فكان عند حسن ظن الخليفة وأظهر حزما وعزما في إدارته؛ حتى تحسنت أحوال الحجاز، فأعاد بناء الكعبة، وبنى مسجد ابن سلمة بالمدينة المنورة، وحفر الآبار، وشيد السدود.

وهنا يزعم بعض الكذابين بأن الحجاج قد ضرب الكعبة بالمنجنيق حتى هدمها، وهذه الفرية رد عليها شيخ الإسلام، فيقول في الجواب الصحيح (٥ | ٢٦٤): «والحجاج بن يوسف كان معظما للكعبة لم يرمها بمنجنيق». ويقول في الرد على المنطقيين (١ | ٥٠٢): «والحجاج بن يوسف لم يكن عدوا لها ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من الوجوه ولا رماها بمنجنيق أصلا». ويقول في منهاج السنة النبوية (٤ | ٣٤٨): «أما ملوك المسلمين من بني أمية وبني العباس ونوابهم، فلا ريب أن أحدا منهم لم يقصد إهانة الكعبة: لا نائب يزيد، ولا نائب عبد الملك الحجاج بن يوسف، ولا غيرهما. بل كان المسلمين كانوا معظمين للكعبة. وإنما كان مقصودهم حصار ابن الزبير. والضرب بالمنجنيق كان له لا للكعبة. ويزيد لم يهدم الكعبة ولم يقصد إحراقها لا وهو ولا نوابه باتفاق المسلمين».

أقول: احترقت الكعبة أيام يزيد بسبب اقتراب مشعل أحد جنود ابن الزبير من كسائها. فبعد ذلك قام ابن الزبير بهدمها ليعيد بنائها على قواعد إبراهيم. فلما قُتل، أمر عبد الملك بإعادة بناء الكعبة على ما كانت عليه وإخراج حجر إسماعيل منها، لأنه لم يسمع بالحديث الذي استند عليه ابن الزبير. أما حكاية المنجنيق فأنا أشك بها من أصلها، وهي من أكاذيب الواقدي.

فالحجاج قد تقدم جيشه واحتل الأخشبين (جبل أبي قُبَيس الذي عليه القصر الملكي اليوم بجانب الصفا، وجبل قعيقان\الهندي بجانب المروة)، وهما مطلان على المسجد الحرام من المشرق والمغرب وقريبين إليه جداً. فما الحاجة للمنجنيق؟ والمسجد الحرام من طابق واحد غير مرتفع، ومن السهل بمكان على جيش من آلاف أن يعلوه ويدخله، وهو ليس مبني أصلاً ليكون حصناً. وهدمه لا يحتاج أكثر من بضعة أيام. فلم طال الحصار إلى عدة شهور؟ عدا أن تفاصيل القصة تضمنت مبالغات مفضوحة. فكيف يزعمون أن ابن الزبير وحده قد قاتل بضعة آلاف وأخرجهم من باب بني شيبة؟ وماذا عن باقي الأبواب؟ هذه أشبه بأساطير الإغريق.

لقد طال الحصار لعدة شهور لأن الحجاج لم يرد القتال مع ابن الزبير في الحرم، فحاصره حتى انفض جميع الناس من حوله وأعطاهم الحجاج الأمان، بما فيهم ولدي ابن الزبير، ولم يبق إلا ابن الزبير وحده، وللأسف أصر على القتال بدل طلب الأمان. وهذه الصورة توضح مكان جبل أبو قبيس جانب الحرم.

الحجاج في العراق

بعد أن أمضى الحجاج زهاء عامين واليًا على الحجاز نقله الخليفة واليا على العراق بعد وفاة أخيه بشر بن مروان، وكانت الأمور في العراق بالغة الفوضى والاضطراب. فلبى الحجاج أمر الخليفة وأسرع في سنة (٧٥هـ = ٦٩٤م) إلى الكوفة، وحشد الناس للجهاد ضد الخوارج كما سيأتي تفصيله. ثم حدثت حركة تمرد في صفوف الجيش، بقيادة ابن الجارود بعد أن أعلن الحجاج عزمه على إنقاص المحاربين من أهل العراق ١٠٠ درهم، ولكن الحجاج تمكن من إخماد الفتنة، وعفا عن المتمردين إلا بعض قادتهم. ثم تطلع الحجاج بعد أن قطع دابر الفتنة، وأحل الأمن والسلام إلى استئناف حركة الفتوحات الإسلامية التي توقفت بسبب الفتن والثورات التي غلت يد الدولة، وكان يأمل في أن يقوم الجيش الذي بعثه تحت قيادة ابن الأشعث بهذه المهمة، وكان جيشا عظيما أنفق في إعداده وتجهيزه أموالا طائلة حتى أُطلق عليه جيش الطواويس، لكنه نكص على عقبيه وأعلن الثورة، واحتاج الحجاج إلى سنوات ثلاثة (٨١-٨٣هـ — ٧٠٠-٧٠٢م) حتى أخمد هذه الفتنة العمياء. وخلال هذه السنين الصعبة، حقق ابن الأشعث عددا

من الانتصارات فغرّه ذلك، وأعلن العصيان، وخلع طاعة الخليفة، وكان في نفسه عجب وخيلاء واعتداد كريه. وآزره عدد من كبار التابعين انغروا بدعوته، واضطرب أمر العراق وسقطت الكوفة والبصرة في أيدي المتمردين، وعرض عليهم الخليفة خلع الحجاج، فرفضوا وأصروا على القضاء على الخلافة الإسلامية. غير أن الحجاج صمد واستبسل حتى جاء الجيش الشامي، وتمكن من سحق عدوه في معركة دير الجماجم سنة (٨٣هـ = ٧٠٢م)، ثم انتحر ابن الأشعث. لقد قتل في هذه الفتنة أعداد عظيمة من المسلمين. بل معظم الذين قتلهم الحجاج في ولايته كانوا من المشتركين في هذه الفتنة العظيمة التي عطلت الفتوحات وكادت تقضي على الخلافة الإسلامية، وهذا سبب تشدده بعكس تعامله مع ثورة ابن الجارود.

الفتوحات الإسلامية

بعد إخماد الفتنة، عاود الحجاج سياسة الفتح، وأرسل الجيوش المتتابعة، واختار لها القادة الأكفاء، مثل قتيبة بن مسلم الباهلي، الذي ولاه الحجاج خراسان سنة (٨٥هـ = ٧٠٤م)، وعهد إليه بمواصلة الفتح وحركة الجهاد؛ فأبلى بلاء حسنا، ونجح في فتح ما وراء النهر وانتشر الإسلام في هذه المناطق وأصبح كثير من مدنها مراكز هامة للحضارة الإسلامية مثل بخارى وسمرقند. وهنا نذكر أن مساحة فتوح قتيبة بن مسلم الباهلي وحده، تبلغ أربعين بالمائة من مساحة الاتحاد السوفييتي السابق وثلاثاً وثلاثين بالمئة من مساحة الصين الشعبية في الوقت الحاضر. وأن سكان المناطق التي فتحها في بلاد ما وراء النهر وتركستان الشرقية ضمن الاتحاد السوفييتي والصين لا يزالون مسلمين حتى اليوم، ويعتزون بالإسلام ديناً. هذا فضلاً عن فتوحات باقي قادة الحجاج، وباقي ولاة بني أمية.

وبعث الحجاج بابن عمه محمد بن القاسم الثقفي لفتح بلاد السند، وكان شابا عمره ١٧ سنة، ولكنه كان قائدا عظيما موفور القدرة، نجح خلال فترة قصيرة لا تزيد عن خمس سنوات (٨٩-٩٥هـ = ٧٠٧-٧١٣م) في أن يفتح مدن وادي السند (باكستان حالياً)، وكتب إلى الحجاج يستأذنه في فتح قنوج أعظم إمارات الهند التي كانت تمتد بين السند والبنغال فأجابه إلى طلبه

وشجعه على المضي، وكتب إليه أن «سر فأنت أمير ما افتتحته»، وكتب إلى قتيبة بن مسلم عامله على خراسان يقول له: «أيكما سبق إلى الصين فهو عامل عليها».

وقال ابن كثير في تاريخه (٩ | ١٠٤) عن الجهاد في عهدي بني أمية: «فكانت سوق الجهاد قائمة في بني أمية ليس لهم شغل إلا ذلك، قد علت كلمة الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وبرها وبحرها. وقد أذلوا الكفر وأهله، وامتلأت قلوب المشركين من المسلمين رعبا، لا يتوجه المسلمون إلى قطر من الأقطار إلا أخذوه. وكان في عساكرهم وجيوشهم في الغزو الصالحون والأولياء والعلماء من كبار التابعين، في كل جيش منهم شرذمة عظيمة ينصر الله بهم دينه. فقتيبة بن مسلم يفتح في بلاد الترك، يقتل ويسبي ويغنم، حتى وصل إلى تخوم الصين، وأرسل إلى ملكه يدعوه، فخاف منه وأرسل له هدايا وتحفا وأموالا كثيرة هدية، وبعث يستعطفه مع قوته وكثرة جنده، بحيث أن ملوك تلك النواحي كلها تؤدي إليه الخراج خوفا منه. ولو عاش الحجاج لما أقلع عن بلاد الصين، ولم يبق إلا أن يلتقي مع ملكها، فلما مات الحجاج رجع الجيش كما مر... ومحمد بن القاسم ابن أخي الحجاج يجاهد في بلاد الهند ويفتح مدنها في طائفة من جيش العراق وغيرهم». ولو عاش الحجاج لأكمل قتيبة فتح الصين كلها، ولأكمل ابن القاسم فتح الهند. فرحمة الله عليك يا أبا محمد.

إصلاحات الحجاج

وفي الفترة التي قضاها الحجاج في ولايته على العراق قام بجهود إصلاحية عظيمة، ولم تشغله الفترة الأولى من ولايته عن القيام بها، وشملت هذه الإصلاحات النواحي الاجتماعية والصحية والإدارية وغيرها؛ فأمر بعدم النوح على الموتى في البيوت، وبقتل الكلاب الضالة، ومنع التبول أو التغوط في الأماكن العامة، ومنع بيع الخمور، وأمر بإنشاء الجسور، وأنشأ صهاريج لتخزين مياه الأمطار، وأمر بحفر الآبار في المناطق المقطوعة، ومنع هجرة أهل الريف إلى المدن. ومن أعماله الكبيرة بناء مدينة واسط بين الكوفة والبصرة، واختار لها مكانا بين الكوفة والبصرة والأحواز لتكون عاصمة الخلافة، فجعل القسم الشرقي منها لسكن الجيش الشامي حتى لا

يفسده العراقيون، والقسم الغربي جعل فيه دوائر الدولة. وكان الحجاج يختار ولاته من ذوي القدرة والكفاءة، ويراقب أعمالهم، ويمنع تجاوزاتهم على الناس. وقد أسفرت سياسته الحازمة عن إقرار الأمن الداخلي والضرب على أيدي اللصوص وقطاع الطرق.

ومن أهم إنجازات الحجاج هو تعريبه للدواوين، مما مكّن العرب للمرة الأولى من شغل الوظائف الإدارية في الدولة بعد أن كانت حكراً على الفرس. ونجح كذلك في إصدار الدراهم العربية وضبط معيارها، قام بإصلاح حال الزراعة في العراق بحفر الأنهار والقنوات، وإحياء الأرض الزراعية. واهتم بالفلاحين، وأقرضهم، ووفر لهم الحيوانات التي تقوم بمهمة الحرث؛ وذلك ليعينهم على الاستمرار في الزراعة.

نقط المصحف

ومن أجلِّ الأعمال التي قام بها الحجاج: أمره بتشكيل المصاحف كما ذكرنا ذلك بالتفصيل. ونُسب إليه تجزئه القرآن، ووضع إشارات تدل على نصف القرآن وثلثه وربعه وخمسه، ورغّب في أن يعتمد الناس على قراءة واحدة، وأخذ الناس بقراءة عثمان بن عفان، وترك غيرها من القراءات، وكتب مصاحف عديدة موحدة وبعث بها إلى الأمصار.

الحجاج مع بني هاشم

كانت الكوفة هي مركز التشيع التقليدي، ومنها خرج المختار الثقفي (والي ابن الزبير) بثورته الشيعية، ثم ادعى النبوة. ومن هنا يقارن بعض الناس بين المختار والحجاج، فيقولون هذا كذاب وهذا مبير، وهذا شيعي وذاك ناصبي، ويجعلانهما في نفس المستوى، وفي هذا إجحاف وظلم. قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٢ | ٣٦): «والحجاج بن يوسف خير من المختار بن أبي عبيد. فإن الحجاج كان مبيرا –كما سماه النبي (ص)– يسفك الدماء بغير حق، والمختار كان كذابا يدعى النبوة وإتيان جبريل إليه. وهذا الذنب أعظم من قتل النفوس. فإن هذا كفر، وإن كان لم يتب منه كان مرتدا، والفتنة أعظم من القتل».

إضافة إلى أن مسألة اتهام الحجاج بالنصب فيها نظر. فهو لم يتعرض لبني هاشم طوال فترة حكمه، لا في الحجاز ولا في العراق. بل كان معظماً لهم، وتزوج امرأة منهم وأعظم صداقها. وقد دخل عليه أحد قتلة الحسين، فلم يرحب به الحجاج وبشره بالنار. إذ روى الطبراني (٣ | ١١١) بإسناد صحيح، وابن معين في التاريخ رواية الدوري (٣ | ٤٩٨) بإسناد حسن أن الحجاج قال يوماً: «من كان له بلاء فليقم فلنعطه على بلائه». فقام رجل (سنان) فقال: «قتلت الحسين». قال: «وكيف قتلته؟». قال: «دَسَرْتُه بالرمح دَسْراً، وهَبَرْتُه بالسيف هَبْراً، وما أشركت معي في قتله أحداً». قال: «أما إنك وإياه لن تجتمعا في مكان واحد» (أي في الجنة). وأخرجه ولم يعطه شيئا. لذلك قال د. الصلابي في كتابه "الدولة الأموية" (٣ | ٦٣): «وكان الحجّاج يحترم أهل البيت ويكرمهم... وما يذكر في كتب التاريخ من كون الحجّاج نصب العداء لأهل البيت غير صحيح».

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٤ | ٥٠٤): «وهذا مما يقوله هؤلاء الجهال أن الحجاج بن يوسف قتل الأشراف وأراد قطع دابرهم، وهذا من الجهل بأحوال الناس. فإن الحجاج مع كونه مبيرا سفاكا للدماء قتل خلقا كثيرا، لم يقتل من أشراف بني هاشم أحدا قط. بل سلطانه عبد الملك بن مروان نهاه عن التعرض لبني هاشم –وهم الأشراف– وذكر أنه أتى إلى الحرب لما تعرضوا لهم –يعني لما قتل الحسين–. ولا يُعلم في خلافة عبد الملك والحجاج –نائبه على العراق– أنه قتل أحداً من بني هاشم». وقال في جامع المسائل (٤ | ١٥٧): «وكما يروون أن الحجاج بن يوسف قتِلَ أشرافَ بني هاشم، وهذا كذبٌ أيضاً، فإن الحجاج مع ظلمه وغشمِه صَرَفَه الله عن بني هاشم، فلم يقتل منهم أحداً، وبذلك أمرَه خليفته عبد الملك، وقال: "إياك وبني هاشم أن تتعرضَ إلى أحدٍ، فإني رأيت آل حرب لما تعرضوا للحسين أصابَهم ما أصابهم"، أو كما قال. ولم يُقتَل في دولة بني مروان من الأشراف بني هاشم مَن هو معروف، (إلا) زيد بن علي بن الحسين لما صُلِبَ بالكوفة. وقد تزوَّج الحجاج ابنةَ عبد الله بن جعفر وأعظَم صداقَها، فلم يَرَوه كفؤاً لها وسَعَوا في مفارقتِه إيّاها».

مواعظ الحجاج

كان للحجاج مواعظ بليغة مؤثرة، فمنها:

قال على المنبر: «رحم الله امرؤا جعل لنفسه خطاما وزماما، فقادها لخطامها إلى طاعة الله، وعطفها بزمامها عن معصية الله. فإني رأيت الصبر عن محارم الله أيسر من الصبر على عذابه». (الكامل ١ | ٩٣).

قال: «اللهم أرني الغي غيا فأجتنبه، وأرني الهدي هدى فأتبعه، ولا تكلني إلى نفسي فأضل ضلالا بعيدا، والله ما أحب أن أمضي من الدنيا بعمامتي هذه، ولما بقي أشبه بما مضى من الماء بالماء». (الكامل ١ | ٩٣).

قال الحسن البصري: لقد وقذتني كلمة سمعتها من الحجاج. سمعته يقول: «إن امرؤا ذهبت ساعة من عمره في غير ما خلق له، لحري أن تطول عليه حسرته يوم القيامة». (البيان ٢ | ٩٩، الكامل ١ | ٩٣).

وعن المغيرة بن مسلم قال: سمعت أبي يقول: خطبنا الحجاج بن يوسف فذكر القبر فما زال يقول «إنه بيت الوحدة وبيت الغربة» حتى بكى وأبكى من حوله (البداية والنهاية ٩ | ١١٧).

قال الشعبي: سمعت الحجاج يتكلم بكلام ما سبقه إليه أحد، سمعته يقول: «أما بعد، فإن الله عز وجل كتب على الدنيا الفناء، وعلى الآخرة البقاء، فلا فناء لما كتب عليه البقاء ولا بقاء لما كتب عليه الفناء، فلا يغرنكم شاهد الدنيا من غائب الآخرة، فطول الأمل يقصر الأجل». (العاقبة ٨٦، مروج الذهب ٣ | ١٥٩)

«أيها الناس، إن الآمال تطوى، والأعمار تفنى، والأبدان تحت التراب تبلى. وإن الليل والنهار يتراكضان كتراكض البريد، يقربان كل بعيد ويبليان كل جديد. وفي ذلك –عباد الله– ما يلهي عن الشهوات ويسلي عن اللذات ويرغب في الباقيات الصالحات».

«أكثروا من ذكر هادم اللذات الموت. فإنكم إن ذكرتموه في ضيق وسعه عليكم فرضيتم به فأجرتم، وإن ذكرتموه في غنى نغصه عليكم فجدتم به فأثبتم. إن المنايا قاطعات الآمال والليالي مدنيات الآجال، وإن المؤمن بين يومين: يوم قد مضى أحصى فيه عمله فختم عليه، ويوم قد بقي لعله لا يصل إليه. إن العبد عند خروج نفسه وحلول رمسه يرى جزاء ما أسلف وقلة غناء ما خلف. ولعله من باطل جمعه أو من حق منعه». (العاقبة في ذكر الموت لعبد الحق الإشبيلي ص٨٧).

وعن مالك بن دينار قال: غدوت إلى الجمعة فجلست قريبا من المنبر، فصعد الحجاج المنبر ثم قال: «امرؤ زور عمله، امرؤ حاسب نفسه، امرؤ فكر فيما يقرؤه في صحيفته ويراه في ميزانه، امرؤ كان عند قلبه زاجرا وعند همه ذاكرا، وامرؤ أخذ بعنان قلبه كما يأخذ الرجل بخطام جمله، فإن قاده إلى طاعة الله قبله وتبعه، وإن قاده إلى معصية الله كفه»، قالوا: حتى بكى مالك بن دينار. (تاريخ العرب في الإسلام ٤٩٣).

روى الأصمعي أن الحجاج مرض فأرجف الناس بموته، فخطبهم بعد إبلاله فقال: «إن طائفة من أهل الشقاق والنفاق نزغ الشيطان بينهم، قالوا: "مات الحجاج". وإذا مات فمه؟ فهل يرجو الحجاج الخير إلا بعد الموت؟ والله ما يسرني أن لا أموت وأن لي الدنيا وما فيها. وما رأيت الله رضي التخليد إلا لأهون خلقه عليه، إبليس، قال الله له: { إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ } فأنظره إلى يوم الدين. ولقد دعا الله العبد الصالح فقال: { هَبْ لِي مُلْكاً لا ينبغي لأحَدٍ مِنْ بَعْدِي } فأعطاه الله ذلك إلا البقاء. ولقد طلب العبد الصالح الموت بعد أن تم له أمره، فقال: { توفَّني مُسْلِماً وألحقني بالصَّالِحِينَ }. فما عسى أن يكون أيها الرجل؟ وكلكم ذلك الرجل. كأني والله بكل حي منكم ميتاً، وبكل رطب يابساً، ثم نقل في ثياب أكفانه إلى ثلاثة أذرع طولاً في ذراع عرضاً، فأكلت الأرض لحمه، ومصت صديده ، وانصرف الخبيث من ولده يقسم الخبيث من ماله، إن الذين يعقلون يعقلون ما أقول»، ثم نزل.

وفاة الحجاج

أصيب الحجاج في آخر عمره بما يظهر أنه سرطان المعدة. وتوفي بمدينة واسط في العشر الأخير من رمضان ٩٥هـ (٧١٤م)، وقيل في ليلة القدر، ولعله علامة على حسن الخاتمة. قال محمد بن المنكدر: كان عمر بن عبد العزيز يبغض الحجاج فنفس عليه بكلمة قالها عند الموت: «اللهم اغفر لي فإنهم زعموا أنك لا تفعل». وروى الغساني (لم أعرفه) عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: «ما حسدت الحجاج عدو الله على شيء حسدي إياه على: حبه القرآن وإعطائه أهله عليه، وقوله حين حضرته الوفاة: "اللهم اغفر لي فإن الناس يزعمون أنك لا تفعل"». وقال الأصمعي: لما حضرت الحجاج الوفاة أنشأ يقول:

يَا رَبِّ قَدْ حَلَفَ الأَعْدَاءُ وَاجْتَهَدُوا * بِأَنَّنِي رَجُلٌ مِنْ سَاكِنِي النَّارِ

أَيَحْلِفُونَ عَلَى عَمْيَاءَ؟ وَيْحَهُمُ * ما عِلْمُهُمْ بكريم العَفْوِ غَفَّارِ؟

قال فأخبر بذلك الحسن فقال: «تالله إن نجا لينجون بهما».

الحجاج في التاريخ

اختلف المؤرخون في شخصية الحجاج بين مدح وذم، ، ولكن الحكم عليه دون دراسة عصره المشحون بالفتن والقلاقل، يؤدي إلى نتيجة بعيدة عن الأمانة والنزاهة. ولا يختلف أحد في أنه اتبع أسلوبا حازما مبالغا فيه، وأسرف في قتل الخارجين على الدولة، ولكن هذه السياسة هي التي أدت إلى استقرار الأمن في مناطق الفتن والقلاقل التي عجز الولاة من قبله عن التعامل معها. ويقف ابن كثير في مقدمة المؤرخين القدماء الذين حاولوا إنصاف الحجاج؛ فيقول: «إن أعظم ما نُقِم على الحجاج وصح من أفعاله سفك الدماء، وكفى به عقوبة عند الله، وقد كان حريصا على الجهاد وفتح البلاد، وكانت فيه سماحة إعطاء المال لأهل القرآن؛ فكان يعطي على القرآن كثيرا، ولما مات لم يترك فيما قيل إلا ٣٠٠ درهم».

شخصية الحجاج

كان الحجاج معروفاً بحسن عبادته، وغيرته على القرآن. وكان مبتعداً عن الملذات، زاهد في المال. وكان صاحب مواعظ بليغة. معروف ببعده عن صفات النفاق الثلاثة. وكل هذا لا ينف كونه مغالياً في التكفير. أي أنه كان يفعل ما يفعله تديناً وتقرباً إلى الله!! حتى أنه لقب نفسه بـ"مبير المنافقين"! والنصوص التاريخية موافقة لذلك، أذكر بعضها:

عن أبي بكر بن أبي خيثمة عن بحر بن أيوب عن عبد الله بن كثير: إن الحجاج صلى مرة بجنب سعيد بن المسيب (قبل أن يلي شيئاً)، فجعل يرفع قبل الإمام ويقع قبله في السجود. فلما سلم أخذ سعيد بطرف ردائه —وكان له ذكر بعد الصلاة—. فما زال الحجاج ينازعه بردائه، حتى قضى سعيد ذكره. ثم أقبل عليه سعيد فقال له: «يا سارق، يا خائن. تصلي هذه الصلاة؟ لقد هممت أن أضرب بهذا النعل وجهك». فلم يرد عليه. ثم مضى الحجاج إلى الحج، فعاد إلى الشام. ثم جاء نائباً على الحجاز. فلما قتل ابن الزبير، كر راجعاً إلى المدينة نائباً عليها. فلما دخل المسجد، إذا مجلس سعيد بن المسيب. فقصده الحجاج، فخشي الناس على سعيد منه. فجاء حتى جلس بين يديه، فقال له: «أنت صاحب الكلمات؟». فضرب سعيد صدره بيده وقال: «نعم». قال: «فجزاك الله من معلم ومؤدب خيراً. وما صليت بعدك صلاة إلا وأنا أذكر قولك». ثم قام ومضى.

«كان مشهورا بالتدين وترك المحرمات مثل المسكر والزنا ويتجنب المحارم». (البداية والنهاية ٩ | ١٣٣).

«عرف عن الحجاج صلاته، وإمامته بكثير من الصحابة، وخطبه فيهم. وعرف عنه عبادته». (أغاليط المؤرخين ٢٠٠).

وقال بعض السلف: «كان الحجاج يقرأ القرآن كل ليلة». (البداية والنهاية ٩ | ١١٩، تاريخ العرب في الإسلام ٤٩٣).

«وكان فيه سماحة بإعطاء المال لأهل القرآن، فكان يعطي على القرآن كثيراً. ولما مات لم يترك فيما قيل إلا ثلاثمئة درهم». (البداية والنهاية ٩ | ١٣٣).

وعن إبراهيم بن هشام عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: «ما حسدت أحداً، حسدي الحجاج على حبه القرآن وإعطائه أهله عليه».

ولا عجب من حبه للقرآن، فقد كان أبوه معلماً للقرآن بلا مقابل. وبدأ الحجاج حياته كذلك حتى انضم للشرطة. وهو الذي أمر بتشكيل القرآن (وفق قراءة عثمان).

قال الغازي بن ربيعة للحجاج: «يا أبا محمد، أرأيت هذه الدماء التي أصبت، هل يحييك في نفسك منها شيء، أو تتخوف لها عاقبة؟». قال: فجمع يده فضرب بها في صدري، ثم قال: «يا غاز ارتبت في أمرك، أو شككت في طاعتك؟ والله ما أود أن لي لبنان وسنير ذهباً مقطعاً أنفقها في سبيل الله مكان ما أبلاني الله من الطاعة».

هل حقاً كان الحجاج ظالماً كما يزعمون؟

لنجيب على السؤال فعلينا أن نعرف ما المقصود بالظلم أولاً. الظلم لغةً: وضع الشيء غير موضعه تعدياً (مقاييس اللغة ٣|٤٦٨). الظلم شرعاً: الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والتصرف في حقّ الغير، ومجاوزة حدّ الشارع (الكليات ص٥٩٤).

فإذا أردت أن تعلم الفرق بين الظلم في عصر السلف وبين عصرنا فإليك هذه القصة: رجال داعية هارب من بلده، ليس له هم إلا إرشاد العباد. ذهب مرة إلى الحج، وهناك في مكة المكرمة، تعرف عليه رئيس وفد الحجاج من بلده، وهو –طبعاً– ضابط مخابرات. فتم التدبير لخطفه ثم تعذيبه حتى الموت في الشهر الحرام والبلد الحرام، ثم أحرق وجهه وألقي في الصحراء. وهذا رجل من حركة تبليغ التي لا تتدخل أبداً في السياسة، وإنما قتلوه لأنه يدعو للإسلام. وليس هذا أشد الظلم في عصرنا بل هو مما اعتدنا على سماعه حتى أن الناس لا تستغرب سماع مثل هذه القصص. فهل كان هذا مثل ظلم الحجاج؟ الله لا. وإنما غاية ما يكون من الحجاج هو القسوة في العقوبة للمذنب.

ولعل البعض يسأل: لماذا الدعوة إلى إنصاف الحجاج؟ أقول إن العدل والإنصاف واجب مع كل الناس. {ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا}. وليس الحجاج وحده هو المقصود بل

التاريخ الإسلامي كله يحتاج إلى دفاع عما ألحقه به المفترون من أكاذيب. فمرة كنت أحدث صديقاً لي عن عزة المسلمين أيام الصحابة والتابعين، فتمعّر وجهه وقال: لا أعادها الله علينا. فقلت: لم؟! قال: كان الحجاج في أيامهم إذا غضب على رجل أمر به فقطع رأسه. اليوم حالنا أفضل!!

أقول: شتان ما بين عصرنا وعصرهم، وما بين حالهم وحالنا، وما بين حكامهم وحكامنا. والحادثة التي أشار إليها صاحبي هي قصة عمير بن ظابئ التميمي من أشراف الكوفة، وهو أول رجل يقتله الحجاج بعد توليه الكوفة. حيث أنه لما وصل إليها، وصعد المنبر، قال عمير: «لعن الله بني أمية حيث يستعملون مثل هذا»، وأراد أن يرميه بالحجارة. وهي عادة لأهل الكوفة من قبل. فلما خطب الحجاج خطبته الشهيرة التي يقول بها «إني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها وإني لصاحبها»، سقط الحصى من يده وهو لا يشعر من شدة الرعب. ثم أمر الحجاج الجنود الاحتياط بأخذ عطائهم (الراتب السنوي) والتجهز للخروج في جيش المهلب لجهاد الخوارج، وأنذرهم ثلاثة أيام للخروج إلى المعسكر خارج الكوفة.

لكن أهل الكوفة تقاعسوا عن الجهاد وأرادوا القيام بتمرد، فتجمعوا في اليوم الثالث وكبروا تكبيراً عالياً في السوق، فقام إليهم الحجاج وصعد على المنبر وقال: «يا أهل العراق، يا أهل الشقاق والنفاق، ومساوئ الأخلاق، إني سمعت تكبيرا في الأسواق ليس بالتكبير الذي يراد به الترغيب، ولكنه تكبير يراد به الترهيب. وقد عصفت عجاجة تحتها قصف. يا بني اللكيعة وعبيد العصا وأبناء الإماء والأيامى، ألا يربع كل رجل منكم على ظلمه، ويحسن حقن دمه، ويبصر موضع قدمه؟ فأقسم بالله لأوشك أن أوقع بكم وقعة تكون نكالاً لما قبلها وأدباً لما بعدها». فقام إليه عمير بن ضابئ فقال: «أنا شيخ كبير وعليل: وهذا ابني هو أشب مني». فقبل الحجاج منه وقال: «هذا خير لنا من أبيه». فقال عنبسة للحجاج: «أتعرف هذا»؟ قال: «لا». قال: «هذا أحد قتلة عثمان». فقال الحجاج: «أي عدو الله! أفلا إلى أمير المؤمنين بعثت بديلاً؟ إني لأحسب أن في قتلك صلاح المِصرين». ثم أمر به فضربت عنقه. فخاف الناس وخرجوا جميعاً للجهاد (الكامل ٢ | ٢٨١، الطبري ٣ | ٥٥٠)، حتى قال واحد لصحابه:

تجهز وأسرع فالحق الجيش لا أرى ... سوى الجيش إلا في المهالك مذهبا

تخير فإما أن تزور ابن ضابئٍ ... عميراً وإما أن تزور المهلبا

فمن تأمل هذا وجد أن الحجاج كان محقاً في قتله لهذا المجرم، وأن قتله قد حقق فائدة عظيمة. ولو لم يواجه الحجاج تمرد العراقيين بهذا الحزم لسقط في نظرهم ولخرجوا عليه كعادتهم. ومعلوم أن الجيش منذ أيام عمر ينقسم إلى جند نظاميين، وجند احتياط (وهم الغالبية) يتم استدعائهم عند الحملات الجهادية، ويصرف لهم راتب سنوي يسمى العطاء. وكانت عقوبة المتخلف عن الجهاد أن تنزع عمامته أمام الناس (عقوبة معنوية)، فلما تغير أهل العراق ولم يعد هذا ينفع، أضاف إليه مصعب بن الزبير حلق الرأس واللحية، ثم أضاف بشر بن مروان تعليق الرجل بمسمارين على الحائط. فلما جاء الحجاج ووجد هذا غير نافع، أمر بقتل الجندي المتخلف عن الجهاد. فانتظم الناس ورجعت الفتوحات إلى ما كانت في عهد عمر. نعم كان الحجاج قاسياً في عقوبته، لكن عامة الذين عاقبهم كانوا مخطئين، ولم تنفع معهم عقوبة أقل مما أوقع الحجاج، وباب التعزير مفتوح حسب ما يرى ولي الأمر.

فأين هذا وأين ما يجري اليوم في زماننا؟ الحجاج كان يقتل من يتخلف عن الجهاد، واليوم يُقتل من يدعوا للجهاد! الحجاج كان أفصح الناس، وكان حريصاً على اللغة العربية لذلك عرّب الدواوين، واليوم بعض الحكام لا يستطيع أن يقرأ صفحة من ورقة مشكّلة! الحجاج فتح البلاد الواسعة، وبعض الحكام اليوم يبيعها للكفار. الحجاج كان يقرئ القرآن كل ثلاث ليالٍ، وهو الذي أمر بتشكيله وحفظه، فيما يُحارب اليوم من يُعلمه في بعض بلاد المسلمين. الحجاج مات ولم يترك إلا ٣٠٠ درهم، وبعض حكامنا يملكون مليارات الدولارات. بل هم أغنى أغنياء العالم بتقرير فوربس. الحجاج ما تلتطخ اسمه قط بالفروج والخمور، وأما في عصرنا ... الله المستعان. ثم تقول حالنا اليوم أفضل؟ لقد هزلت حتى بان هزالها

مراجع

كتب التاريخ القديمة، خاصة كتابات الطبري وابن تيمية والذهبي وابن كثير

الحجاج بن يوسف.. للحقيقة ألف وجه، أحمد تمام

الحجاج بن يوسف الثقفي المفترى عليه، د. محمود زيادة

مقالات لأبي عبد الله الذهبي

مروان بن الحَكَم المُفترى عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية القرشي الأموي المدني t، أبو عبد الملك و يقال أبو القاسم (الاسم القديم لعبد الملك) و يقال أبو الحكم. ولد عام ٢ هـ على قول الجماهير، وقيل عام ٣ أو ٤ وهو ضعيف. رأى رسول الله r عام الفتح سنة ٨ هـ وعمره ٦ سنوات، فمنهم من عده صحابياً (مثل الذهبي وابن حجر) ومنهم من استصغر سنه عند الرؤية فجعله من كبار التابعين، ذلك لأن أباه ما لبث أن تحوّل إلى الطائف ولم يسكن بالمدينة. توفي سنة ٦٥ هـ بدمشق. روى عن عدد من الصحابة منهم علي بن أبي طالب t. وروى عنه (أيام معاوية) سهل بن سعد وهو أكبر منه سنا وقدرا لأنه من الصحابة، وروى عنه عدد من أفاضل التابعين مثل علي بن الحسين (زين العابدين) وعروة بن الزبير وسعيد بن المسيب. وأخرج حديثه البخاري وأبو داود والترمذي (وصححه) والنسائي وابن ماجه، وهو ثقة بإجماعهم، وكان يُعَد من الفقهاء. نزل إلى المدينة بعد وفاة رسول الله r، و كان كاتباً لعثمان t، وحاول منع قتله. ثم شهد الجمل مع أم المؤمنين عائشة، ثم صفين مع معاوية t. ثم ولي إمرة الحجاز. وعاش معظم حياته في المدينة حتى أخرجه منها أنصار ابن الزبير t أيام خلافة يزيد، فخرج إلى الشام. و بويع له بالخلافة بعد موت معاوية بن يزيد بن معاوية بالجابية، فسيطر على الشام ثم مصر، و كانت خلافته تسعة أشهر. قال ابن حجر: وقد اعتمد حتى مالك على حديثه ورأيه. وقال المؤرخ ابن خلدون في مقدمته الشهيرة: «وكذلك كان مروان ابن الحكم وابنه –وإن كانوا ملوكا– لم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي. إنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم، إلا في ضرورة تحملهم على بعضها، مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد. يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم. فقد احتج مالك في الموطأ بعمل عبد الملك. وأما مروان فكان من الطبقة الأولى

من التابعين، وعدالتهم معروفة». وقال القاضي أبو بكر بن العربي عن مروان في "العواصم" (ص٨٩): «رجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة وفقهاء المسلمين».

الشبهات التي أثيرت حوله:

قصة خروج أبيه للطائف

يزعم بعض أعداء بني أمية أن رسول الله r قد طرد الحكم (والد مروان) إلى الطائف، وسيأتي في تخريج الأسانيد أن هذا الزعم ليس له أي إسناد صحيح. وقد فند شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الأسطورة وبيّن أن الحكم قد خرج طوعاً بعد إسلامه إلى الطائف وأقام هناك. فلما تولى عثمان الخلافة، استدعاه إلى المدينة. قال شيخ الإسلام في منهاج السنة: «وقد ذكر غير واحد من أهل العلم أن نفي الحكم باطل. فإن النبي r لم ينفه إلى الطائف، بل هو ذهب بنفسه. وذكر بعض الناس أنه نفاه، ولم يذكروا إسنادا صحيحا بكيفية القصة وسببها».

اتهامه بمعاداة أهل البيت

وهذه كذبة شيعية، ليس لها إسناد صحيح. وكان مروان كثير التعظيم لبني هاشم، وكان على صلة قوية بهم. وما يردده بعض الجهلة من أنه كان يسب أهل البيت، هو أمر مناقض لما هو ثابت متواتر عنه من حبه لهم وحبهم له. فهو يروي الحديث عن علي بن أبي طالب t، ويروي عنه الحديث علي زين العابدين ابن الحسين t. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكذلك علي بن الحسين أخذ العلم عن غير الحسين أكثر مما أخذ عن الحسين. فان الحسين قتل سنة إحدى وستين، وعلي صغير. فلما رجع إلى المدينة، أخذ عن علماء أهل المدينة. فإن علي بن الحسين أخذ عن أمهات المؤمنين عائشة وأم سلمة وصفية وأخذ عن ابن عباس والمسور بن مخرمة وأبي رافع مولى النبي r و مروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وغيرهم». وهذا لا يكون قط لو أن علي زين العابدين كان يشك في علم مروان أو كان بينهما خصومة. وذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء (٤ | ٣٨٩): روى شعيب عن الزهري قال: «كان علي بن الحسين من أفضل أهل بيته، وأحسنهم طاعة، وأحبهم إلى مروان وإلى عبد الملك». قال محمد بن عبد الله بن عبد

الحكم قال سمعت الشافعي يقول: لما انهزم الناس بالبصرة يوم الجمل كان علي بن أبي طالب يسأل عن مروان بن الحكم، فقال رجل: "يا أمير المؤمنين إنك لتكثر السؤال عن مروان بن الحكم"، فقال: «تعطفني عليه رحم ماسة، وهو مع ذلك سيد من شباب قريش». وهذه القصص التي تتهمه بمعاداتهم يرويها عدد من الضعفاء (من أمثال عمير بن إسحاق الذي قال عنه ابن معين: لا يساوي شيئاً، وقال الذهبي: فيه جهالة، والتشيع ظاهر في روايته). وقد ذكرت كثيراً من هذا في قسم الأحاديث النبوية، فانظره.

دوره في فتنة مقتل عثمان

كان كاتب عثمان في خلافته. وزعم أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي أن عثمان كتب إلى والي مصر كتاباً بقتل زعيمهم، فرجعوا إلى المدينة وحاصروا عثمان حتى قتلوه. والكتاب المزعوم الذي قيل بأن مروان كتبه على لسان عثمان t بقتل محمد بن أبي بكر ومن معه، كذب وزور وبهتان. فلم يكتب شيئاً. ولو صح ما زعموه، فيكف عرف أهل العراق بالكتاب المزعوم وقد ساروا ثلاثة أيام شرقاً وهؤلاء غرباً، ثم عادوا جميعا في وقت واحد على المدينة؟ وقد زوروا على لسان علي وعائشة وكثير من الصحابة كتبا مماثلة، فهل يبعد عنهم أن يزوروا على لسان عثمان رضي الله كتبا عديدة؟

دوره في مقتل طلحة

يزعم الواقدي الكذاب أن مروان بن الحكم لما قاتل في يوم الجمل ثم رأى انكشاف الناس، نظر إلى طلحة بن عبيد الله (أحد العشرة المبشرين بالجنة) واقفاً، فقال: والله إن دم عثمان إلا عند هذا هو كان أشد الناس عليه! فرماه بسهم فقتله. وما أسمج هذه الكذبة. كيف يكون هو بجيش طلحة وكلاهما يقاتل دفاعا عن دم عثمان فيقوم ويغدر به فيقتله؟ ومروان يعلم علم اليقين أن طلحة بن عبيد الله لم يشارك في دم عثمان، خاصة أن مروان كان يدافع عن عثمان بالدار، وقد شاهد بعينه قتلة عثمان الذين حاصروه ودخلوا عليه. ومعلوم عند الجميع أن طلحة لم يحرض على عثمان أبداً، بل أرسله ولده محمد ليدافع عن عثمان من القتلة. ويشتهر أن محمد بن طلحة كان يقول: أنا ابن من حامي عليه بأحد ***ورد أحزابا على رغم معد. ولما

قُتِلَ عثمان كان طلحة من أشد الناس سخطاً لمقتله، فخرج يطالب بدمه بعد ذلك ويبذل في ذلك روحه. وهذه الكذبة السمجة تريد الترويج لفكرة شيطانية هي أن الصحابة هم الذين تآمروا على عثمان بن عفان ليقتلوه. ويظهر لي أن عمدة هذه الأسطورة هم اثنان:

١- عم يحيى بن سعيد الأنصاري

أخرج ابن شبة في تاريخ المدينة (٤ | ١١٧٢): حدثنا زهير بن حرب قال حدثنا وهب بن جرير (٢٠٦هـ) قال حدثنا جويرية (١٧٣هـ) قال حدثنا يحيى بن سعيد الأنصاري (ت١٤٤هـ): حدّثني عمّي -أو عمّ لي- (مجهول) قال: بينما أنا عند عائشة -وعثمان محصور، والناس مجهّزون للحجّ- إذ جاء مروان، فقال: «يا أُمّ المؤمنين، إنّ أمير المؤمنين يقرأ عليكِ السلام ورحمة اللَّه، ويقول: "ردّي عنّي الناسَ؛ فإنّي فاعل وفاعل"»، فلم تُجِبه. فانصرف وهو يتمثّل ببيت الربيع بن زياد العبسي: وحَرّقَ قَيسٌ عَليَّ البِلا***دَ حتى إذا اشتَعلتْ أجذما. فقالت: «ردّوا عليّ هذا المتمثّل»، فرددناه. فقالت -وفي يدها غِرارة (وعاءٌ من الأوعية) لها تعالجها-: «واللَّه، لوددتُ أنّ صاحبَك الذي جئتَ من عنده في غرارتي هذه، فأوكيتُ عليها، فألقيتُها في البحر».

قال ذلك العم المجهول: «بينما نحن متواقفون، إذ رمى مروان بن الحكم بسهم طلحة بن عبيد الله فشكل ساقه بجنب فرسه فقمص به الفرس موليا، والتفت إلى أبان بن عثمان وهو إلى جنبه فقال: "قد كفيتك أحد قتلة أبيك"».

وأخرج الحاكم (٣ | ٤١٨ #٥٥٩٣ ط. عطا) (٤ | ٤٥٢ #٥٦٤٦ ط. علوش): حدثني محمد بن ظفر الحافظ وأنا سألته حدثني الحسين بن عياش القطان ثنا الحسين ثنا يحيى بن عياش القطان (مجهول) ثنا الحسين بن يحيى المروزي (مجهول) ثنا غالب بن حَلْبس الكلبي أبو الهيثم (صدوق) ثنا جويرية بن أسماء عن يحيى بن سعيد ثنا عمي (مجهول) قال: لما كان يوم الجمل نادى علي في الناس: «لا ترموا أحدا بسهم ولا تطعنوا برمح ولا تضربوا بسيف ولا تطلبوا القوم، فإن هذا مقام من أفلح فيه فلح يوم القيامة» قال: فتوافقنا، ثم إن القوم قالوا بأجمع: «يا

ثارات عثمان» قال: وابن الحنفية أمامنا بربوة معه اللواء، قال: فناداه علي قال: فأقبل علينا يعرض وجهه، فقال: «يا أمير المؤمنين يقولون "يا ثارات عثمان"». فمد علي يديه وقال: «اللهم أكب قتلة عثمان اليوم بوجوههم». ثم إن الزبير قال للأساورة كانوا معه قال: «أرموهم برشق». وكأنه أراد أن ينشب القتال. فلما نظر أصحابه إلى الإنتشاب، لم ينتظروا، وحملوا، فهزمهم الله. ورمى مروانُ بن الحكم طلحةَ بن عبيد الله بسهمٍ فشكّ ساقه بجنب فرسه، فقبض به الفرس، حتى لحِقه فذبحه! فالتفت مروان إلى أبان بن عثمان –وهو معه– فقال: «لقد كفيتك أحد قتلة أبيك».

والملاحظ أن الحاكم على تشيعه وفرط تساهله، لم يصحح تلك الرواية. وأظن هذا لتفرد جويرية بهذا عن يحيى، إذ لم أجد أحداً يذكره ضمن تلاميذ يحيى على كثرتهم. والذي نجده بوضوح في الرواية الأولى أنها تطعن الطعن الشديد بأمنا أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وتتهمها بالتآمر لقتل عثمان. وهذه فرية افتراها عليها أتباع ابن سبأ اليهودي، وما زال الرافضة يرددونها إلى اليوم. وقد أقسمت وهي الصديقة البارة بأنها لم تحرض على عثمان. ونحن نصدق عائشة ونكذب هذا الرجل المجهول، ونقول لعنة الله على الكاذبين.

والرواية الثانية لها نفس إسناد الأولى، لكن الثالثة (رواية الحاكم) أطول منها. ومتن هذه الرواية يخالف المشهور في حرب الجمل. ومن ذلك: أنها تذكر أن المعركة قد بدأت في النهار، وهذا غير صحيح بل بدأت في الليل وليس في النهار. والثاني تنص على أن الذي بدأ بالقتال هو الزبير t، وهذا كذب . بل الذي بدأ بالقتال هم قتلة عثمان المتمركزين في جيش علي، بعد أن وجدوا أن علياً قد تصالح مع طلحة والزبير وقرر إخراجهم من جيشه. وفيها كذلك تهمة واضحة للزبير t بأنه كان يريد القتال ويحرض عليه، وهذا كذب عليه، فلم يكن كذلك. كما أنها تناقض الروايات الأخرى في مقتل طلحة t، فهي تزعم أن مروان أصابه بسهم ثم ركض إليه وذبحه، وهذا لم يرد في أي رواية أخرى، بل الذي ورد هو ضربه بسهم ثم مات بعد فترة بسبب النزيف، ولم يرد في رواية أنه قام بعد ضربه بسهم بذبحه! وفيه تهمة واضحة لطلحة t أنه ممن أعان على

قتل عثمان t، وهذا كذب كذلك! وكذلك أبان بن عثمان t لم ينكر ذلك على مروان t وكأنه شريكه في الجريمة، مما يؤكد التهمة بحق طلحة t، وهذا كذب.

٢- قيس بن أبي حازم (من رواية إسماعيل بن أبي خالد، تفرد بها)، وهو تابعي ثقة، لكنه كان يدلس، وقد جاوز المئة حتى "خرف وذهب عقله" كما يذكر إسماعيل راوي الخبر. وكان يحيى بن سعيد ينكر عليه أحاديث، منها حديث الحوأب الذي يطعن بأم المؤمنين عائشة. فإن كان قد حدّث به قبل خرفه، فهو دليل قاطع على أنه أرسله ولم يكن مع جيش عائشة. وقد حكم أبو حاتم الرازي (#١٣٢٨) على حديث قيس عن عائشة بأنه مُرسَل، أي لم يسمع منها شيئاً. وفوق ذلك فإن قيس هذا مع كثرة إرساله، لم يشهد الجمل، كما نص عليه الإمام ابن المديني صراحة في العلل (ص٥٠). وعن قيس جاءت باقي المراسيل. فالذي أخبره قد وهم أو كذب، فمن الصعب أن يشاهد من أين جاء السهم، إلا إن كان بجانب مروان. كما أنه من المحتمل أن يكون السهم قد أصابه بالخطأ. فإن طلحة كان يقاتل مع مروان طلباً إقامة الحد على قتلة عثمان، فكيف يقتله مروان بدم عثمان؟!! مع أن أحداً لم يتهم طلحة بدم عثمان. ثم كيف بقي مروان فقيهاً يرجع الناس إليه ويروون عنه الحديث؟ ولا نعلم أن بنو طلحة ولا غيرهم من المسلمين طالبوا قط بدمه. وطلحة هو من العشرة المبشرين بالجنة ومن خير أهل الأرض آنذاك، فكيف لا يطالب أحد بدمه؟! هذا محال.

أما من روى الأسطورة غير هؤلاء فكلهم كانوا صغاراً لم يدركوا المعركة أصلاً، فمروياتهم منقطعة بغير خلاف. منهم:

محمد بن سيرين. ابن سيرين وقد ولد لسنتين بقيتا من خلافة عثمان رضي الله عنه أي سنة ٣٢ هـ، فلا تقبل هذه الرواية كما هو معلوم، لأنه كان طفلاً رضيعاً لم يدرك الأحداث، ولم يذكر من الذي حدثه بهذا الخبر، وربما يكون قيساً أو غيره. مع أن الإسناد إليه فيه كلام. قال خليفة: فحدثني أبو عبد الرحمن القرشي عن حماد بن زيد عن قرة بن خالد عن ابن سيرين. ولم يرد في شيوخ حماد بن زيد: قرة بن خالد، ولا في طلاب قرة بن خالد: حماد بن زيد. أي لم يسمع منه.

عوف الأعرابي. ولد عام ٦٠هـ بعد سنين طويلة من الأحداث. وقد صدّر خبره بقوله "بلغني أن..."، وهذا لا يُقبل لأنه لم يذكر من حدثه بذلك.

الجارود بن أبي سبرة. وهذا قد توفي سنة ١٢٠هـ أي لو كان عمره ٧٠ سنة، لكان مولده سنة خمسين، أي بعد معركة الجمل بسنين طويلة. فلا قيمة لروايته.

نافع مولى ابن عمر. توفي سنة ١١٧ أو بعدها، فقد ولد بعد تلك الأحداث بسنين طويلة، ولم يذكر من حدثه، فلا تُقبل روايته.

فإن قيل هل تتقوى تلك المراسيل باجتماعها؟ والجواب لا، لأن الانقطاع هو في نفس الموضع، والظاهر أنه يرجع لنفس الرجل. والملاحظ أن تلك المراسيل قريبة من رواية قيس، وهي كلها تعارض رواية عم يحيى، ولذلك أميل لأن تكون رواية قيس هي مصدر باقي الروايات. وهناك روايات سخيفة وضعها الكذابون لينقلوا بها اعتراف مروان بأنه القاتل!

١- أخرج ابن شبة في تاريخ المدينة (٤ | ١١٧٠): حدثنا عبد الله بن عمرو قال، حدثنا عمرو بن ثابت، عن أبي فزارة، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال، قال لي عبد الملك ابن مروان: أشهدت الدار؟ قلت: «نعم، فليسل أمير المؤمنين عما أحب»... قال (عبد الملك): «لولا أن أبي أخبرني يوم مرج راهط أنه قتل طلحة، ما تركت على وجه الأرض من بني تيم أحدا إلا قتلته».

أبو فزارة فيه كلام، لكن علة الحديث هي في عمرو بن ثابت الكوفي الرافضي الخبيث. قال عنه الذهبي في الميزان (#٦٣٤٠): «عمرو بن ثابت أبي المقدام بن هرمز الكوفي، يكنى أبا ثابت. قال ابن معين: ليس بشيء. وقال - مرة: ليس بثقة ولا مأمون . وقال النسائي: متروك الحديث. وقال ابن حبان: يروى الموضوعات. وقال أبو داود: رافضي. وقال البخاري: ليس بالقوى عندهم. وقال هناد: كتبت عنه كثيرا، فبلغني أنه كان عند حبان بن علي، فأخبرني من سمعه يقول: كفر الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أربعة. فقيل لحبان: ألا تنكر عليه؟ فقال حبان: هو جليسنا. ولما تكلم عمرو بهذا أخذ يتنادم - يعنى حبان. وقال ابن

المبارك: لا تحدثوا عن عمرو بن ثابت، فإنه يسب السلف. وقال الفلاس: سألت عبد الرحمن عن حديث لعمرو بن ثابت، فأبى أن يحدث عنه. وروى معاوية بن صالح، عن يحيى، قال: عمرو بن ثابت لا يكذب في حديثه». وفي سؤالات الآجري: «أخبرنا داود عنه، قال: رافضي خبيث. وقد روى إسماعيل بن أبي خالد، وسفيان عنه، كذا قال أبو داود، ثم قال: وهو المشئوم، ليس يشبه حديثه أحاديث الشيعة - يعني أنها مستقيمة».

٢- وأخرج ابن سعد في الطبقات (٣|٢٢٣): أخبرني من سمع أبا حباب الكلبي يقول حدثني شيخ من كلب قال سمعت عبد الملك بن مروان يقول: «لولا أن أمير المؤمنين مروان أخبرني أنه هو الذي قتل طلحة ما تركت من ولد طلحة أحدا إلا قتلته بعثمان بن عفان».

ففيها أولا جهالة شيخ ابن سعد (ولعله الواقدي الكذاب). وكذلك فيها أبو جناب الكلبي (وليس أبا حباب فهذا لا وجود له أصلا) ، وأبو جناب الكلبي -كما في التقريب- "ضعفوه لكثرة تدليسه"، وشيخه مجهول. أي ظلمات بعضها فوق بعض.

٣- وأخرج ابن عساكر في تاريخ دمشق (٦٠|٤٢٣) في ترجمة موسى بن طلحة بن عبيد الله: أخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي أنا أبو الفضل بن البقال أنا أبو الحسين بن بشران أنا عثمان بن أحمد نا حنبل بن إسحاق نا الحميدي نا سفيان عن عبد الملك بن (*) مروان قال دخل موسى بن طلحة على الوليد بن عبد الملك فقال له الوليد: «ما دخلت علي قط إلا هممت بقتلك لولا أن أبي أخبرني أن مروان قتل طلحة». وفي الهامش: (*) كذا بالأصل، وفي "د" ، و "ز" ، و"م": بن أبي مروان.

فإن كان المروي عنه عبد الملك بن مروان، فلم يدركه سفيان أساساً، فلا يصح الخبر. وإن كان الراوي عنه هو عبد الملك بن أبي مروان، فهو رجل مجهول لا يُعرف، ومن ثم لا يُعَوّل على خبره.

٤- وأخرج أيضاً في (٦٩ | ٢٦١) في ترجمة: عائشة بنت موسى بن طلحة بن عبيدالله: قرأت في كتاب عن عبد الصمد بن عبد الله بن عبد الصمد بن أبي يزيد الدمشقي نا معاوية بن

صالح الأشعري حدثني عبد الرحمن بن شريك نا أبو بكر بن عيسى بن موسى بن طلحة قال: سمعت عائشة بنت موسى –وكانت تحت عبد الملك بن مروان– قالت: قال لي عبد الملك: «يا عائشة لولا أن مروان قتل طلحة ما تركت على ظهرها طلحيا إلا قتلته».

أولا: ليس فيه تحديث ما بين ابن عساكر وعبد الصمد. وقد توفي عبد الصمد سنة ٣٠٦ هـ، وابن عساكر ٥٧١ هـ، فبينهما أكثر من ٢٥٠ عام. ثانيا: الكتاب الذي قرأه ووجد فيه هذا الخبر لا نعرفه. ثالثا: عائشة بنت موسى بن طلحة مجهولة. رابعا: الراوي عنها أبو بكر بن عيسى بن موسى بن طلحة مجهول. خامسا: عبد الرحمن بن شريك مجهول العين ليس له ترجمة، وهو غير النخعي الضعيف لاختلاف الطبقة. والنتيجة أن خبر عبد الملك بن مروان غير صحيح ولا يجوز التعويل عليه. كما أنه من غير المعقول أن يصدر ذلك من عبد الملك بن مروان لزوجته، فكيف يأمنها على نفسه وقد قتل والده جدها وهو يذكرها بجريمته النكراء؟ وكذلك هذا الخبر مفترى على عبد الملك (وهو المشهور بعدله)، فلماذا لا يبقي على وجه الأرض تيمياً؟ فهذا إثبات للتهمة التي ألصقت زورا وبهتانا بطلحة بأنه كان من المحرضين والمؤلبين على عثمان. مع أنه لا يُعرف عن عبد الملك أنه كان يبحث عن قتلة عثمان فضلاً أن يعاقب ذرياتهم وقبائلهم.

وقصة اتهام مروان بقتل طلحة يلزم منها أمورٌ خطيرة، منها أن مروان بن الحكم مجرم وقاتل عمدا من غير تأويل، فهو ساقط العدالة، فلا يجوز أن تقبل له رواية. ومع هذا فقد روى له علماء الحديث جميع مروياته، واحتج به جميع فقهاء الأمصار. فكيف يحتجون بقاتل أحد العشرة المبشرين بالجنة؟ وكذلك فيه تهمة لأمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه حيث جعله أمين سره وكاتبه وهو لا يستحق ذلك! وفيه تهمة لطلحة رضي الله عنه أنه كان ممن أعان على عثمان رضي الله عنه أو ألب عليه! وفيه تهمة خطيرة لمعاوية رضي الله عنه، إذ كيف يولي قاتلا فاسقا على خير بلاد المسلمين وهي المدينة المنورة! والقصة على نكارتها ليس فيها ولا حديث متصل واحد، إلا الذي ذكره ابن شبة عن رجل مجهول لا أحد يعرف اسمه أصلاً. كما أن قصة رمي مروان لطلحة (رضي الله عنهما) يوم الجمل، مستنكرة عند ذوي العقول. فوجود طلحة في الجيش كان محرضاً للناس على الالتحاق به، ومشكك للطرف الآخر في شرعية القتال،

فكيف يقتل مروان (وهو صاحب عقل وفهم) صحابيا جليلا في صفه من خيرة قادة المسلمين؟ لو كان طلحة في صف قتلة عثمان، لكان في قتله مبرر، لكن أن يكون واقفاً مع مروان في نفس الجيش مطالباً بالقصاص من قتلة عثمان، فقصة قتله مستبعدة. وما أحسن ما قاله ابن كثير في البداية والنهاية: «ويقال إن الذي رماه بهذا السهم مروان بن الحكم، وقال لأبان بن عثمان: "قد كفيتك رجالا من قتلة عثمان". وقد قيل إن الذي رماه غيره، وهذا عندي أقرب، وإن كان الأول مشهوراً، والله أعلم». وهكذا المؤرخون الأذكياء لا يأخذون الأخبار إلا بعد تنقيتها وتنقيحها، بخلاف الإخباريين الحشوية الذين ينقلون الأخبار دون فهم ولا تحقيق.

وقد يبقى السؤال، فمن قتل طلحة إذاً؟ والجواب أنه قاتله مجهول العين، لكنه معروف أنه من جيش علي. ولا يُعرف من أطلق ذلك السهم، لكن جهة إطلاقه معلومة. قال محمد بن سعد في الطبقات (٣|٢٢٥): أخبرنا الفضل بن دكين نا أبان بن عبد الله البجلي (جيد) حدثني نعيم بن أبي هند (ثقة) حدثني ربعي بن خراش (ثقة) قال: إني لعند علي جالس إذ جاء ابن طلحة فسلم على علي فرحب به علي فقال: «ترحب بي يا أمير المؤمنين وقد قتلتَ والدي وأخذت مالي». قال: «أما مالُكَ فهو معزول في بيت المال فاغد إلى مالك فخذه. وأما قولك "قتلت أبي" فإني أرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله عز وجل {ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين}». فقال رجل من همدان أعور: «الله أعدل من ذلك». فصاح علي صيحة تداعى لها القصر قال: «فمن ذاك إذا لم نكن نحن أولئك؟». وهذا إسناده جيد، وهو أقوى حديث وأصرحه أن الذي قتل طلحة هو جماعة علي. وعلي رضي الله عنه لم ينكر ذلك. وهذا يُكذّب الخبر الشائع والمشهور عند المؤرخين أن قاتله هو مروان بن الحكم. وهو نصٌّ في محل النزاع. وكل ما سواه باطل لا يُعَوَّلُ عليه كما بَيَّنا سابقاً بعون الله تعالى.

تغيير الخطبة

كان مروان أول من قدم الخطبة على الصلاة يوم العيد. وهذه القضية ثبتت عنه، أخرجها مسلم في صحيحه. ونحن لا نوافقه عليها، ولو كان قصده سليما، فجمهور الأئمة على أن

ذلك لا يجوز، لأن العبادة أمر توقيفي. والرواية التي تبين مقصد مروان من تقديم الخطبة رواها ابن عساكر (٥٧ | ٢٥٠) من طريق أبو بكر بكار بن قتيبة نا روح بن عبادة (ثقة فاضل) نا داود بن قيس (الفراء، ثقة فاضل) قال سمعت عياض بن عبد الله بن سعد بن أبي سرح (ثقة) يحدث عن أبي سعيد الخدري قال: خرجت مع مروان وهو يمشي بين أبي مسعود وبيني حتى إذا صرنا إلى المصلى فإذا كثير بن الصلت الكناني قد بنى منبرا من طين وكسره، فلما دنونا من المنبر عدل مروان إلى المنبر قلت: «الصلاة، فإني أريد أن تصلي قبل أن تخطب». فقال: «تركت يا أبا سعيد ما تعلم». قال قلت: «كلا ورب المشارق والمغارب لا يأتوني بخير مما أعلم»، ثلاث مرات. فقال مروان: «كنا نصلي فتتفرق الناس قبل الخطبة».

الخروج على عبد الله بن الزبير

قال ابن حزم في المحلى: «مروان ما نعلم له جرحة قبل خروجه على أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير». وقال في رسائله (٢ | ١٤١): «وهو أول من شق عصا المسلمين بلا تأويل ولا شُبهة». وهذا غلط، بل أول من شق عصا المسلمين هو عبد الله بن الزبير –رضي الله عنهما– عندما خرج على يزيد الذي بايعته الأمة وممن بايعه ستون صحابياً. فإن قيل أن ابن الزبير لم يكن قد بايع يزيداً، فالجواب أن مروان كذلك لم يكن قد بايع ابن الزبير!

ولم يكن ابن عمر –و هو أفضل و أفقه أهل زمانه– راضياً عن معارضة ابن الزبير لخلافة يزيد. حيث إن يزيد بن معاوية –في نظره– يمثِّل الخليفة الشرعيّ للمسلمين، و أنه قد أعطى البيعة، و لذا لا يجوّز الخروج عليه. و قد كان رضي الله عنه يعْلم نتائج معارضة ابن الزبير، حيث سيكون هناك حربٌ و قتالٌ بين المسلمين، و يُقتل الناس و تبتلى الأمة، و تُعَطّل الثغور و يتوقف الجهاد في سبيل الله، إلى غير ذلك من المفاسد التي يعتقد ابن عمر أنها ستحدث لا محالة إذا استمر ابن الزبير في معارضته. فأعلن بأن قتال ابن الزبير إنما هو لأجل الدنيا و أخذ يخبر الناس و يحذرهم أن قتالهم و مناصرتهم لابن الزبير إنما هو قتال على الملك فقط. و كان ينظر لابن الزبير و من معه على أنهم بغاة، و تمنى مقاتلتهم لبغيهم على بني أمية. و لم يكتف ابن عمر بذلك، بل كان دائم المناصحة لابن الزبير و يحذِّره من عواقب الفتن، و كان يعرّفه

بأن نهاية هذه المعارضة ستكون بائسة له. وليت ابن الزبير رضي الله عنه استجاب له ولباقي فقهاء الصحابة. قال الذهبي: «فليته (أي ابن الزبير t) كفَّ عن القتال لما رأى الغلبة، بل ليته لا التجأ إلى البيت. نعوذ بالله من الفتنة الصَّمَّاء».

وكان ابن عباس من أشد المعارضين لموقف ابن الزبير، ولم يبايعه بعد وفاة يزيد بن معاوية. و كان يصرِّح بأنه إذا كان تحت حكم بني أمية خيرٌ له من حكم ابن الزبير. بل و يحمله جزءاً من المسؤولية عن إحلال القتال ببيت الله، وكذلك عبد الله بن عمرو بن العاص. وكان هناك صحابة آخرون يرون أن قتال ابن الزبير هو من أجل الملك والدنيا، مثل أبي برزة الأسلمي و جندب بن عبد الله البجلي. و كان ابن عمر يُحمِّل ابن الزبير مسؤولية إخراج الأمويين من المدينة. مما يدل على الترابط الوثيق بين الثورتين. و لقد قال ابن حجر في ترجمة مروان بن الحكم: «و لم يزل بالمدينة حتى أخرجهم ابن الزبير منها، و كان ذلك من أسباب وقعة الحرة». إذ أن محاصرة الأمويين من قبل أهل المدينة ذكَّرَت أهل الشام بمحاصرة الثوار للخليفة عثمان في المدينة، فلمّا انهزم أهل المدينة والصبيان قال ابن عمر: «بعثمانَ و ربُّ الكعبة».

فلذلك ندم —قبل وفاته— على عدم قتاله للفئة الباغية، و حين سئل عن الفئة الباغية قال: «ابن الزبير بغى على بني أمية فأخرجهم من ديارهم و نكث عهدهم». الذهبي في تاريخ الإسلام (حوادث سنة ٦١-٨٠هـ) (ص٤٦٥). و ذكر ابن عساكر في تاريخه (٣١|١٩٣): عن حمزة بن عبد الله بن عمر أنه بينما هو جالس مع عبد الله بن عمر، إذ جاءه رجل من أهل العراق فقال له: «يا أبا عبد الرحمن. إني و الله لو حرصت على أن أسمت سمتك و أقتدي بك في أمر فرقة الناس، فأعتزل الشر ما استطعت، و إني أقرأ آية من كتاب الله محكمة فقد أخذت بقلبي، فأخبرني عنها. أرأيت قول الله عز وجل { وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلو .. الآية } اخبرني عن هذه الآية». ، فقال له عبد الله بن عمر: «ما لك و لذلك؟ إنصرف عني». فقام الرجل و انطلق حتى توارى منا سواده. فأقبل علينا عبد الله بن عمر فقال: «ما وجدت في نفسي شيء من أمر هذه الآية ما وجدت في نفسي، من أن أقاتل هذه الفئة الباغية

كما أمرني الله». فقال حمزة: فقلنا له: «و من ترى الفئة الباغية؟». قال ابن عمر: «ابن الزبير بغى على هؤلاء القوم فأخرجهم من ديارهم و نكث عهدهم».

الأحاديث التي جاءت في ذمه

وكل ما جاء في سب الحَكَم بن أبي العاص (رضي الله عنه) باطل. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢ | ١٠٨): «وَيُرْوَى فِي سَبِّهِ أَحَادِيْثُ لَمْ تَصِحَّ». وقال ابن السكن (كما في الإصابة): «يقال إن النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليه، ولم يثبت ذلك». وقال الذهبي في "تاريخه" (٢ | ٩٦): «وقد وردت أحاديث منكرة في لعنه، لا يجوز الاحتجاج بها».

-عن الشعبي قال: سمعت عبد الله بن الزبير وهو مستند إلى الكعبة وهو يقول: ورب هذه الكعبة لقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلاناً وما ولد من صلبه.

%حسن: أخرجه أحمد (٤ | ٥): ثنا عبد الرزاق أنا بن عيينة عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي به. وأخرجه البزار (٦ | ١٥٩): حدثنا أحمد بن منصور بن سيار قال نا عبد الرزاق قال أنا سفيان بن عيينة عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي... الحديث، وبه: «لعن الحكم وما ولد له». قال البزار: «وهذا الكلام لا نحفظه عن ابن الزبير إلا من هذا الوجه الإسناد، ورواه محمد بن فضيل أيضاً عن إسماعيل عن الشعبي عن ابن الزبير، حدثنا به علي بن المنذر». أي أن التفرد بهذا الإسناد هو من جهة إسماعيل عن الشعبي عن ابن الزبير. وقد أخرجه الطبراني في الكبير (١٣ | ١٢١) من طريق محمد بن فضيل وأحمد بن بشير وأبي مالك الجنبي، كلهم عن إسماعيل به.

والإسناد الذي عند أحمد ظاهره أنه على شرط الشيخين، إلا أن عدم إخراج البخاري ومسلم له رغم أنه في الظاهر على شرطهما يدل على علة خفية فيه. وكذلك امتنع أصحاب السنن عن إخراجه. وكذلك أصحاب الصحاح الأخرى كابن خزيمة وابن حبان. وهذه العلل يلجأ إليها العلماء في مثل هذه الأحاديث، فلا تعمّم.

ويظهر أن هذه العلة هي تدليس إسماعيل بن أبي خالد الكوفي، عن الشعبي. وقد ذكره بالتدليس النسائي وغيره. وجاء في "جامع التحصيل" (ص١٤٥): «وذكر عند يحيى بن سعيد القطان شيء يروى عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي أن المغيرة بن شعبة لما شهد عليه الثلاثة الحديث فقال يحيى ليس بصحيح. وذكر عنده قول الشعبي في الجراحات أخماس فقال يحيى كان معي فلم يصححه إسماعيل. وذكر يحيى حديث إسماعيل بن أبي خالد عن عامر يعني الشعبي عن أيمن بن خريم وفيه شعر فقال قال لي إسماعيل لم أسمع هذا الشعر من عامر. وقال بن المديني قلت ليحيى يعني القطان ما حملت عن إسماعيل عن عامر هي صحاح قال نعم إلا أن فيها حديثين أخاف أن لا يكون سمعهما. قلت ليحيى ما هما قال قال عامر في رجل خير امرأته فلم تختر حتى تفرقا، والآخر قول علي رضي الله عنه في رجل تزوج امرأة على أن يعتق أباها».

وهذا يدل على أن إسماعيل قد يحدِّث بما لم يسمع عن الشعبي. وهذا الحديث لا أعرف أن يحيى قد رواه عن إسماعيل. ولا يقال أن يحيى قد استوعب أحاديث إسماعيل عن الشعبي، فلعل هذا الحديث لم يحدث به إسماعيل إلا لأفراد، لما قد علم من تشدد يحيى بن سعيد القطان. ومعلوم أنه كما قال العجلي: «ربما أرسل الشيء عن الشعبي، و إذا وقف أخبر».

فان قيل وهذا الحديث روي من غير طريق إسماعيل كما أخرجه الطبراني (١٣ | ٢٢١) والحاكم (٤ | ٤٨١)، وفي إسناده ابن رشدين وهو ضعيف. فيقال إن الإسناد لا يصح عن هؤلاء، ولعل هذا من الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الضعفاء. فالحديث حديث إسماعيل. وقد نص على ذلك البزار كما ذكرنا.

و المتن فيه نكارة من جهة لعن النسل والولد. لكن يحل الإشكال ما أخرجه النسائي في التفسير من طريق محمد بن زياد قال: لما بايع معاوية رضي الله عنه لابنه قال مروان: «سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما». فقال عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما: «سنة هرقل وقيصر». فقال مروان: «هذا الذي أنزل الله تعالى فيه {والذي قال لوالديه أف لكما} الآية». فبلغ ذلك عائشة رضي الله عنها فقالت: «كذب مروان. والله ما هو به. ولو شئت أن أسمي الذي

أنزلت فيه لسميته. ولكن رسول الله لعن أبا مروان. ومروان في صلبه. فمروان فضض من لعنة الله».

فاللعن قد وقع للحكم من النبي صلى الله عليه وسلم. ثم إن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ذكرت أن مروان كان آنذاك في صلبه. «فمروان فضض من لعنة الله». أي أن أم المؤمنين أرادت أن تبين له أن والده قد لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنت ابنه. وهذا يقضي بأن اللعن كان قبل ولادة مروان. ومروان ولد بعد الهجرة. فاللعن إما انه كان قبل الهجرة أو قبل ولادة مروان. وهو على كل حال قبل إسلام الحكم. فلا نكارة في المتن لأن اللعن قد وقع لكافر مجاهر بعداوته للإسلام، ولا دخل للنسل هنا. وهذا الحديث لعله بلغ ابن الزبير رضي الله عنه، ففهم منه على الإطلاق، وفهم عبارة أم المؤمنين عائشة على هذا. ولعل للعداوة التي كانت بين ابن الزبير رضي الله عنهما، وبين مروان دور في هذا الفهم.

هذا إن صح الحديث عنه، وإن صح الحديث عن أمنا عائشة. فكلاهما مطعون في إسناده. فالأول قد عرفت ما فيه، والثاني منقطع. وقد أشار إليه الذهبي في "تلخيص المستدرك" بقوله: «فيه انقطاع. فإن محمداً لم يسمع من عائشة». وهو لا يروي عنها إلا بواسطة. و نقله الزيلعي في "تخريج الكشاف" (٣|٢٨٢) و لم يتعقبه. و كذلك ابن حجر في "إتحاف المهرة" (١٧|٥٢٢) و لفظه: «قال الذهبي: محمد بن زياد لم يدرك عائشة، فهو منقطع». كما أن عبد الرحمن تقدمت وفاته. فلم يشهد محمد بن زياد ما حدث بين عبد الرحمن ومروان. و الحديث أصله في صحيح البخاري (من طريق آخر) دون كلام عائشة المذكور، فهذه علة أخرى.

قال البخاري (#٤٥٥٠) عن يوسف بن ماهك قال: كان مروان على الحجاز استعمله معاوية، فخطب يذكر يزيد بن معاوية لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر شيئاً. فقال: خذوه. فدخل بيت عائشة، فلم يقدروا. فقال مروان: هذا الذي أنزل الله فيه {والذي قال لوالديه أفٍ لكما أتعدانني}. فقالت عائشة من وراء الحجاب: ما أنزل الله فينا (أي: بني أبي بكر) شيئاً من القرآن، إلا أن الله أنزل عذري.

والذي يتأمل الآيات، يجد أن الراجح ما ذكره مروان في أنها نزلت في عبد الرحمان بن أبي بكر. فسورة الأحقاف مكية من أوائل السور، لأن فيها قصة الجن الذين سمعوا القرآن بعد أن انقطع عنهم خبر السماء. قال ابن كثير (٧ | ٢٩٠): «الجن كان استماعهم في ابتداء الإيحاء». ولا يُعرف في ذلك الوقت رجلٌ أسلم هو وزوجه وبقي أحد من أولاده على الكفر إلا عبد الرحمان. وشهد عبد الرحمن بن أبي بكر بدراً وأُحُداً مع قومه كافراً وكان اسمه عبد الكعبة. أسلم يوم الفتح أو بين الحديبية والفتح. وعائشة أم المؤمنين لم تكن قد ولدت عند تلك الحادثة، إذ ولدت حوالي سبعة سنين قبل الهجرة. فهي أخبرت بما عَلِمت، أي أنها لا تعلم أن الله أنزل في أولاد أبي بكر شيئاً إلا ما جاء في براءتها من الإفك. والمثبِتُ مُقدَّمٌ على النافي، لا سيما أن كل القرائن هي مع مروان، وأن جمهور المفسرين يفسرون الآية مثله.

قال الله تعالى: {وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آَمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ} (الأحقاف:١٧). ذكر العوفي عن ابن عباس أنها نزلت في ابنٍ لأبي بكر. وروى عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: أنها في عبد الرحمن بن أبي بكر. قال ابن الجوزي في زاد المسير (٧ | ٣٨٠): «وعلى هذا جمهور المفسرين». وأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (#١٨٥٧٣) عن السدي قال: نزلت هذه الآية {والذي قال لوالديه أف لكما} في عبد الرحمن بن أبي بكر قال لوالديه أبو بكر وأم رومان وكانا قد أسلما، وأبى هو أن يسلم فكان يأمرانه بالإسلام ويرد عليهما ويكذبهما، فيقول: فأين فلان؟ وأين فلان؟ يعني مشايخ قريش ممن قد مات. ثم أسلم بعد فحسن إسلامه، فنزلت توبته في هذه الآية {ولكل درجات مما عملوا}. أهـ. وجزم مقاتل والكلبي في تفسيرهما أنها نزلت في عبد الرحمن وأن قوله {أولئك الذين حق عليهم القول} المراد منه هؤلاء الذين ذكرهم عبد الرحمن من المشركين الذين ماتوا قبله، وهم الذين حق عليهم القول، وبالجملة فهو عائد إلى المشار إليهم بقوله {وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي} لا إلى المشار إليه بقوله {وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ}. واستحسن هذا الرازي.

-وعن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ليرعفن على منبري جبار من جبابرة بني أمية فيسيل رعافه". فحدثني من رأى عمرو بن سعيد بن العاصي رعف على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى سال رعافه.

%موضوع: رواه أحمد (٢|٥٢٢): عن عبد الصمد ثنا حماد حدثني علي بن زيد (شيعي ضعيف) أخبرني من سمع أبا هريرة يقول. وفيه رجل مجهول لم يسم. وذكر أبي هريرة دلالة على الوضع كما سيأتي بيانه.

-وعن أبي يحيى قال: كنت بين الحسن والحسين ومروان يتشاتمان فجعل الحسن يكف الحسين فقال مروان: أهل بيت ملعونون. فغضب الحسن وقال: أقلت أهل بيت ملعونون؟ فو الله لعنك الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وأنت في صلب أبيك.

-وفي رواية: فقال الحسن والحسين: والله ثم والله لقد لعنك الله. والباقي بنحوه.

%موضوع: رواه أبو يعلى (١٢|١٣٥) واللفظ له، والطبراني (٣|٨٥)، كلاهما من طريق حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن أبي يحيى. وعطاء قد اختلط في آخر عمره. وهذا من الكذب على مروان والحسن والحسين. فكيف كانا من أطوع الناس له وأحبهم إليه، وهو يسبهما بل يلعن سائر أهل البيت؟! قال الشافعي: أنبأنا حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد (الصادق) عن أبيه (الباقر): أن الحسن والحسين كانا يصليان خلف مروان ولا يعيدانها ويعتدان بها.

-وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا بلغ بنو أبي فلان ثلاثين رجلاً، اتخذوا مال الله دولاً، ودين الله دخلاً، وعباد الله خولاً".

%ضعيف: رواه أحمد (٣|٨٠) بهذا اللفظ. ورواه الطبراني في الأوسط (٨|٦) والصغير (٢|٢٧١) وأبو يعلى (٢|٣٨٣) إلا أنه قال: " بنو أبي العاص". والحديث كما قال البوصيري في مختصر الإتحاف (٣|١٢٤): «مدار أسانيده على عطية الكوفي، وهو ضعيف». قلت: هو شيعي متفق على ضعفه. قال ابن عساكر: «عطية من غلاة الشيعة».

-وعن أبي هريرة (موقوفاً) أنه قال: إذا بلغ بنو أبي العاصي ثلاثين كان دين الله دخلاً، ومال الله دولاً، وعباد الله خولاً.

% موضوع: أخرجه أبو يعلى (١١ | ٤٠٢): حدثنا يحيى بن أيوب (هو المقابري البغدادي) حدثنا إسماعيل قال أخبرني العلاء عن أبيه (هو عبد الرحمن بن يعقوب) عن أبي هريرة. العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب: وثّقه أحمد والترمذي، وقال عنه ابن معين: ليس حديثه بحجة. وقال أبو زرعة: ليس هو بالقوي. والصواب أنه صدوق لا بأس به لكن عنده الكثير من الشواذ. قال عنه الخليلي: «مدني، مختلف فيه لأنه ينفرد بأحاديث لا يتابع عليها... و قد أخرج له مسلم من حديث المشاهير دون الشواذ». والعجيب أنه يقول: إذا بلغ أبي العاصي ثلاثين رجلاً، مع أن بنو أمية كانوا من أكبر بطون قريش. فيالها من كذبة لم تُحكَم. وأبو العاص هو ابن أُميَّة بن عبد شمس بن عبد منَاف بن قصي. وهو جد عثمان بن عفان بن أبي العاص.

-وعن أبي ذر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا بلغت بنو أمية أربعين رجلاً، اتخذوا عباد الله خولا ومال الله دخلا وكتاب الله دغلا.

%موضوع: أخرجه الطبراني وأبو نعيم من طريق أبي بكر بن أبي مريم الغساني (ضعيف) عن راشد بن سعد عن أبي ذر. وهذا منقطع من نكارة المتن. قال ابن عساكر: «كذا قال: "أربعين"! وراشد لم يدرك أبا ذر». والعجيب أنه يقول إذا بلغ بنو أمية أربعين رجلا وبنو أمية كانوا من أكبر قبائل قريش. ويرويه الحاكم (٤ | ٤٧٩) من طريق شريك بن عبد الله (سيئ الحفظ) عن الأعمش (مدلس) عن شقيق بن سلمة عن حلام بن جذل (أو جزل، مجهول) قال: سمعت أبا ذر.

-وعن عبد الله بن عمرو قال: كنا جلوساً عند النبي صلى الله عليه وسلم وقد ذهب عمرو بن العاصي يلبس ثيابه ليلحقني فقال ونحن عنده: "ليدخلن عليكم رجل لعين". فو الله ما زلت وجلاً أتشوف خارجاً وداخلاً حتى دخل فلان – يعني الحكم.

%إسناده صحيح، بدون زيادة «يعني الحكم»: رواه أحمد (٢ | ١٦٣): ثنا ابن نمير ثنا عثمان بن حكيم عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف عن عبد الله بن عمرو. وزيادة «يعني الحكم» هي لفظة تفسير مدرجة من أحد رواة الحديث، بحسب فهمه للحديث. وقد ظهر هذا الإدراج بشكل أوضح فيما أخرجه البزار والطبراني في الأوسط، حيث فيه: «حتى دخل الحكم بن أبي العاص»

فأصل الحديث «لعن فلانا» فأبدل بعض الرواة لفظ «فلانا» بـ«الحكم». فالتفسير ليس من صلب رواية الصحابي بل هو من تفسير من دونه من الكوفيين. و غالب الإدراج يكون كذلك، فتجد الراوي إذا وصل المرفوع بالموقوف مثلا، جاء من بعده ممن يروي الحديث عنه فساقه مساقا واحدا، فَهْماً منه و ظناً بأن الكل حديث واحد. ثم أين تم ذلك؟ فلم يكن عمرو مسلماً إلا بعد صلح الحديبية. ومتى جاء الحكم إلى المدينة حتى يجتمع بعمرو؟ فالزيادة باطلة، ولا سيما بأن شيعة الكوفة قد كانوا حاقدين على بني أمية. فلا يمكن تصديق أخبارهم في أعدائهم. جاء في المعجم الأوسط (٧ | ١٦٠): حدثنا محمد بن عبد الرحيم الديباجي ثنا محمد بن أحمد بن أبي خلف ثنا عبد الله بن نمير بمثله. وجاء في مسند البزار (٦ | ٣٤٤): حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد قال أخبرنا عبد الله بن نمير بمثله. وقال البزار: «لا نعلم هذا بهذا اللفظ إلا عن عبد الله بن عمرو بهذا الإسناد». وأخرجه ابن عبد البر في "الاستيعاب" (١ | ٣١٨) وابن أبي خيثمة في "التاريخ" (#١٧٨٦): من طريق عبد الواحد بن زياد ثنا عثمان بن حكيم ثنا شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو عن عبد الله بن عمرو به. وهذا اختلاف في الإسناد، والأول أصح لأن ابن نمير أتقن من عبد الواحد بن زياد.

-وعن جبير بن مطعم قال: بينا أنا جالس مع النبي صلى الله عليه وسلم في الحجر إذ مر الحكم بن أبي العاصي فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ويل لأمتي مما في صلب هذا".

%ضعيف جداً: رواه الطبراني في الأوسط (٢ | ١٤٤): قال الطبراني: «لا يُروى هذا الحديث عن جبير، إلا بهذا الإسناد. تفرد به محمد بن خلف». وشيخ ابن خلف هو معاذ بن خالد: ليّن الحديث كما في التقريب (١ | ٥٣٦)، وله مناكير كما في لسان الميزان (٧ | ٣٩١).

-وعن عبد الله البهي مولى الزبير قال: كنت في المسجد ومروان يخطب فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: والله ما استخلف أبو بكر أحداً من أهله فقال مروان: أنت الذي نزلت فيك {والذي قال لوالديه أف لكما} فقال عبد الرحمن: كذبت، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن أباك.

%ضعيف: رواه البزار (٦ | ٢٤١): من طريق عبد الرحمن بن مغراء نا إسماعيل بن أبي خالد عن عبد الله البهي، الحديث. وقال البزار: «وهذا الكلام لا نعلمه يروى عن عبد الرحمن بن أبي بكر عن النبي إلا من هذا الوجه». ورواه ابن أبي حاتم في تفسيره مطولا من نفس الطريق. عبد الله البهي وثقه ابن سعد، لكن قال عنه أبو حاتم: «لا يُحتج بالبهي، وهو مضطرب الحديث». وفي كل الأحوال لم يسمع من عبد الرحمن بن أبي بكر. عبد الرحمن ضعيف: وثقه الخليلي وأبو خالد الأحمر وضعفه ابن عدي وابن المديني والساجي والحاكم أبو أحمد.

-وعن أبي عبيدة بن الجراح قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا يزال هذا الأمر قائماً، حتى يثلمه رجل من بني أمية".

%ضعيف جداً: رواه البزار (٤ | ١٠٩): حدثناه سليمان بن سيف الحراني قال نا محمد بن سليمان بن أبي داود قال حدثني أبي عن مكحول عن أبي ثعلبة الخشني عن أبي عبيدة بن الجراح، الحديث. قال البزّار: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد». محمد بن سليمان صدوق. لكن أباه ضعيف جداً. قال عنه البخاري في التاريخ (٤ | ١١): «منكر الحديث». وقال النسائي: «ليس بثقة و لا مأمون». وقال أبو حاتم: «ضعيف جداً». وقال ابن حبان: «يروي عن الأثبات ما يخالف حديث الثقات حتى خرج عن حد الاحتجاج به». وقال أحمد: «ليس بشيء». وقال أبو أحمد الحاكم: «في حديثه بعض المناكير». وقال أبو زرعة: «لين الحديث». وذكره الساجي في الضعفاء. وقال الأزدي: «منكر الحديث».

-وعن أبي عبيدة بن الجراح قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يزال هذا أمر أمتي قائماً بالقسط حتى يكون أول من يثلمه رجل من بني أمية يقال له: يزيد".

%ضعيف: رواه أبو يعلى (٢ | ١٧٥): حدثنا الحكم بن موسى حدثنا يحيى بن حمزة عن هشام بن الغاز عن مكحول عن أبي عبيدة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يزال هذا الأمر قائما بالقسط حتى يثلمه رجل من بني أمية. أي بغير زيادة. ثم رواه بعد ذلك عن الحكم بن موسى حدثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن مكحول عن أبي عبيدة مرفوعاً، مع الزيادة. وكلاهما ضعيف فمكحول لم يلق أبا عبيدة، و الوليد (في الإسناد الثاني) كان يدلّس تدليس تسوية عن الأوزاعي. وأقر ابن حجر في "إتحاف الخيرة" بانقطاع السند.

-وعن عبد الله بن مسعود قال: مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على بيت فيه اثنا عشر رجلاً فقال: "إن في هذا البيت من فتنته على أمتي أشر من فتنة الدجال".

%موضوع: رواه البزار وفيه مسلم بن كيسان وهو ضعيف.

-وعن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يكون خليفة. هو وذريته من أهل النار".

%ضعيف: رواه الطبراني وفيه من لم أعرفه.

-وعن عبد الله بن عمر قال: هجرت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فجاء أبو الحسن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "ادن مني يا أبا الحسن" فلم يزل يدينه حتى التقم أذنه فأتى النبي صلى الله عليه وسلم ليساره حتى رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه كالفزع فقال: "قرع الخبيث بسمعه الباب". فقال: "انطلق يا أبا الحسن فقده كما تقاد الشاة إلى حالبها". فإذا أنا بعلي قد جاء بالحكم آخذاً بأذنه ولهازمه جميعاً، حتى وقف بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فلعنه نبي الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم لعلي: "أجلسه ناحية" حتى راح إلى النبي صلى الله عليه وسلم ناس من المهاجرين والأنصار، ثم دعا به النبي

صلى الله عليه وسلم فقال: "ها إن هذا سيخالف كتاب الله وسنة نبيه ويخرج من صلبه من فتنته يبلغ دخانها السماء". فقال رجل من المسلمين: صدق الله ورسوله هو أقل وأذل من أن يكون منه ذلك؟ قال: "بلى وبعضكم يومئذ شيعته".

%موضوع: رواه الطبراني (١٢ | ٤٣٩) وفيه الحسين بن قيس الرحبي (حنش) وهو كذاب.

-وعن نصر بن عاصم الليثي عن أبيه قال: دخلت مسجد المدينة فإذا الناس يقولون: نعوذ بالله من غضب الله وغضب رسوله قال: قلت: ماذا؟ قالوا: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب على منبره فقام رجل فأخذ بيد ابنه فأخرجه من المسجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله القائد والمقود. ويل لهذه الأمة من فلان ذي الأستاه".

%ضعيف: أخرجه الطبراني في الكبير (١٧ | ١٧٦) بهذا اللفظ من إسنادٍ جمعي. وأخرجه ابن عبد البر في الاستيعاب (٢ | ٧٨٤) من طريق موسى بن إسماعيل وحده ولفظه: «ويل لهذه الأمة من ذي الأستاه». فتبين أن اللفظ الذي ساقه الطبراني هو لفظ عقبة بن سنان عن غسان، وقد خالف عقبة موسى بن إسماعيل الثقة الثبت، وهو لا يتحمل ذلك. إذ أن عقبة بن سنان ليس فيه أي توثيق، وإنما قال عنه أبو حاتم: صدوق (وهذا لا يفيد أكثر من إثبات الصدق)، وقال عنه الهيثمي (٥ | ١١٧): ضعيف. فزيادته شاذة. وعاصم بن عمرو بن خالد، ليس له ما يثبت صحبته إلا هذا الحديث، وليس فيه إثبات لصحبته كما تبين. ولذلك شكك الإمام أحمد بصحة الحديث بقوله: «لا أدري أسمع عاصم هذا عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أم لا؟». ثم إننا لا ندري من هو المعني بهذا الحديث أصلاً!

-وعن عمرو بن مرة الجهني -وكانت له صحبة- قال: استأذن الحكم بن أبي العاصي على رسول الله صلى الله عليه وسلم فعرف كلامه فقال: "ائذنوا له فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وما يخرج من صلبه إلا الصالحين منهم وقليل ما هم. يُشرَّفون في الدنيا ويرذلون في الآخرة. ذوو مكر وخديعة".

%موضوع: رواه الطبراني هكذا والحاكم (٤ | ٥٢٨ #٨٥٣١) وفيه أبو الحسن الجزري وهو مجهول، وقد قال الذهبي عنه في التلخيص: «لا والله ليس بصحيح، وأبو الحسن من المجاهيل». قال ابن عقبة: «عمرو بن مرة هذا ليس له صحبة. هذا الإسناد فيه من يجهل حاله. وجعفر بن سليمان وإن كان قد أخرج حديثه في الصحيح، إلا أنه من الغلاة في التشيع من أهل البصرة». ومتن الحديث يدل على وضعه قطعاً.

-وعن عبد الله بن موهب أنه كان عند معاوية بن أبي سفيان فدخل عليه مروان فكلمه في حوائجه فقال: اقض حاجتي يا أمير المؤمنين، فو الله إن مؤنتي لعظيمة، أصبحت أبا عشرة وأخا عشرة وعم عشرة فلما أدبر مروان، وابن عباس جالس مع معاوية على سريره فقال معاوية: أنشدك الله يا ابن عباس أما تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا بلغ بنو أبي الحكم ثلاثين رجلاً اتخذوا آيات الله بينهم دولاً وعباد الله خولاً وكتابه دخلاً، فإذا بلغوا سبعة وتسعين وأربعمئة كان هلاكهم أسرع من التمرة؟" قال: اللهم نعم. فذكر مروان حاجة له، فرد مروان عبد الملك إلى معاوية فكلمه فيها فلما أدبر قال معاوية: أنشدك الله يا ابن عباس أما تعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر هذا فقال: "أبو الجبابرة الأربعة؟" قال: اللهم نعم. فلذلك ادعى معاوية زياداً.

%موضوع: رواه الطبراني (١٢ | ٢٣٦) (١٩ | ٣٨٢) وفيه ابن لهيعة وهو شيعي ضعيف الحفظ كان يقبل التلقين. ومتنه منكر، فكيف يقول ذلك عنه معاوية (وهو الذي ولاه إمرة المدينة مرات عديدة) ويُشهد ابن عباس، وهو الذي يقول عنه (بعد أن سأله قبيصة: "من ترى للأمر بعدك؟"): «وأما القارئ لكتاب الله، الفقيه في دين الله، الشديد في حدود الله، فمروان بن الحكم». تهذيب الكمال (١٠ | ٥٠٥). فهذا الخبر واضح البطلان. قال ابن كثير في النهاية بعد أن جمع أحاديثاً في ذم مروان (آخرها هذا الحديث): «وهذه الطرق كلها ضعيفة».

-وعن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أول من يطلع من هذا الباب رجل من أهل النار، فطلع فلان". وفي رواية: "ليطلعن رجل عليكم يبعث يوم القيامة

على غير سنتي أو غير ملتي". وكنت تركت أبي في المنزل فخفت أن يكون هو، فطلع غيره فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هو هذا".

%قال الهيثمي: رواه كله الطبراني وفيه محمد بن إسحاق بن راهويه وحديثه مستقيم وفيه ضعف غير مبين.

-وعنه قال كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أول من يطلع عليكم من هذا الفج...

%ضعيف جداً: فيه ابن لهيعة الشيعي الضعيف، وفيه عكرمة بن أسد الحضرمي، وقد ضعف العقيلي (٣ | ٣٧٩) حديثه.

- وعنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: ليطلعن عليكم رجل يبعث يوم القيامة على غير سنتي -أو على غير ملتي- وكنت تركت أبي في المنزل فخفت أن يكون هو فاطلع رجل غيره فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: "هو هذا".

%ضعيف جداً: رواه الطبراني في الكبير، وفيه رجل مجهول لم يسم.

-وعن ابن الزبير قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: أول من يطلع من هذا الباب من أهل النار، فطلع فلان.

%ضعيف جداً: رواه الطبراني في الكبير، وفيه ابن لهيعة وهو شيعي ضعيف مختلط مدلس.

-وعن عبد الرحمن بن أبي بكر قال: كان الحكم بن أبي العاصي يجلس عند النبي صلى الله عليه وسلم فإذا تكلم النبي صلى الله عليه وسلم اختلج، فبصر به النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "أنت كذلك" فما زال يختلج حتى مات.

%موضوع: رواه الطبراني (٣ | ٢١٤) وفيه ضرار بن صرد وهو رافضي كذاب.

-وعن حذيفة قال: لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم واستخلف أبو بكر قيل له في الحكم بن أبي العاصي فقال: ما كنت لأحل عقدة عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

%ضعيف: رواه الطبراني (٣ | ٢١٤) وفيه حماد بن عيسى العبسي الكوفي، قال الذهبي: فيه جهالة. انظر لسان الميزان (٧ | ٢٠٤) و تقريب التهذيب (١ | ١٧٨). والراوي عنه عباد بن يعقوب وهو شيعي محترق غال. وأسطورة نفي النبي صلى الله عليه وسلم، للحكم بن أبي العاص رضي الله عنه، أسطورة شيعية مشهورة، لعل أصلها كذبة من الواقدي ثم وضع الشيعة ما يؤيدها على اضطرابهم في سبب ذلك وتوقيته. وقد فندها شيخ الإسلام ابن تيمية، وبيّن أن الحكم قد خرج للطائف طوعاً منه.

-وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى في منامه كأن بني الحكم ينزون على منبره وينزلون فأصبح كالمتغيظ فقال: "ما لي رأيت بني الحكم ينزون على منبري نزو القردة". قال: فما رئي رسول الله صلى الله عليه وسلم مستجمعاً ضاحكاً بعد ذلك حتى مات صلى الله عليه وسلم.

%موضوع: رواه أبو يعلى (١١ | ٣٤٨): من طريق العلاء عن أبيه عن أبي هريرة. قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢ | ٧٠٢): «حديث لا أصل له». وهذا الطريق فيه العلاء بن عبد الرحمن الذي قال يحيى عنه: «ليس حديثه بحجة. مضطرب الحديث. لم يزل الناس يتقون حديثه». وفيه علة هامة جداً، وهي أنه مروي من طريق أبي هريرة. فكيف يقبل على نفسه أن يكون مساعداً لمروان في حكم المدينة ونائبا عنه في حال غيابه، وهو يعلم عنه هذا الكلام وعن أسرته، ويلازمه طيلة إمرته على المدينة؟ فهذا اتهام لأبي هريرة رضي الله عنه. ولذلك فإن الذي ألصق هذا الخبر بأبي هريرة يريد الطعن بأبي هريرة وبني مروان معاً. فلعنة الله على الكاذبين.

-وعن ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أُريت بني مروان يتعاورون منبري فساءني ذلك، ورأيت بني العباس يتعاورون منبري فسرني ذلك".

%موضوع: رواه الطبراني (٢ | ٩٦) وفيه يزيد بن ربيعة وهو متروك.

-وعن أم حكيم بنت عمرو بن سنان الجدلية قالت: استأذن الأشعث بن قيس على علي، فرده قنبر فأدمى أنفه فخرج علي فقال: ما لك وما له يا أشعث؟ أما والله لو بعبد ثقيف

تمرست اقشعرت شعيرات أستك، قيل له: يا أمير المؤمنين ومن عبد ثقيف؟ قال: غلام يليهم لا يبقي أهل بيت من العرب إلا أدخلهم ذلاً، قيل: كم يملك؟ قال: عشرين إن بلغ.

%ضعيف جداً: رواه الطبراني (١ | ٢٣٧) وفيه إسماعيل بن موسى وهو رافضي ضعيف. وفيه الأجلح الكندي: ضعفه النسائي والجوزجاني وأبو داود وابن سعد، وليّنه أبو حاتم وابن حبان بسبب اضطراب حديثه وسوء حفظه، وقد عده ابن عدي من شيعة الكوفة. قال عنه ابن سعد: «روى عن الشعبي أحاديث مضطربة لا يتابع عليها». انظر تهذيب التهذيب (١ | ١٦٥). يريد واضع الحديث: الحجاج بن يوسف الثقفي رحمه الله.

-وعن عبد الله بن عمرو قال: كان الحكم يجلس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وينقل حديثه إلى قريش، فلعنه رسول الله ومن يخرج من صلبه إلى يوم القيامة. تفرد به سليمان بن قرم، وهو ضعيف.

-وعن عائشة ابنة سعد أن مروان بن الحكم كان يعود سعد بن أبي وقاص وعنده أبو هريرة وهو يومئذ قاضي لمروان بن الحكم فقال سعد ردوه فقال أبو هريرة سبحان الله كهل قريش وأمير البلد جاء يعودك فكان حق قال ممشاه عليك أن ترده فقال سعد ائذنوا له فلما دخل مروان وأبصره سعد بوجهه تحول عنه نحو سرير ابنته عائشة فأرعد سعد وقال ويلك يا مروان إنه طاعتك يعني أهل الشام على شتم علي بن أبي طالب فغضب مروان فقام وخرج مغضبا.

%موضوع: أخرجه ابن عساكر (٥٧ | ٢٤٨) من طريق: يعقوب بن جعفر بن أبي كثير (مجهول) عن مهاجر بن مسمار (مجهول الحال) أخبرتني عائشة. قال الطحاوي عن يعقوب: ليس بالمشهور بالعلم ولا عند أهله من أهل الثبت في الرواية. وقال يونس عن سماع مالك من عائشة بنت سعد: "إنه دخل على هذه المرأة فلم يرها تضبط ما تحدث به، فلم يأخذ عنها شيئا إلا ما يحيط علما أنها قد ضبطته".

منهج مالك

مالك بن أنس: إمام ثقة ثبت من كبار الحفاظ في المدينة. قال البُخاريّ عن عليّ بن المِديني: «له نحو ألف حديث». وقد جمع كثيراً من حديثه في كتابه "المِوَطَّأ"، وبعضه تجده في كتاب "غرائب مالك" للدارقطني (وإن كان أكثر أحاديث هذا الكتاب لا يصح إسنادها لمالك). وعامة الحديث الصحيح في الموطأ قد أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما. وفيه أحاديث جيدة لكنها ليست على شرط الصحيحين. وفيه أحاديث ضعيفة غالباً بسبب انقطاع سندها أو بسبب جهالة رواتها. وكان مالك يعلم الضعف التي فيها، لكن كان منهجه أن الحديث المشتهر بين أهل المدينة يُحتج به وإن كان منقطعاً. ففي سنن الدارقطني (٤|٤٠): قال مالك: «شهرةُ الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده». وهذا أمرٌ لم يوافقه عليه أحدٌ من أهل الحديث.

يذكر ابن حزم في كتاب "مراتب الديانة": «أحصيتُ ما في الموطأ فوجدت من المسند خمسمئة ونيّف. وفيه ثلاثمئة ونيف مرسلاً. وفيه نيف وسبعون حديثاً قد ترك مالك نفسُه العمل بها. وفيه أحاديث ضعيفة وهّنها جمهور العلماء». أي أن مالك قد خالف حوالي تسعة في المئة مما رواه في الموطأ. لكن ما خالفه من الحديث الصحيح أكثر من ذلك، إلا أنه قد كتم أكثر تلك الأحاديث. ويُنقل عن مالك أنه قال: «سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة، ما حدّثت بها قط، ولا أحدّث بها». فقيل له: لمِ؟ فقال: «ليس عليها العمل»!

كان مالك ممن اعتنى بنقد الرجال خاصة أهل بلده، وهو معتدل مع بعض التشدد. قال ابن عيينة: «ما كان أشد انتقاد مالك للرجال وأعلمه بشأنهم». وقال ابن حجر في (التلخيص الحبير) (٣|١٠) في بعض الرواة: «قد اعتمده مالك مع شدة نقده». وقد شاع أن كل ما في الموطأ ثقات، وهو غلط، وإنما قيل أن ما روى عنه مالك (بغير واسطة) فهو ثقة، وهو غلط كذلك. فقد روى عن جماعة من الضعفاء مثل:

عبد الكريم بن أبي المخارق أبي أمية البصري

عبد الله بن لهيعة

عاصم بن عبيد الله

شريك بن أبي نمر

عطاء الخراساني

داود بن الحصين الأموي

عمرو بن أبي عمرو

وهذا الأخير – واسمه ميسرة – مولى المطلب بن عبد الله بن حنطب القرشي، ضعفه ابن معين رغم أنه من شيوخ مالك. وضعف آخر أربعة ليس بشديد. وقيل إذا قال مالك "عن الثقة" فهو ابن لهيعة. وابن لهيعة ضعيف الحفظ سواء قبل احتراق كتبه أم بعدها. وهو فوق ذلك شيعي مدلّس ضعيف العقل.

قال القاضي إسماعيل: «إنما يعتبر بمالك في أهل بلده، فأما الغرباء فليس يحتج به فيهم». وقال الشيخ محمد خلف سلامة: «والقول بتوثيق جميع شيوخ مالك بلا استثناء، مذهب ضعيف أو لا يخلو من تساهل. والحق الذي يوافق ما صرح به غير واحد من المحققين: هو توثيق المدنيين من شيوخ مالك، إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك. بخلاف غير المدنيين من شيوخه، فلا تعد رواية مالك عنهم كافية في توثيقهم».

ومن أمثلة الأحاديث المنقطعة في الموطأ:

عن مالك أنه بلغه أن رسول الله r كان يقول: «إذا نشأتْ بَحْريةً ثم تشاءمتْ، فتلك عينٌ غُدَيقةٌ». قال ابن عبد البر في "التجريد" (ص٢٥٤): «لا يُحفظ عن النبي r من وجهٍ يصح من جهة الإسناد. ولا يُعرف هذا الحديث بهذا اللفظ في غير الموطأ، إلا ما رواه الشافعي عن إبراهيم بن أبي يحيى (متروك) ولفظه: إذا نشأت بحرية ثم استحالت شامية فهو أمطر لها. ولم

يسنده أيضاً. وهو منقطع عنده مع ضعفه». معنى الحديث: إذا ظهرت سحابة من ناحية البحر ثم أخذت نحو الشمال، فستمطر ماءً كثيراً. ومعناه باطل كما ترى.

وحديث «أما إني لا أَنسى، ولكن أُنَسَّى لأشرّعَ». قال الألباني في السلسلة الضعيفة (#١٠١): «باطل لا أصل له. و قد أورده بهذا اللفظ الغزالي في "الإحياء" (٤ | ٣٨) مجزوما بنسبته إليه r، فقال العراقي في "تخريجه": ذكره مالك بلاغاً بغير إسناد، و قال ابن عبد البر: لا يوجد في "الموطأ" إلا مرسلاً لا إسناد له. و كذا قال حمزة الكناني: إنه لم يرد من غير طريق مالك. و قال أبو طاهر الأنماطي: و قد طال بحثي عنه و سؤالي عنه للأئمة و الحفاظ فلم أظفر به و لا سمعت عن أحد أنه ظفر به. قال: و ادعى بعض طلبة الحديث أنه وقع له مسندا. قلت: فالعجب من ابن عبد البر كيف يورد الحديث في "التمهيد" جازما بنسبته إلى النبي r في غير موضع منه، فانظر (١ | ١٠٠ و ٥ | ١٠٨ و ١٠ | ١٨٤)! قلت: الحديث في "الموطأ" (١ | ١٦١) عن مالك أنه بلغه أن رسول الله r قال: "إني لأنسى أو أنسى لأسن". فقول المعلق على "زاد المعاد" (١ | ٢٨٦) "وإسناده منقطع" ليس بصحيح بداهةً لأنه كما ترى بلاغ لا إسناد له. و لذلك قال الحافظ فيما نقل الزرقاني في "شرح الموطأ" (١ | ٢٠٥): لا أصل له. و ظاهر الحديث أنه r لا ينسى بباعث البشرية وإنما ينسيه الله ليشرع. و على هذا فهو مخالف لما ثبت في "الصحيحين" و غيرهما من حديث ابن مسعود مرفوعا: "إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني". و لا ينافي هذا أن يترتب على نسيانه r حكم و فوائد من البيان و التعليم. و القصد أنه لا يجوز نفي النسيان الذي هو من طبيعة البشر عنه r لهذا الحديث الباطل لمعارضته لهذا الحديث الصحيح».

كتب الحديث ومراتبها

قَسَّمَ الشيخ وليُّ الله الدّهلوي –رحمه الله تعالى– في كتابه الشهير "حُجَّة الله البالغة" (١|١٠٧): كتب الحديث إلى خمس طبقات. جعل الأولى للصحيحين والموطأ. والثانية للسنن الثلاثة: أبي داود والنسائي والترمذي. والثالثة قال فيها: «والطبقة الثالثة: مسانيد، وجوامع، ومصنَّفات. صُنّفت قبل البخاري ومسلم، وفي زمانهما، وبعدهما. جمعت بين الصحيح والحسن، والضعيف والمعروف، والغريب والشاذ والمنكر، والخطأ والصواب، والثابت والمقلوب. ولم تشتهر في العلماء ذلك الاشتهار، وإن زال عنها اسم النكارة المطلقة. (قال ابن الصلاح: فلهذا تأخرت مرتبتها –وإن جلَّت لجلالة مؤلّيفيها– عن مرتبة الكتب الخمسة وما التحق بها من الكتب المصنّفة على الأبواب).

ولم يتداول ما تفرَّدت به الفقهاءُ كثير تداول. ولم يفحص عن صحَّتها وسقمها، المحدثون كثير فحص. ومنه ما لم يخدمه لغويٌّ بشرح غريب، ولا فقيهٌ بتطبيقه بمذاهب السلف، ولا محدّثٌ ببيان مشكله، ولا مؤرّخ بذكر أسماء رجاله. ولا أريد المتأخرين المتعمقين، وإنما كلامي في الأئمة المتقدمين من أهل الحديث. فهي باقية على استتارها واختفائها وخمولها. (فلا يباشرها للعمل عليها والقول بها إلا النحاريرُ الجهابذة الذين يحفظون أسماء الرجال وعلل الأحاديث. نعم ربما يؤخذ منها المتابعات والشواهد). كـ"مسند أبي يعلى" و "مصنف عبد الرازق" و "مصنَّف أبي بكر بن أبي شيبة" و "مسند عبد بن حُميد" و "مسند الطيالسي"، وكتب البيهقي والطحاوي والطبراني. وكان قصدهم جمع ما وجدوه، لا تلخيصه وتهذيبه وتقريبه من العمل.

والطبقة الرابعة: كتبٌ قصد مصنفوها بعد قرون متطاولة جمع ما لم يوجد في الطبقتين الأوليين. وكانت في المجاميع والمسانيد المختفية، فنوَّهوا بأمرها. وكانت على ألسنة من لم يكتب حديثه المحدثون، ككثير من الوعاظ المتشدقين وأهل الأهواء والضعفاء. أو كانت من آثار الصحابة والتابعين. أو من أخبار بني إسرائيل. أو من كلام الحكماء والوعاظ، خلطها الرواة بحديث النبي

(r) سهواً أو عمداً. أو كانت من محتملات القرآن والحديث الصحيح، فرواها بالمعنى قومٌ صالحون لا يَعرفون غوامض الرواية، فجعلوا المعاني أحاديث مرفوعة. أو كانت معاني مفهومة من إشارات الكتاب والسنة، جعلوها أحاديث مستبدة برأسها عمداً. أو كانت جُملاً شتى في أحاديث مختلفة، جعلوها حديثاً واحداً بنسقٍ واحدٍ. ومظنة هذه الأحاديث: "كتاب الضعفاء" لابن حبان، و "كامل" ابن عدي، وكتب الخطيب، وأبي نعيم، والجوزقاني، وابن عساكر، وابن النجار، والديلمي. وكاد مسند الخوارزمي يكون من هذه الطبقة. وأصلح هذه الطبقة: ما كان ضعيفاً، ولم تشتهر في العلماء ذلك الاشتهار».

=======

كتب الفضائل

قال شيخ الإسلام في منهاج السنة النبوية (٧ | ١٧٨ مختصراً): «النسائي صنف "خصائص علي" وذكر فيه عدَّة أحاديث ضعيفة. وكذلك أبو نُعيم في "الفضائل"، وكذلك الترمذي في "جامعه" روى أحاديث كثيرة في فضائل علي، كثير منها ضعيف». وقريباً من ذلك في (٨ | ١٩٥) مع إضافة ابن عبد البر.

وفي موضع آخر منه (٧ | ٣١٢): «من الناس من قصد رواية كلّ ما رُوي في الباب، من غير تمييز بين صحيح وضعيف. كما فعل أبو نُعيم في "فضائل الخلفاء"، وكذلك غيره ممن صنَّف في الفضائل. ومثل ما جمعه أبو الفتح بن أبي الفوارس، وأبو علي الأهوازي وغيرهما في "فضائل معاوية". و مثل ما جمعه النسائي في "فضائل علي"، و كذلك ما جمعه أبو القاسم بن عساكر في "تاريخه" في فضائل عليّ وغيره».

ملاحظات حول منهج الشيخ الألباني –رحمه الله–

١– رأيه في مسألة زيادة الثقة: فإنه –رحمه الله– توسع في ذلك شيئاً، فقبل الكثير من الزيادات التي ضعّفها الأئمة لشذوذها، واعتبرها هو زيادة ثقة يجب قبولها، مع أنه يشترط ألا تكون منافية لأصل الحديث. إلا أنه ربما ذهل عن هذا أحياناً. أما الأئمة المتقدمين فلم يقبلوا زيادة الثقة بإطلاقها، بل كانوا يبحثون بعناية في كل حالة. وهذا من أهم الفروق بين منهج المتقدمين ومنهج المتأخرين (أي بعد عصر النسائي).

٢– عدم تركيزه على قضية العلة و الشذوذ. فنرى الشيخ لا يعبأ كثيراً بأقوال الأئمة المتقدمين في إنكار بعض الروايات. ودليل ذلك تصحيحه للأحاديث الباطلة والمنكرة والتي أبطلها الأئمة المتقدمون وأنكروها. وهذا كثيراً ما أوقعه في أوحال الأحاديث المنكَرة. وكذلك تصحيحه الحديث بكثرة طرقه، مع أن الأئمة المتقدمين اطلعوا على هذه الطرق وضعفوها كلها، ولم يصححوا الحديث بها لأمر ما، فكل حديث له حديث يخصه.

٣– تساهله في التصحيح. حيث أن المستور، والمقبول على رسم ابن حجر، والإسناد المنقطع، والمدلس، والصدوق كل ذلك يقبل في الشواهد والمتابعات عنده. وهذا أيضاً مسلك فيه تساهل واضح. وهذا أيضاً سبب آخر لتصحيحه الحديث بمجرد كثرة طرقه، مع تضعيف الأئمة له.

٤– الإكثار من تحسين الأحاديث بالشواهد والمتابعات. وتقويته للحديث بالطرق الضعيفة جداً. فالسلف لا يكثرون –جداً– من تحسين الأحاديث بالشواهد، إلا إذا قويت طرقها، ولم يكن في رواته كذاباً ولا مُتهم، ولم تعارض أصلاً. أما لو قويت طرقها واستقامت بمفردها، لكنها عارضت أصلاً فإنها تُطرح. ويمكن تلخيص منهج السلف في تحسين الأحاديث بالشواهد بما يلي:

١. محل إعمال قاعدة تقوية الحديث بتعدد الطرق، هو في غير الحديث الذي أجمع أئمة الحديث على تضعيفه، ما لم يكن تضعيفهم مقيداً بطريق بعينه.

٢. أن محل تقوية الحديث بتعدد الطرق، ينبغي أن لا يكون في حديث ضعفه أحد أئمة الحديث، وقامت القرائن على صحة قوله.

٣. أن تتعدد طرق الحديث تعدداً حقيقياً فلا يؤول هذا التعدد إلى طريق واحد، كما يحصل كثيراً في الأحاديث التي فيها انقطاع أو جهالة أو تدليس.

٤. أن لا يشتد ضعف الطرق. فلا يقبل التحسين من أحاديث المجاهيل والكذابين والمختلطين وأمثالهم.

٥. أن يسلم المتن من النكارة! وهذا مهم للغاية كما في المثال الذي ذكره الحاكم النيسابوري في "معرفة علوم الحديث" (١ | ١١٩).

٥– والشيخ الألباني كان كثير الاعتماد على تقريب التهذيب (وهو مجرد عناوين مختصرة)، دون الرجوع إلى التراجم المفصلة. والصواب أن تقريب التهذيب لا ينبغي الرجوع إليه إلا عندما يصعب الترجيح بين الرواة. وإلا فلا بد من الرجوع ليس إلى تهذيب التهذيب وحده، بل إلى كتب العلل و السؤالات والكتب المختصة بالمدلسين والمختلطين وغير ذلك من الأمور الدقيقة. فإن قال قائل إن هذا أمر يطول كثيراً، قلنا نعم! فمن لم يكن عنده الصبر والجلد فليلزم التقليد لحفاظ جهابذةٍ أفنوا عمرهم في طلب هذا العلم والبحث فيه.

وهذه الأخطاء لم يتفرد بها الشيخ الألباني رحمه الله، بل سار عليها أغلب المتأخرين —كما أسلفنا—، وبخاصة المعاصرين منهم، وصارت منهجاً لهم لا يجوز خلافه. وإنما خصصناه بالذكر لأنه من أعظمهم أثراً، ولما لكتبه من قبول. ومن أراد البسط في هذه المسألة فعليه بمراجعة هذه كتاب "الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها"، للشيخ الدكتور حمزة المليباري.

٦– تعجله –رحمه الله– في تخريج الحديث بحجة كثرة إلحاح دار النشر عليه! وهذا العذر فيه ما فيه كما ترى. فقال مثلاً ما مختصره: أنه لم يأخذ الوقتَ الكافي ليتمكن من تجويد عملهِ على "السنن". وسبب ذلك: أن الدكتور مُحمد الرشيد –مدير "مكتب التربية العربي" حينذاك– استعجله وحثه على الإسراع بمشروع "صحيح وضعيف السنن الأربعة". لأن الدكتور على وشك ترك إدارة المكتب، ويرغب في إتمام هذا المشروع في عهده، ليترك أثراً طيّباً نافعاً قبل خروجه.

ونضيف على هذه الأخطاء ما ذكره الشيخ الفاضل إبراهيم بن محمد العلي (مع تبديل الأرقام). قال في كتابه "محمد ناصر الدين الألباني محدث العصر وناصر السنَّة" (ص٥٠): «ولما كان الخطأ صفة لازمة في بني الإنسان، لا ينجو منها أحد مهما علت مرتبته في العلم والدين، ولو نجا منها أحد لنجا منها أصحاب رسول الله r الكرام، وهم خير القرون على وجه الأرض، ومع ذلك لم يسلم أحد منهم من الخطأ والوقوع فيه بتأويل، أو بغير تأويل.

والشيخ الألباني –رحمه الله تعالى– من أولئك العلماء الذين بذلوا جهداً كبيراً في خدمة السُنّة المطهرة، لكنه وقع في الخطأ كما وقع غيره من أهل العلم. لكننا حين نتحدث عن بعض الملاحظات حول منهجه فنحن لا نريد أن ننقص من مكانته، فكفى بالمرء نبلاً أن تُعد معايبه. ومن تلك الملاحظات التي أخذها عليه الكثير من أهل العلم:

٧– الحِدّة الشديدة التي كان يواجه بها المخالفين له من العلماء القدامى والمحدثين مما زاد من خصومه. هذه الحدة التي كانت تخرجه عن الاعتدال في التعامل مع آراء الآخرين، ولم تقتصر هذه الحدة على المخالفين له في آرائه، وإنما شملت أيضاً بعض محبيه إذا حصل بينه وبينهم تنافر أو خلاف.

٨– امتلأت كتبه في الرد على المخالفين. ولذلك يحتاج القارئ إلى التأني في أخذ المسائل التي رد فيها على أهل العلم وردوا عليه، ولذلك لابد من قراءة الرد، لأن الشيخ –رحمه الله– يخطئ

ويصيب كسائر أهل العلم. إذ قد يصيب الحق تارة، وقد يخطئ تارة أخرى، فليس كل ما قاله صواباً.

٩- تعامله مع التيار الحركي الإسلامي (الجماعات الإسلامية) بكثير من الجفاء والغلظة، وإصدار الأحكام القاسية بحقها، وذلك من خلال حكمه عليها خلال أفراد منها، واعتبار الجماعات أنها تتبنى هذه الأخطاء، ثم محاكمتها بناء على ذلك. رغم أن كثيراً من أحكامه بحقها ينقصه الدقة والمعلومة الصحيحة.

١٠- تبنيه لمجموعة من الأحكام الشرعية والتي لم يوفق في اختيار الصواب فيها، ودفاعه عنها دفاعاً شديداً حمله على مهاجمة آراء المخالفين بشدة، رغم أن هذه الاختيارات والغرائب التي تبناها يعوزها الحجة، أو أنها موضع مخالفة شديدة من جماهير أهل العلم، مثل تحريم الذهب المحلق على النساء.

١١- منهجه في تقسيم السنن الأربعة إلى صحيح وضعيف، فالصحيح معمول به عنده، والضعيف غير معمول به. وقد أضاع هذا العمل الهدف الذي أراده مؤلفوها حين قاموا بجمعها. وقد اعترف الشيخ بهذا في مقدمة صحيح الأدب المفرد، إلا أنه دافع عن ذلك.

وأنقل إجابة الشيخ الحويني على النقطة الأخيرة، لأني أظن أن الشيخ الألباني له وجهة نظر قوية. قال الشيخ أبو إسحاق الحويني في مقدمة كتاب "الألباني العالم الرباني":

وأما قول الشيخ العلي: "٥. منهجه في تقسيم السنن الأربعة.." فو الله حينما قرأتها أول مرة تعجبت أشد العجب من هذه النقطة بالذات وقلت: لو غيرك قالها! ويمكن تقسيمها والإجابة عنها في ثلاثة جمل

"منهجه في تقسيم السنن الأربعة إلى صحيح وضعيف، فالصحيح معمول به عنده، والضعيف غير معمول به". فهل يخالف أحد من أهل العلم في هذا؟! بل هذا بإجماع العلماء ألا يعمل إلا بما صح عن رسول الله r. بل كتب الشيخ العلي قائمة على هذا النهج فلماذا الإنكار؟ ولماذا جمع في كتابه القيم: "صحيح السيرة النبوية" ما صح من سيرة الرسول r؟!

وكذلك قول الشيخ العلي: "وقد أضاع هذا العمل الهدف الذي أراده مؤلفوها حين قاموا بجمعها".

أقول: هذا الكلام ليس بصحيح، خاصة وقد حوى كل كتاب من السنن أحاديث ضعيفة ومناكير بل وموضوعات! فجامع الترمذي ليس كل حديث فيه صحيح عنده، فقد ذكر جملة كبيرة من الضعاف وهو على علم بها، بل ويعلها بنفسه رحمه الله. وكذلك ينقل عن شيخه البخاري تضعيفه لبعض تلك الأحاديث. ولذلك كان من أسباب ذكر الأحاديث الضعاف في جامعه هو عمل بعض الفقهاء بها، فشرطه واسع جداً. وكذلك سكوت الإمام أبي داود - رحمه الله، لما ضَعفه ظاهر عنده معروف للمشتغلين بالحديث. وكذلك يعل الإمام النسائي رحمه الله أحاديث كثيرة في سننه، وهو ظاهر لمن تأمله. وأما ابن ماجه فالأمر فيه ظاهر جداً جداً، حتى قيل فيه كل ما تفرد بإخراجه ضعيف، وهذا فيه غلو وإسراف.

ومن قرأ لمن كتب في شروط الأئمة في كتبهم كابن طاهر، والحازمي -رحمهم الله- علم صدق ما قلت.

وهنا أنقل فائدةً عزيزة للشيخ الألباني -رحمه الله- حول أحاديث السنن وطريقة أصحابها. قال -رحمه الله- في رده على الشيخ إسماعيل الأنصاري -رحمه الله- على إباحة الذهب المحلق المطبوع في: "حياة الألباني وآثاره" (١ | ١٩٤): "والحقيقة أنه قد فات الأستاذ أن أصحاب السنن إنما غايتهم من تخريجهم الأحاديث والتبويب لها عرض ما ورد إليهم والإشارة إلى ما تدل عليه من الأحكام سواء ثبتت تلك الأحاديث أو لم تثبت، وليس غرضهم تقرير أحكام قطعية لا يجوز خلافها. ولهذا نرى فيها كثيراً من الأبواب التي لم يورد فيها إلا ما لا يصح سنده من الحديث، وتارة فيها أبواب متناقضة. فهذا النسائي مثلاً عقد باباً في تحريم الذهب على الرجال، ثم باباً آخر في خاتم الذهب أورد فيها أحاديث صحيحة تدل على ما ترجم لها. ثم أورد بين البابين المذكورين باباً في الرخصة في خاتم الذهب للرجال (٢ | ٢٨٦) من طريق عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب قال: عمر يعني لصهيب: ما لي أرى عليك خاتم الذهب؟ قال: قد رآه

من هو خير منك فلم يعبه ! قال: من هو؟ قال: رسول الله r. والأمثلة على ما ذكرنا كثيرة لا حاجة بنا إلى إطالة الكلام بالاستكثار منها".

فالمقصود أنَّ تقسيم الكتاب إلى قسمين لم يذهب بفائدة الكتاب، وإن كان الأَولى هو عدم التقسيم، ويضع الشيخ حكمه تحت الحديث، لما في ذلك من المحافظة على طريقة الكتاب كما أراده مؤلفه، ومنها حتى لا يكبر حجم الكتاب ويصبح ثمنه أغلى بكثير من أصله المسند! وقد استغل هذا الأمر –مع الأسف– من لا خلاق له، وطعن في نية الشيخ وعمله وأنه أراد التجارة بالكتب. فالله حسيبه.

وقول الشيخ العلي: "وقد اعترف الشيخ بهذا في مقدمة صحيح الأدب المفرد، إلا أنه دافع عن ذلك". أقول: ما نسبه إلى الشيخ الألباني –رحمه الله– أولاً هو ليس في صحيح الأدب بل في ضعيفه ص ٦. وثانياً لم يعترف الشيخ بما ذكره الشيخ العلي، بل ذكر وجهة نظر من رأى عدم التقسيم وأجاب بما يعتقده ويراه الأصلح.

وأرى لزاماً عليّ أن أنقل للقراء الأعزاء ما ذكره الشيخ –رحمه الله– حيث قال: "وأنا عندما أصنع هذا أعلم منذ بدأت بمشروع صحيح أبي داود و ضعيف أبي داود وغيرهما. وذلك منذ أكثر من أربعين عاماً. أن بعض الفضلاء لا يرون مثل هذا التقسيم، ويقولون: الأولى ترك الأصل كما هو دون تقسيمه إلى صحيح و ضعيف مع العناية ببيان مراتب أحاديثه. وإن مما لا شك فيه أن هذه وجهة نظر لها قيمتها. لأن فيها الجمع بين المحافظة على الكتاب كما وضعه مؤلفه، وبين فائدة تمييز صحيحه من سقيمه. لكن هذا لا ينفي فائدة التقسيم المذكور، بل هو الأنفع لعامة المسلمين، بل وخاصتهم. لأن من المعلوم –بداهة– أنه ليس كل واحد منهم مستعداً طبعاً أو تطبُّعاً أن يعنى بحفظ التمييز المذكور في كتاب واحد. فهذا مما يصعب على جمهورهم، بخلاف ما إذا كان الصحيح في كتاب، والضعيف في آخر. وهذا أمر مجرب لا يماري

فيه أحد –إن شاء الله تعالى–. وعلى كل حال فالأمر كما قال الله تعالى: ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات. فأسأله تعالى أن يهديني سواء الصراط".

منهج جلال الدين السيوطي

قال العلامة أبو الحسنات، محمد عبد الحيّ اللكنوي الهندي (١٢٦٤ هـ - ١٣٠٤ هـ) في كتاب: "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة"، ص ١٢٦، ط. أولى: ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م، بعناية عبد الفتاح أبي غدّة، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا: «أما السيوطي: فهو الحافظ المطلع الجمّاع المنقطع النظير، وهو أوسع العلماء الأجلّة الذين ذكرتهم، تساهلاً في إيراد الحديث الضعيف، والتالف، والموضوع وشبهه في كتبه ورسائله. وإن كان قد عزم رحمه الله تعالى أن يصون كتابه الخيِّر: "الجامع الصغير من حديث البشير النذير" عن الحديث الموضوع حيث قال في فاتحته: "...وصنته عما تفرد به وضّاع أو كذّاب". فإن هذا العزم لم يتم له الوفاء به، فقد وقع منه في: "الجامع الصغير" نفسه -وفي غيره من كتبه أيضاً- أحاديث كثيرة هي من الحديث الموضوع، كما نبه عليها شراحه كالشيخ المناوي في شرحه: "فيض القدير شرح الجامع الصغير"».

وأضاف اللكنوي: «والأحاديث الموضوعة التي وقعت للحافظ السيوطي رحمه الله في "الجامع الصغير" كثيرة غير قليلة كما سيأتي بيان عددها، وبعضها قد حكم السيوطي نفسه بوضعه في كتابه: "ذيل اللآلئ"». ونبه اللكنوي إلى عيب قاتل في مؤلف: "الجامع الصغير" بقوله (ص ١٢٧): «وأما ما يوجد في بعض النسخ من الرمز إلى "الصحيح"، و"الحسن"، و"الضعيف"، بصورة رأس: (ص)، و(ح)، و(ض): فلا ينبغي الوثوق به، لغلبة تحريف النُّسّاخ!».

وقد ألف أحمد بن الصديق الغماري كتاباً خاصاً بما وقع من حديث موضوع في: "الجامع الصغير" سماه: "المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير"، ط. أولى: ١٤٠٢ هـ، دار الرائد العربي، بيروت. فقال في مقدمته (ص ٣): «فقد أورد (السيوطي) فيه أحاديث تفرد بها الكذابون، وأخرى ظاهرة الوضع وإن لم يتفردوا بها، لأنها من رواية الكذابين أمثالهم، الذين يسرقون الأحاديث ويركبون لها أسانيد أخرى لقصد ترويج ذلك الحديث الموضوع، لغرض

الإغراب!، أو الاحتجاج!، أو غير ذلك من الأغراض. بل من الأحاديث التي ذكرها فيه ما جزم هو نفسه بوضعه!، إما بإقراره حكم ابن الجوزي بوضعه، وذلك في: "اللآلئ المصنوعة"، وإما باستدراكه هو إياه على ابن الجوزي، وذلك في: "ذيل اللآلئ" له...».

وقد عد ابن الصديق عدد الأحاديث الموضوعة المتبادرة الوضع فبلغت عنده ٤٥٦ رواية، بدون تقصي. (قال المعلق: وهي أكثر من ذلك بكثير لمن رام الاستقصاء بشروط النقد الموضوعي الصارم المتعددة التخصصات، على ما دأبنا على انتهاجه في غير ما مؤلف من مؤلفاتنا في مثل هذه الموضوعات. وأنظر لمزيد "الأجوبة الفاضلة..."، ص ١٢٨-١٢٩). لذلك لا يجب الاعتماد على الرموز التي يوردها السيوطي في كتابه "الجامع الصغير" ولا على أقواله عامة في الموضوع للعوار الذي يعتريها من هذين الجانبين: جانب الحكم على الأخبار، وجانب تصحيفات وتحريفات النساخ. وإيرادنا لها إنما هو استئناساً لنحكم عليها نحن بما تستحقه فعلاً.

منهج ابن حجر العسقلاني

أخطاء ابن حجر العقائدية

الحافظ ابن حجر العسقلاني من كبار العلماء، بلا أدنى ريب. ولا تكاد تجد عالماً بعده، إلا ويستفيد من كتبه، وبخاصة فتح الباري. وهذا لا يمنع أن يكون قد ارتكب أخطاءً لأنه غير معصوم. وأهم هذه الأخطاء أنه وافق الأشاعرة في العديد من المسائل العقائدية وخالف بها معتقد أهل السنة والجماعة، وإن كان في مواضع أخرى قد وافق أهل السنة وانتقد الأشاعرة كما في فتح الباري (١|٧١) و(٤|١٣٥) و(٦|٢٩٠) و(٧|٤٠٩) وغيره. وقد كفانا في تبيين أخطاءه العقائدية في فتح الباري، كتاب الشيخ علي بن عبد العزيز الشبل "التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري لابن حجر". وهو كتاب راجعه وأثنى عليه عدد من المشايخ مثل ابن باز وابن عثيمين والفوزان والراجحي والغنيمان وكثير غيرهم. فنفي بعض طلبة العلم لوقوع ابن حجر في أخطاء عقائدية هو غلو فيه، نعوذ بالله منه.

ابن حجر ليس أشعرياً

الحافظ ابن حجر كما يقول الشيخ سفر: «أقرب شيءٍ إلى عقيدة مفوضة الحنابلة كأبي يعلى ونحوه ممن ذكرهم شيخ الإسلام في "درء تعارض العقل والنقل" ووصفهم بمحبة الآثار، والتمسك بها، ولكنهم وافقوا بعض أصول المتكلمين، وتابعوهم ظانين صحتها عن حسن نية». وقال: «وكثيراً ما تجد في كتب الجرح والتعديل —ومنها "لسان الميزان" للحافظ ابن حجر— قولهم عن الرجل أنه وافق المعتزلة في أشياء من مصنفاته، أو وافق الخوارج في بعض أقوالهم، وهكذا، ومع هذا لا يعتبرونه معتزلياً أو خارجياً. وهذا المنهج إذا طبقناه على الحافظ وعلى النووي و أمثالهما، لم يصح اعتبارهم أشاعرة، وإنما يقال: وافقوا الأشاعرة في أشياء، ومع ضرورة بيان هذه الأشياء واستداركها عليهم». ا.هـ كلام الشيخ سفر. والملاحظ على منهج ابن حجر في العقيدة ما يلي:

١- كل الكتب التي تَرجمت للحافظ ابن حجر –وخاصة القديمة منها– لا تكاد تصرّح بشيءٍ فيما يتعلق بمذهبه العقدي. بل على العكس، هناك عبارة واحدة نقلها السخاوي (تلميذ ابن حجر) في "الجواهر والدرر" عن الجمال ابن عبد الهادي (السلفي المشهور) يقول فيها عن ابن حجر: «كان محباً للشيخ تقي الدين ابن تيمية، معظماً له، جارياً في أصول الدين على قاعدة المحدثين...».

٢-كان أهل ذلك العصر –أعني عصر ابن حجر– أو ما يسمى عصر سلاطين المماليك، عصر انتشار التصوف وتقديس الأشياخ والاعتقاد فيهم. وقد كانوا في غاية التعصب لما هم عليه من العقائد المنحرفة. حتى أن ابن حجر يذكر في كتابه "إنباء الغمر" أن قراءة كتاب في العقيدة السلفية ككتاب الإمام الدارمي "الرد على الجهمية" يعد خروجاً على عقيدة الجماعة ويسجن صاحبه! تخيلوا يسجن المسلم بسبب قراءته لكتاب سلفي! أما الأخذ بآراء شيخ الإسلام في ذلك العصر فيؤدي بصاحبه للأذى والابتلاء ولمز الناس له بالتيمي! ولا يفوتنا ذكر ابتلاء وامتحان الإمام ابن أبي العز الحنفي المعاصر لابن حجر –كما يذكر ابن حجر في "إنباء الغمر"– حين رفض تقريض قصيدة للشاعر علي أيبك الصفدي التي غلا فيها بالنبي ، وانتقد فيها مواضع كالتوسل وغيرها، فسجن أكثر من ستة أشهر!

٣- ومع ذلك فابن حجر خالف الأشاعرة في كتابه "فتح الباري" في أصول مذهبهم. وقد تتبع بعض الباحثين مخالفات ابن حجر في فتح الباري للأشاعرة ووجدوها كثيرة.

٤- انتقد ابن حجر الأشاعرة مرات عديدة في كتبه. فمثلاً قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٣|٢٥٣): «وقد توسَّع من تأخّر (يقصد الأشاعرة) عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم. ولم يقتنعوا (أي الأشاعرة) بذلك، حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة: أصلاً يرُدّونَ إليه ما خالَفَهُ من الآثار بالتأويل، ولو كان مستكرهاً. ثم لم يكتفوا بذلك، حتى زعموا أن الذي رتّبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يَستعمِل ما اصطلحوا عليه، فهو عامِّيٌّ جاهلُ. فالسعيد من تمسَّكَ بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف (أي الأشاعرة)».

تعصب ابن حجر ضد الحنفية

وابن حجر شافعي كذلك، وقد حصل في عصره نزاع بين الشافعية والأحناف. فكان لهذا تأثير على مؤلفاته، أضف لذلك النزاع الشخصي الشهير بينه وبين فقيه الأحناف الحافظ العيني الذي كان يكتب في نفس الوقت شرحاً لصحيح البخاري. وقد ترى بعض ذلك في ردود العيني عليه، ولو أن الثاني متعصب لمذهبه أكثر من ابن حجر. والله أعلم.

ومن دأب ابن حجر في كتبه –ولا سيما "فتح الباري"– أنه يغادر حديثاً في بابه مؤيداً للحنفية، مع علمه، ثم يذكره في غير مظانه، لئلا ينتفع به الحنفية. وقد نقل الشيخ عبد الفتاح أبو غدة (ص٩) من "الرفع والتكميل"، كلام الكشميري عن ابن حجر بأنه: «لا يريد أن ينتفع الحنفية من كلامه ولو بجناح بعوضة. فإن حصل، فذلك بلا قصد منه». وقال أبو غدة أن هذه الكلمة: «كلمة عادلة». وقال محمد أنور الكشميري كذلك عن ابن حجر أنه: «يتطلب دائمًا مواقع العلل، ويتوخى مواضع الوهن من الحنفية. ولا يأتي في أبحاثه ما يفيد الحنفية. ويقول شيئاً، وهو يعلم خلاف ذلك. ولا يليق بجلالة قدره ذلك الصنيع. وحاشايَ أن أغض من قدر الحافظ ابن حجر الذي يستحقه، وإنما هي حقائق ناصعة، ووقائع ثابتة، يجب على الباحث الناقد أن يعرفها. عفا الله عنه، وبدّل سيئاته حسنات».

ثم إن ابن حجر ذكي جداً عندما يريد أن يطعن في غيره دون أن يبدو متعصباً عليه. فيقوم بنقل أقوال غيره في جرح هذا الرجل. فعلى سبيل المثال فإن ابن حجر نقل ترجمة الطحاوي التي ذكرها الذهبي في تذكرة الحفاظ (٣\٨٠٩)، فأعادها في لسان الميزان (١\٢٧٥)، لكن مع تطويلٍ ولمزٍ وغمز في الطحاوي، كعادته في تراجم علماء الأحناف، مع التزام أن يكون الجرح منقولاً عن غيره حتى لا يُتّهم بالتعصب. فيما يغض النظر عن كثيرٍ من أخطاء أبناء مذهبه –الشافعية– وإن عَظُمَت. فهل تراه ترجم للبيهقي مثلاً بنفس هذا الإسلوب؟ رغم أن البيهقي نظير الطحاوي في انتصاره للشافعية مقابل انتصار الطحاوي للأحناف.

تحامل ابن حجر على شيخ الإسلام ابن تيمية

وقد فعل ذلك بترجمات الكثير من العلماء بما فيهم شيخ الإسلام ابن تيمية. وتحامل ابن حجر على الإمام ابن تيمية رحمهما الله تعالى موجود وعليه دلائل كثيرة. وترجمته له في الدرر الكامنة تضمنت نقولاً –لا هو أسندها ولا بين مآخذها– في النيل منه وضعها بإزاء كلام الأئمة المعروفين فيه. ونقل أكاذيب كثيرة عن شيخ الإسلام نسبها لرَحّالة مجهول يسمى الآقشهري. قال محقق ترجمة الحافظ ابن حجر السيد محمد عزيز شمس بعد هذا النقل: «ما نقله الحافظ هنا عن الآقشهري أو غيره لم نجده في المصادر السابقة! ولم نجد ما يوافق ما ذكره في مؤلفات الشيخ رحمه الله. وجميع ما نقله الحافظ عن الآقشهري في "رحلته" مخالف لكل ترجمات الشيخ. ونحن نستغرب من الحافظ استرواحه لهذه الأخبار التي لا أساس لها من الصحة، واعتماده على الآقشهري مع تفرده بها». فهل هذه هي الأمانة؟! ولا يعكر على ذلك بعض عبارات يقف عليها الباحث في كلام ابن حجر رحمه الله في وصف شيخ الإسلام بالحفظ ونحو ذلك، فقد أُثِرَ عن السبكيان (الكبير والصغير) ما هو أبلغ في المدحة من هذه العبارات، مع كونهما من أشد خصومه وأكثر المتعصبين عليه.

والذي يظهر لي كذلك أن ابن حجر كان في بداية حياته وأوائل مؤلفاته مائلاً عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وذلك جلي في ترجمة شيخ الإسلام في كتابه "الدرر الكامنة". حيث غالب ما نقله عن غيره هو جرحٌ في ابن تيمية لا يصح أصلاً، وهو أدرى بذلك ولم ينبه عليه. وكأنه أراد بشكل خفي أن يطعن شيخ الإسلام بكلام غيره. وإلا فلم ينقل الجرح الباطل ولا يجيب عليه؟! كما أنك تلحظ في كتبه جفوة حين يذكر ابن تيمية، وكثيراً ما يتهمه بتهم باطلة. ولكنه قد تغيّر واعتدل في بعض كتبه الأخيرة، فأثنى عليه كما في كتاب ابن ناصر الدين.

قال ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان (٦\٣١٩) عن شيخ الإسلام ابن تيمية: «وجدته كثير التحامل إلى الغاية في رد الأحاديث التي يوردها ابن المطهر (الزنديق الرافضي الشهير). وإن كان معظم ذلك من الموضوعات والواهيات، لكنه رد –في ردّه– كثيراً من الأحاديث الجياد التي لم يستحضر حالة التصنيف مظانها، لأنه كان لاتساعه في الحفظ يتكل على ما في صدره. والإنسان عامد للنسيان. وكم من مبالغة لتوهين كلام الرافضي، أدّته أحياناً إلى تنقيص علي».

أقول هذا كذبٌ على شيخ الإسلام. وأين انتقص علياً رضي الله عنه؟ بل كتبه طافحة في الثناء عليه وعلى بنيه. وهل يستطيع ابن حجر أن يأتينا بحديثٍ بين شيخ الإسلام ضعفه، ولم يسبقه أحد؟ أم أنها محاولة للطعن بشيخ الإسلام لغرضٍ في النفس؟

قال العثماني الحنفي تعليقاً على كلام ابن حجر: «ومما ردّه ابن تيمية من الأحاديث الجياد في كتابه "منهاج السنة"، حديثُ ردِّ الشمس لعلي t. ولما رأى الطحاويَّ قد حسّنه وأثبته، جَعَلَ يَجرح الطحاوي بلسانٍ ذَلْقٍ وكلامٍ طَلْق. و أيمُ الله إن درجةَ الطحاوي في علم الحديث، فوق آلافٍ من مثل ابن تيمية. وأين لإبن تيمية أن يكون كتُرابِ نعليه! فمثلُ هؤلاء المتشدّدين لا يُحتج بقولهم إلا بعد التثبت والتأمل». قلت: لا والله –والحق يُقال– بل إن درجة ابن تيمية في الحديث فوق الطحاوي بمرات. وأما حديث رد الشمس فهو موضوع لا يخفى ضعفه على أحد. بل إن الإمام أبا حنيفة نفسه استنكره. فما بالك بباقي الحفاظ؟ ولم لا نجد هذا الهجوم على من ضعف الحديث غير ابن تيمية مثل ابن كثير (الذي نقل تضعيفه عن أبي حنيفة)؟

تعاطف ابن حجر مع الشيعة

وفيما نجد هذا الهجوم من جانب ابن حجر على شيخ الإسلام، نجد الثناء العطر على ذلك الرافضي الخبيث الذي لم يكد يترك صحابياً إلا ونال منه وطعن فيه. فيقول ابن حجر في لسان الميزان (٢\٣١٧): «الحسين بن يوسف بن المطهر الحلي: عالم الشيعة وإمامهم ومصنفهم. وكان آية في الذكاء (!!) شرح مختصر بن الحاجب شرحاً جيّداً سهل المآخذ، غايةً في الإيضاح. واشتهرت تصانيفه في حياته. وهو الذي رد عليه الشيخ تقي الدين بن تيمية في كتابه المعروف بالرد على الرافضي (قلت: اسم الكتاب هو منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية). وكان ابن المطهر، مشتهر الذكر وحسن الأخلاق (!!!) ولما بلغه بعض كتاب ابن تيمية قال: "لو كان يفهم ما أقول، أجبته"».

فما فعله ابن حجر بأن يذكر الرجل الزنديق المعادي للإسلام فيثني عليه ويقول عنه «مشتهر الذكر وحسن الأخلاق» (متناسياً إفحاشه في سب الصحابة) وأنه «آية في الذكاء» (رغم الحماقات التي وقع بها ورغم إغراقه في نصرة الخرافات المضحكة)، ثم يذكر رده على ابن تيمية. فهذا شيء سيئ للغاية. خاصة أنه في ترجمة ابن تيمية لم يُفوّت الفرصة على نفسه للنيل من شيخ الإسلام. فلم لم يطعن بالرافضي هنا؟ ثم أين الأمثلة التي فيها أن شيخ الإسلام تنقص فيها علياً؟ {قُلْ هاتوا بُرهانكُمْ إنْ كُنتُمْ صادقينَ}. فالبينة على المدعي.

يقولون أقوالاً ولا يثبتونها * وإن قيل هاتوا حقِّقوا، لم يُحقِّقوا

فالحافظ ابن حجر رحمه الله لم يذكر في الرافضي الخبيث إلا الثناء العاطر دون أن يرد عليه، وذَكَر كتابه ولم يذكر ما ورد فيه من الطعن في الصحابة. فما حاجه لذلك؟ وهل هذا من الإنصاف في التراجم؟ إذ يذكرني بإسلوب الرازي الذي كان يسرد حجج الزنادقة ويطيل في بيان حججهم المقوية لبدعهم، ثم لا يرد عليهم إلا برد باهت. بينما طريقة الأئمة المؤرخين كالحافظ الذهبي –وهو من أفضل من كتب في علم الرجال– هي أنه عندما يترجم للرجل، يذكر ما فيه من مدح وذم، ولا يذكر فقط المدح ويترك الذم، خاصة مع مبتدع خبيث ما ترك شبهة للرافضة إلا ونصرها وقوّاها. ورغم أن الذهبي قد يحاول الاعتذار أحياناً لبعض أهل البدع، فهو لم يحابِ الرافضة أبداً. وانظر ما قال في ترجمة عمران بن مسلم الفزاري في الميزان (٥|٢٩٤).

وليس ثناء ابن حجر على إبن المطهر الرافضي وحده، بل تجده لكثيرٍ من غلاة الرافضة وخبثائهم، مع تصريحه بأنه اطلع على تراجمهم في كتب الشيعة. فأين ميزان العدل يا ابن حجر؟ على أن هذا البحث لا يقصد به الطعن في الأشخاص أو القدح في العلم أو إسقاط المكانة العلمية. وحاشا لله أن يقوم أحد بذلك. وموقف الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى من الرافضة –عامة– أظنه واضحاً في تسفيه مذهبهم. والذي يظهر هو تعاطف مع الشيعة وليس ميلاً للرفض منه، وبين الأمرين بونٌ واسع. ولو قال باحث ما إنه عثر على تساهله مع بعضهم، فهذا ليس بأشد من تعاطف الحافظ مع غلاة الأشاعرة وأخص الذين يذهبون في اعتقادهم إلى

ضرب من التجهم والاعتزال (وإن كان يخالفهم وينتقدهم في مواضع). ومع ذلك فابن حجر إمامٌ في العلم والتُّقى والورع، فلا يؤثر هذا في مكانته العالية عندنا.

وعند المقارنة بين كتابي الميزان للإمام الذهبي وابن حجر، يبدو الفرق شاسعاً بين الكتابين. فقد أضاف ابن حجر ذماً لبعض تراجم الأحناف، وحذف كثيراً من الذم من تراجم الشيعة. وقد عرف الرافضة مقدار تقدير ابن حجر لهم مقارنة مع الذهبي. فقال الرافضي المدعو محمد رضا الحسيني الجلالي في كتابه "إيقاظُ الوَسْنان بالملاحظات على فتح المنّان في مقدّمة لسان الميزان":

«إنّ علم الجرح والتعديل من المعارف الإسلاميّة المهمّة التي يبتني عليها المهمّ من أمر إحراز السنّة الشريفة، والاستيثاق منها، والتأكُّد من سلامة طرقها ووسائل إثباتها، وهي الأسانيد الحاوية لأسماء الرواة. وقد بذل علماء الأُمّة الإسلاميّة المجيدة قُصارى جهودهم في تحقيق هذا العلم. فحدّدوا معالمه، ونقّحوا مسائله، وألّفوها في كُتبٍ جامعة. ومن أشهر مؤلّفات «الجرح» هو كتاب «لسان الميزان» الذي ألّفه الحافظ، شيخ الإسلام، ابن حَجَر العسقلاني (ت ٨٥٢) مُعقّباً ما أورده الذهبيّ التركماني (ت ٧٤٨) في كتابه «ميزان الاعتدال». وبما أنّ الذهبي معروف بحنبليّته، فلذلك قد أبدى في كتابه كثيراً من التعصُّب، وخلّط في كثير من المواضع، وبالأخصّ عندما يتورّط بعلومٍ ـ غير التاريخ ـ ممّا لا عَهْدَ له بها، ولم تكن له فيها يدٌ أو باع أو شأن، كالكلام والفقه والعلوم العقلية، وحتّى فقه الحديث ومتن الحديث، وعلوم اللغة والأدب، فإنّ كلّ هذه المعارف لم يتعمّقْ فيها، وإنّما تخصّص بِعلم تاريخ الرجال، فلذلك وقع في مؤلّفاته ـ عندما يتعرّض لما لا يَعنيه ـ في كثير من الغلط والتجديف والتكلّف والتحكّم على الواقع والحقّ، مستخدماً أساليبَ القذف والتكذيب، سيّما إذا واجه واحداً من أولياء أهل البيت عليهم السّلام وأتباع مذهبهم، فإنّه يُغْرِقُ سهماً في المغالطة والإيهام، وإبراز الكراهيّة، وكَيْل الاتّهام، والإغراء لقرّائه بالحطّ والغضّ عن المكارم والمحاسِن، ويُحاول التشكيك والتهوين لها، مع التضخيم والتهويل لما يراهُ جرحاً وقدحاً، ولا يألُو جُهْداً في كلّ هذه الألوان من التصرّفات مع مَنْ يُخالفه في الرأي والهوى. وقد عُرِفَ الذهبيّ بما ذكرنا من التصرّفات عند أهل نحلته من علماء السنّة، فضجّوا منها ومنه، لما رأوهُ لا يتقيّد بحدٍّ في ذلك، ولا يردعهُ دين، أو موضوعيّة، أو وجدان،

فتصدّوا له في مؤلّفاتهم، حَذَراً من ضياع الحق الذي أخفاه، وخوفاً من نفاذ الباطل الذي أبداه[١]. وفي مقدمة الذين عقّبوهُ بالاستدراك: الحافظ، الشافعيّ ابن حَجَر العسقلانيّ، فقد قابَلَ تصرّفات الذهبي، بالردّ والتصحيح مستخدماً أُسلوباً يتّسِمُ بالأدب والإنْصاف، مع الفَهم الجيّد والموضُوعيّة، مُحاولاً تعديل ما أوهمه الذهبي في ميزانه. وقد يعودُ اعتدال ابن حَجَر وإنصافه إلى علمه الزاخِر وموسوعيّته الشاملة لأكثر العلوم الإسلاميّة، كالفقه، والحديث، واللغة، مضافاً إلى تبحّره في علوم تاريخ الرواة وتراجم الرجال، مما جَعَلَه أقدر وأوْعَب، وأبرز وأعمق، في مواقفه مع الذهبيّ عندما يُؤاخذُهُ، ويُساجلِه. ومن أجل ذلك كان (لسان الميزان) أكبر فائدةً من (ميزان) الذهبيّ، وأكثر تدقيقاً، وأعمّ وأشملُ مساحةً واستيعاباً، ممّا حدا بالحافظ ابن حَجَر أنْ يُعلن عن أسَفه بالانشغال بكتاب الذهبي، فقال: «لو استقبلتُ من أمري ما استدبرتُ، لم أتقيّد بالذهبيّ، ولجعلتُه ـ يعني اللسان ـ كتاباً مبتكراً»[٢]. ولكنّ عمل ابن حجر، هو الآخر، لا يخلو من بعض المخالَفات، سواء في المنهج، أُم في الأحكام القاسية».

----

١ ـ لاحظ قاعدة في الجرح والتعديل، وقاعدة في المؤرخين للتاج السبكي (ص ١٤ و١٦ و٣١ و٣٥ و٣٦).

٢ ـ نقله السخاوي في كتابه «الجواهر والدرر» عن الحافظ ابن حجر، لاحظ كتاب (تعريف أهل التقديس) المقدمة (ص ١٧).

انتهى كلام الرافضي، والهوامش من عنده.

نلاحظ أن هذا الرافضي يصنّف ابن حجر من ضمن "علماء الأمة الإسلامية المجيدة"، ويصفه بأنه "الحافظ، شيخ الإسلام". بينما يتهكم بالإمام الذهبي أن أصله تركماني (وقد اعتبر هذا في بقية الكتاب عيباً!). بل يقول عنه "معروف بحنبليّته" رغم أن هذا كذبٌ، وقد صرح الذهبي في ترجمة أبيه بأنه شافعي المذهب. ثم هذا الرافضي يصف الذهبي بالتعصب الكثير وبالتخليط والجهل و "الغلط والتجديف والتكلّف والتحكّم على الواقع والحقّ، مستخدماً أساليبَ القذف

والتكذيب، سيّما إذا واجه واحداً من أولياء أهل البيت عليهم السّلام وأتباع مذهبهم..." إلى آخر هراءه أخزاه الله. لكنه يصف ابن حجر بالاعتدال، بل ويعتبر كتابه "لسان الميزان" بمثابة محاولة تعديل لقسوة الذهبي على الشيعة في كتابه "ميزان الاعتدال". ويصف الرافضيُّ ابنَ حجر "بالأدب والإنْصاف، مع الفَهم الجيّد والموضُوعيّة"!! هذا مع أنه كرافضي، لديه بعض الملاحظات على ابن حجر، وهو أمرٌ لا مفرّ منه. لكن الشاهد هنا هو مديح الرافضة لما فعله ابن حجر من تلميع لصورتهم وتحسين تراجمهم.

وإن كان أحدٌ يعتقد أن مجرد نسبة ابن حجر للتشيع الخفيف طعناً به لا يجوز بأي حال، فما يقول عن وصف الإمام الذهبي لعدد من الأعلام بالتشيع مثل: أبي نُعَيم والنسائي وابن جريرٍ الطبري والحاكم؟ وماذا يقول عن وصف شيخ الإسلام للحاكم والنسائي وابن عبد البر (في منهاج السنة ٧ | ٣٧٣) بالتشيع؟ لم يتوهم أحدٌ أن هذا طعنٌ في عدالة هؤلاء. فلم ابن حجر استثناء، رغم أن هؤلاء المذكورون أحسن عقيدة منه وأقرب للسلف؟! وصدق الذهبي في قوله: الإنصاف عزيز.

منهج ابن حجر الحديثي

أما عن منهج ابن حجر الحديثي فيعاب عليه ميله لإصدار اصطلاحات جديدة، بخاصة في كتابه "نخبة الفكر". فإن قيل: أليس أنه لا مشاحة في الاصطلاح؟ قلنا نعم، ولكن ما الفائدة من المصطلحات الجديدة إن كانت ستسبب (وقد سبّبت) سوء فهم لأقوال كل الأئمة الذين من قبل ابن حجر، لأنه غير معاني المصطلحات

تساهل ابن حجر

قال أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل في "إتحاف النبيل بأجوبة أسئلة المصطلح والجرح والتعديل" (١ | ٤٥): «وأما ابن حجر –من جهة تصحيح الأحاديث والكلام عليها– فهو إلى التساهل أقرب. وقد بان لي هذا جلياً عند تحقيقي للفتح. فكم من حديث يضعف صاحبه في التقريب، ومع ذلك يحكم على سند الحديث –وهو من طريقه– بأنه حسن أو صحيح... والحافظ ابن

حجر رحمه الله -على سعة اطلاعه وكثرة استفادة طلبة العلم منه ومن كتبه- يتساهل». وقال (١ | ١٥٦) ما خلاصته أن ابن حجر ذكر في "مقدمة فتح الباري" أن ما سكت عليه من الأحاديث التي يوردها في شرح أحاديث البخاري فهي شريطة الصحة أو الحسن، ولكنه ما وَفَّى بذلك، وأنه بان له في أثناء اشتغاله بتحقيق "فتح الباري" أن ابن حجر سكت على أحاديث كثيرة وهي ضعيفة، بل صرح بحسن أحاديث ضعيفة، وصرح في بعض الأحاديث بأنها على شرط مسلم، وهي شاذة. انتهى معنى كلامه.

وقال (١ | ١٣٢) في أثناء كلام له: «مع أنني أرى كثيراً من أحكام الحافظ الذهبي فيها تساهل، وكذلك الحافظ ابن حجر». قلت: تساهل الذهبي يجب حصره في كتاب "الكاشف" الذي كتبه في شبابه، ثم كتابه "السير". وحكمه في "الميزان" مقدَّمٌ عليه، وفيه اعتدال.

أنواع تساهل ابن حجر:

١- تساهل مع التابعين، خاصة مع قدمائهم.

٢- تساهل في توثيق من له إدراك، أو من ذُكِرَ في الصحابة ولم تثبت صحبته.

٣- تساهل في إثبات الصحبة للمختلف فيهم. وهذا والذي قبله تراه واضحاً في "تحرير التقريب".

٤- له رتبة جديدة سماها "المقبول" أكثر من فيها مجاهيل، وفيها صدوقين كذلك. وهو لا يحب إطلاق كلمة "مجهول" إن لم يكن له سلف في ذلك، لذلك تساهل في الحكم عليهم.

٥- تساهل في تحسين (وأحياناً تصحيح) الأحاديث بمجموع طرقها -على نهج المتأخرين- مع أن المنكر عند المتقدمين دوماً منكر، كما قال الإمام أحمد.

٦- تساهل في الحكم على الأحاديث الموضوعة حيث يستعمل ألفاظاً خفيفة مثل "ضعيف".

٧- تشدد فقط في كتابه "التقريب" في مسألة إطلاق لفظ "صدوق" على جماعة من الثقات، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن لابن حجر مصطلح خاص بكلمة "صدوق" في هذا الكتاب.

ومما يعاب عليه أيضاً فتوره في الحكم على الحديث الموضوع: بأنه موضوع. قال الشيخ أحمد الغُماري في كتابه "المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير" (ص٧) بعد أن أورد حديثَ "آفةُ الدِّين ثلاثة: فقيه فاجر، وإمام جائر، ومجتهد جاهل"، قال: «قال الحافظ في "زهر الفردوس": "فيه ضعفٌ وانقطاع". قلتُ: بل فيه كذابٌ وضَّاع، وهو نَهْشَل بن سعيد، فالحديث موضوع. والحافظُ (ابن حجر) وشيخُهُ العراقي متساهلان في الحكم للحديث. ولا يكادان يُصرِّحان بوضع حديثٍ إلا إذا كان كالشمس في رابعة النهار».

وقد نص ابن حجر في "مقدمة الفتح" أن ما يسكت عنه فهو إما حسنٌ أو صحيح. والواقع أن ابن حجر لم يلتزم أبداً بهذا. وقد سكت عن الكثير من الأحاديث الضعيفة. بل إنه يسكت على الحديث في موضع، ويضعفه في موضِعٍ آخر. فقد سكت في الفتح (١\٨) وفي تلخيص الحبير (١\٧٦) عن حديث: «كل أمرٍ ذي بال لا يبدأ بحمد الله، فهو أقطع». إلا أنه صرح بضعفه في الفتح (٨\٢٢٠). وكذلك حديث: «نية المؤمن خيرٌ من عمله». ذَكَره في (١\١١) ساكتاً عليه، وصرّح بتضعيفه في (٤\٢١٩).

ومما يعاب عليه أيضاً تكلفه الشديد في محاولة تقوية الأحاديث الضعيفة التي تنصر التشيع. حتى قال عبد الرحمن بن يحيى المعلمي في تعليقه على "الفوائد المجموعة" (ص٣١٧) ما نصه: «وتصدى الحافظ ابن حجر في "القول المسدد" و "الفتح" للدفاع عن بعض روايات الكوفيين. وفي كلامه تسامح. والحق أنه لا تسلم رواية منها عن وهن». ولم يتوقف الِأمر عند الأحاديث التي تنصر التشيع، بل وصل إلى تصحيح أحاديث تطعن في أصول الدين أيضاً.

قال الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار (المجلد ٢٨، الجزء ٦، ص ٤٧٤، صفر ١٣٤٦ — أغسطس|آب ١٩٢٧): «وإذا بحث بعض المشتغلين بالعلم منهم –على قلتهم– في هذه المسائل، فإنه يقبل في الجمع بين الحديثين، أو في دفع الإشكال الذي يَرِدُ على بعض

الأحاديث، كل ما يقوله الباحثون في ذلك. كالكثير مما أورده الحافظ ابن حجر مما لا يكاد يعقل، حتى إنه قد يدافع عن الحديث الذي يعد من أقوى المطاعن على أصول الدين –كالتوحيد والرسالة– إذا كانت صناعة فن رواية الحديث تعده مقبولاً. كحديث الغرانيق الصريح في إقرار عبادة الأصنام والثناء على اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، والمجوز لإلقاء الشيطان في قراءة النبي r لسورة النجم في مدح هذه الأصنام الكبرى: تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لتُرْتَجَى. دافع الحافظ –عفا الله عنه– عن هذا الحديث الذي يعترف بأنه لم يصح له سند، بأن تعدد طرقه يقويه!! و... قاعدة للمحدثين لم ينزلها الله تعالى في كتابه، ولا ثبتت في سنة عن رسوله r. وإنما هي مسألة نظرية غير مطردة. فتعدد الطرق في مسألة مقطوع ببطلانها شرعاً كمسألة الغرانيق أو عقلاً، لا قيمة له لجواز اجتماع تلك الطرق على الباطل. ولذلك حكم صفوة المحققين من أهل الحديث والأصول بأن حديث الغرانيق موضوع باطل».

تناقض ابن حجر في أحكامه

ومما يؤخذ على ابن حجر، كثرة تناقضه في أحكامه. قال صاحب "إتحاف النبيل" (١ | ٤٦) عن ابن حجر: «وقد يحكم على الرجل في "التقريب" مثلاً بأنه صدوق، ويحكم عليه في "التلخيص الحبير" بأنه ضعيف جداً أو ضعيف... فلو جمعنا بين كلامه في "التلخيص" وفي "الدراية" وفي "الفتح"، وجدناه يخالف كلامه في "التقريب" في مواضع كثيرة».

وقال مؤلفا "تحرير التقريب" (١ | ١٥): «ابن حجر يتناقض في أحكامه تناقضاً عجيباً. فهو يوثق الرجل هنا أو يضعفه، ويضعفه أو يوثقه في كتاب آخر». وقالا كذلك (١ | ٣١): «وقد اضطرب الحافظ ابن حجر اضطراباً شديداً في "التقريب" في موقفه من توثيق ابن حبان، أو ذكره لشخص ما في كتابه "الثقات". فهو تارة يعتد به، ولا يعتد به تارة أخرى». ثم ضربا أمثلة على ذلك، وكذلك على اضطرابه في توثيق العجلي وابن سعد.

فائدة عن ابن حجر: ما هو ترتيب كتب ابن حجر حسب تاريخ الانتهاء من كتابتها؟ فمثلاً، إذا حسن حديثاً في الفتح، وضعفه في التلخيص، فأي الرأيين له يكون الأخير؟

وهذه الدراسة معتمدة على ما ذكره الشيخ هيثم حمدان وعلى كتاب الدكتور شاكر عبد المنعم "ابن حجر العسقلاني مصنفاته ودراسة في منهجه وموارده في كتابه الإصابة" وإن كان قد اعتمد كثيرا على كتاب السخاوي "الجواهر والدرر". مع العلم أن ابن حجر ربما فرغ من تصنيف الكتاب ثم زاد فيه ونقص منه. فلا يلزم من إيراد زمن الفراغ من التصنيف أن يكون الحافظ لم يغير فيه شيئاً بعد ذلك التاريخ. و لا ننسى أنّه قد يكون يصنّف كتابين أو أكثر في نفس الوقت.

١. لسان الميزان. لم أقف على زمن الفراغ من تصنيفه. وأحال فيه إلى تعجيل المنفعة وإلى الإصابة.

٢. تغليق التعليق. كمل سنة (٨٠٤هـ) كما قاله ابن حجر. وأحال فيه إلى تهذيب التهذيب ولسان الميزان.

٣. تهذيب التهذيب. كان الانتهاء من تبييضه سنة (٨٠٧هـ). وأحال فيه إلى لسان الميزان.

٤. نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. فرغ منها في سنة (٨١٢هـ)

٥. التلخيص الحبير. فرغ منه في (٢١/١٠/٨١٢هـ) وفرغ منه تتبعاً في سنة (٨٢٠هـ)

٦. هدي الساري مقدمة فتح الباري. كملت في سنة (٨١٣هـ)

٧. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس. انتهى منه سنة (٨١٥هـ) ثم زاد بعد ذلك أسماء مختصرة.

٨. تبصير المنتبه بتحرير المشتبه. فرغ من تحريره سنة (٨١٦هـ)

٩. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر. فرغ منها في ذي الحجة سنة (٨١٨هـ)

١٠. القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد. فرغ منه شهور سنة (٨١٩هـ)

١١. الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف. فرغ منه في شهور سنة (٨٢١هـ)

١٢. تقريب التهذيب. فرغ من تأليفه في شهور سنة (٨٢٧هـ)

١٣. بلوغ المرام. فرغ منه في (٨٢٨/٣/١١هـ)

١٤. الإيثار بمعرفة رواة الآثار. بدأ بتصنيفه سنة (٨١٣هـ) وفرغ منه في (٨٣٣/١٢/١٩هـ)

١٥. تعجيل المنفعة. فرغ منه في (٨٣٥/١/١٠هـ)

١٦. فتح الباري. ابتدأ تأليفه في أوائل سنة (٨١٧هـ) فرغ منه في رجب سنة (٨٤٢هـ) أي استغرق تصنيفه ٢٥ عاماً.

١٧. انتقاض الاعتراض. كمل في رجب سنة (٨٤٢هـ)

١٨. الإصابة في معرفة الصحابة. ابتدأ في جمعه سنة (٨٠٩هـ) وامتد تأليفه حوالي الأربعين سنة. فهو تصنيف متقدم متأخر، وقيل أنه لم يتمه.

١٩. نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار. ابتدأ في إملائه في يوم الثلاثاء (٨٣٧/٢/٧هـ) واستمر إلى يوم الثلاثاء (٨٥٢/١١/١٥هـ)

أهم الإحالات:

(*) قال ابن حجر في (تلخيص الحبير ٢ | ١٦١) عند الكلام على بهز بن حكيم: "... وقد استوفيت ذلك في (تلخيص التهذيب)" اهـ.

(*) وقال في (تلخيص الحبير ٢ | ٧٣) عند الحديث على اختلاف العلماء في تحديد ليلة القدر: "... بلَغتها في (فتح الباري) إلى بضعة وأربعين قولاً " اهـ.

(*) وقال في (فتح الباري ١ | ٤٥): "... وقد أوضحت ذلك في كتابي (تغليق التعليق)" اهـ.

(*) وقال في (تلخيص الحبير ١ | ٢٧٩) حول حديث "الفخذ عورة": "... وقد ذكرت من وصلها في كتابي (تغليق التعليق)" اهـ.

(*) وقال في (الفتح ١ | ٥١): "... وقد جمعتها في ترجمته في (تهذيب التهذيب)" اهـ.

(*) وقال في (تغليق التعليق ٢ | ٤٧٠): "... أوضحتُ ذلك في (مختصر التهذيب) في ترجمته" اهـ.

(*) وقال (الفتح ٢ | ٤٩٧): "... وقد بينت فساد ذلك كله في ترجمة أبي طالب من كتاب (الإصابة)" اهـ.

(*) وقال في (التهذيب ٣ | ٥١): "... وقد بينت ذلك في كتابي (الإصابة)" اهـ.

(*) وقال في (لسان الميزان ٢ | ١٧١): " وقد ذكرتها بتمامها في ترجمة يغوث من كتابي (الإصابة في تمييز الصحابة)" اهـ.

(*) وقال في (تهذيب التهذيب ١ | ١٢٢): "... وقد بينت خطأه في ذلك في (لسان الميزان)" اهـ.

(*) وقال في (تغليق التعليق ٣ | ٤٧٥): "... وقد أشبعت الكلام عليه في ترجمته في (لسان الميزان)" اهـ.

(*) وقال في (لسان الميزان ٣ | ٣٠٣): "... وقد بسطت ذلك... وفي (تعجيل المنفعة برجال الأئمة الأربع)" اهـ.

(*) وقال في (تعجيل المنفعة ١ | ١٨٤): "وقد بسطت ترجمته في كتاب (الإصابة)" اهـ.

منهج الحافظ الذهبي

الإمام الذهبي لما لخص مستدركه، كان ذلك في شبابه

الذهبي كان في متوسط عمره عندما ألف كتاب تلخيص المستدرك. وهذا استنتجته من عدة أمور:

١) التلخيص عادة يكون في أوائل الطلب، لا في أواخره.

٢) تلخيص المستدرك ذكره الذهبي في غالب كتبه، مما يجعلنا نجزم بأنه من قديم تصنيفه.

٣) بعض عباراته في التلخيص فيها بعد الشدة مقارنة مع عباراته في الميزان والسير وغير ذلك.

٤) فاتته عدة أحاديث وهِم بها الحاكم وقد أخرجها الشيخان. ولم ينبه الذهبي إلا على قليل منها.

٥) تصحيحه لأحاديث قد ضعفها فيما بعد أو في مواضع أخرى. ومثل هذا التناقض أستبعده على الذهبي الذي نعرفه في آخر عمره.

٦) كتاب التلخيص قال عنه الذهبي في السير: وبكلّ حالٍ فهو -أي مستدرك الحاكم- كتابٌ مفيدٌ قد اختصرته، ويعوز عملاً وتحريراً.

وإجمالاً فالأمرين الأول والثاني هما السببين الأساسيين لترجيحي بذلك. وهناك الكثير من الكتب التي كتبها مؤلفوها في شبابهم فكانت دون مستواهم الذي نجده في كتبهم المشهورة الأخرى.

الذهبي لا يوثق كل النساء كما يزعم بعض طلبة العلم

قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٧\٤٦٥): «فصل في النسوة المجهولات. وما علمت في النساء من اتُّهِمت، ولا من تركوها». قال السيوطي في تدريب الراوي (١\٣٢١): «من ضَعُف منهنّ إنما هو للجهالة». وظن بعض طلبة العلم أن مقولة الذهبي تشمل كل النساء. وهذا ليس على إطلاقه، بل قوله هذا هو خاص بمن يذكرهن في هذا الفصل فحسب. وقد صيّر كثيرٌ من طلاب العلم هذا القول حكماً عاماً في كل راوية لم يأت فيها توثيق، أو لم يحكم عليها أحد بجهالة. فنفوا عنهن أن يكن قد مُسِسْنَ بأيّ ضربٍ من ضروب التجريح!

١- فماذا عن حكامة بنت عثمان؟ أليست متهمة متروكة؟ فقد روت عن أبيها أحاديث موضوعة، وهو قد وُثّق. فقد قال ابن حبان في الثقات (١٩٤\٧): «عثمان بن دينار، أخو مالك بن دينار. يروى عن مالك بن دينار. روت عنه ابنته حكامة بنت عثمان بن دينار. وحكامة لا شيء». وقال العقيلي في ضعفاءه (٢٠٠\٣): «عثمان بن دينار أخو مالك بن دينار، تروي عنه حكامة —ابنته— أحاديث بواطيل ليس لها أصل». وسرد بعض تلك الأحاديث ثم قال: «أحاديث حكامة تشبه حديث القصاص: ليس لها أصول». وقال الذهبي في "المغني في الضعفاء" (٤٢٥\٢): «عثمان بن زائدة، عن نافع: صدوق. لكن له حديثٌ منكَرٌ خولِفَ فيه، ذكره العقيلي. رواه عنه متروك (أي ابنته) فالآفة من صاحبه (أي منها)». وأيد ذلك قال ابن حجر في لسان الميزان (٣٣١\٢). فمقولة الذهبي ليست على إطلاقها.

٢- أم عمر بنت أبي الغصن: قال ابن معين (رواية ابن محرز ٥٨\١، ومن طريقه الخطيب في تاريخه ٤٣٣\١٤): «ليست بشيء».

٣- كريمة بنت سيرين، أخت محمد بن سيرين: قال ابن معين (كما في لسان الميزان ٧١\٦): «يحيى وكريمة ابنا سيرين: ضعيفا الحديث».

٤- هند الأنصارية: قال الذهبي في السير (٤٦٥\٣): «كانت شيعية».

٥- زينب: ترجم لها الحافظ ابن حجر في اللسان (٣٦٥\٣)، وقال: «الكذابة».

٦- رابعة: قال أبو داود (رواية الآجري ٤١٦\١، ونقله الذهبي في الميزان ٦٢\٢): «كان (رياح بن عمرو القيسي) رجُل سوء، هو وأبو حبيب، وحيان الجريري. ورابعة رابعتهم في الزندقة».

سكوت الذهبي في تلخيص المستدرك لايعد موافقة منه للحاكم

كثر في هذا العصر استعمال بعض الأفاضل اصطلاح: "صححه الحاكم، ووافقه الذهبي"، فيما أورده الإمام الذهبي في كتابه: "تلخيص المستدرك" من كلام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري.

معتبرين أن مجرد سكوت الذهبي على كلام الحاكم، هو موافقة منه له. وهذا غلط في غاية البعد عن الصواب للأسباب التالية:

١. موضوع كتاب "تلخيص المستدرك" ما هو إلا تلخيص للأحاديث –إسناداً ومتناً– مع تلخيص أقوال الحاكم في أقواله على مروياته فحسب، إضافة إلى بعض التعقبات التي يوردها الذهبي على هذه الأقوال. هذا لا خلاف فيه عند أحد

٢. الإمام الذهبي لَمْ يحقق المستدرك، بَلْ اختصره كَمَا اختصر عدداً من الكتب. وَكَانَ من صنيع هَذَا الإمام العظيم أنْ يعلّقَ أحياناً عَلَى بَعْض الأحاديث، لا أنّه يريد تحقيقها والحكم عَلَيْهَا وتتبعها جميعهاً.

٣. لم يذكر الذهبي أبداً –ولا أحد من تلامذته– أن ما سكت عليه فهو مقر للحاكم. ولا ذكر أن كتابه استدراك وتعقّب.

٤. إذا اتفقنا أن شرط الذهبي تلخيص، فكونه يتعقب هو أمرٌ زائدٌ على شرطه لم يلتزمه. بل إن استدراكه قليل جداً، فلا نجعل من تعقبه في بعض المواضع لازم آخر –وهو الموافقة–.

٥. الذهبي ضعّف كثيراً من الأحاديث التي في المستدرك في كتبه الأخرى كالميزان وغيره، مع أنه سكت عليها في اختصاره للمستدرك. هل يعني هذا أنه اضطرب؟ طبعا لا، لأنه في المستدرك يلخص لا يعقب ويوافق. وإلا للزم من هذا أن كل مؤلِّف شَرَح أو عَلَّقَ على كتابٍ أخر فتعقّب في موضعٍ على حديث، أنه موافقٌ فيما ترك.

٦. مجرّد اختصاره لمقولة الحاكم عقب الأحاديث "صحيح على شرط البخاري ومسلم" أو "على شرط البخاري" أو "شرط مسلم"، لا يعني أنه مؤيد، بل هو ناقل. وإلا فالذهبي ينتقد جزءً كبيراً جداً من المستدرك كما في ترجمة الحاكم من تاريخه، ومن ذلك قوله في السير: «في المستدرك شيء كثير على شرطهما. وشيء كثير على شرط أحدهما. ولعل مجموع ذلك ثلث الكتاب، بل أقل. فإن في كثير من ذلك أحاديث في الظاهر على شرط أحدهما أو كليهما، وفي الباطن لها علل خفية مؤثرة. وقطعة من الكتاب إسنادها صالح وحسن وجيد. وذلك نحو

ربعه. وباقي الكتاب مناكير وعجائب. وفي غضون ذلك أحاديث نحو المئة يشهد القلب ببطلانها، كنت قد أفردت منها جزءاً». فكيف يوافقه؟

٧. قال الذهبي عن كتابه "تلخيص المستدرك" في ترجمته للحاكم في "سير أعلام النبلاء" (١٧ | ١٧٦): «وبكل حال فهو –أي المستدرك– كتاب مفيد قد اختصرته. ويعوز عملاً وتحريراً». فلو أنه وافق الحاكم على جميع ما سكت عليه لما قال ذلك.

٨. كتاب تلخيص المستدرك ألفه الذهبي في شبابه. فهو ليس في مستوى كتبه الأخرى. وقد سبق بيان ذلك.

٩. لم يكن شائعاً بين أهل العلم المتقدمين من بعد عصر الذهبي مثل هذه المسألة في قوله "صححه الحاكم ووافقه الذهبي". وأول من تساهل وأطلق هذه العبارة هو المناوي صاحب "فيض القدير". وتجوز فيها أيضاً جماعة كصديق حسن خان والصنعاني. ثم شهرها ونشرها الشيخ أحمد شاكر، ثم طفحت بها كتب الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، والشيخ شعيب الأرنؤوط، حتى عمت عند أغلب الباحثين. ولو كانت هذه المقولة صحيحة لاستخدمها الحافظ ابن الملقن و العراقي والهيثمي و ابن حجر العسقلاني والبقاعي والسخاوي والسيوطي وهم من الذين أكثروا التخريج.

وقد جمعت بعض أقوال الزيلعي صاحب "نصب الراية" –وهو تلميذ الذهبي– وكيف تصرفه في المسالة هذه. قال في (٣ | ٣): «وأخرجه الحاكم في المستدرك في تفسير آل عمران وسكت عنه، ولم يتعقبه الذهبي في مختصره بالانقطاع». وقال في (٣ | ٨٠): «ووهم الحاكم في المستدرك فرواه وقال "صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، ولم يعقبه الذهبي في ذلك». وقال (٣ | ٣٨): «ورواه الحاكم في المستدرك وقال "حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه"، ولم يعقبه الذهبي في مختصره». فعبارة الزيلعي عبارة دقيقة فهم فيها كلام شيخه الذهبي وقصده في التصنيف.

وللزيلعي نقولات عديدة عن مختصر المستدرك نقل فيها تعقب الذهبي على الحاكم. وعلى سبيل المثال (٣|٣٤٧،٣٤٠،٣١١،١٥٣،٨٠،٧٣،٦٣،٣٩،٣٨،٤٦٤،٤٥٩) و(١| ٢٧٥، ١٣٤،٢٦١) وغيرها. ويستغرب من فهم بعض المعاصرين لمعنى آخر غير الذي يفهمه تلاميذ الذهبي.

فعلى هذا فلا تقل: "صحّحه الحاكم وأقره الذهبي"، بل تقول: "صححه الحاكم وسكت عنه الذهبي"

ومن المرويات التي تؤيد من سبق:

١- قال الحاكم في المستدرك (١| ٥٤٥): «هذا حديث صحيح الإسناد فإن رواته كلهم مدنيون ثقات». اختصر الذهبي هذه المقولة في التلخيص إلى: «صحيح رواته ثقات». ثم ترجم في الميزان (١| ١٣٦) لأحمد بن محمد بن داود الصنعاني وقال: «أتى بخبر لا يحتمل». ثم أورد حديثه هذا، ثم قال: «قال الحاكم: "صحيح الإسناد". قلت: "كلاّ". قال: "فرواته كلهم مدنيون". قلت: "كلا". قال: "ثقات". قلت: "أنا أتهم به أحمد".

٢- قال الحاكم (٢| ٥٤٥): «صحيح الإسناد ولم يخرجاه». فاختصر الذهبي كلام الحاكم في التلخيص بقوله: «صحيح». ثم أورد هذا الحديث في الميزان لما ترجم لعمر بن إبراهيم العبدي بقوله: «صححه الحاكم، وهو حديث منكر كما ترى».

٣- قال الحاكم (١| ٤٧٣): «صحيح الإسناد إن سلم من الجارودي، ولم يخرجاه». وكذا نقل الذهبي قول الحاكم في التلخيص، دون جملة: «ولم يخرجاه». ثم أورد الذهبي في الميزان (٣| ١٨٥) هذه الرواية بهذا الإسناد وقال: «فإنه بهذا الإسناد باطل، ما رواه ابن عيينة قط. بل المعروف حديث عبد الله بن المؤمل، عن أبي الزبير، عن جابر مختصراً».

٤- قال الحاكم (١| ١٦٩): «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه بهذا اللفظ». اختصر الذهبي كلام الحاكم في التلخيص بقوله: «على شرط م». ثم أورد في السير

(٤ | ٤٩١) هذه الرواية من طريق ثور، ثم قال: «إسناده قوي، وخرجه الحاكم فقال: على شرط مسلم، فأخطأ: فإن الشيخين ما احتجا براشد، ولا ثور من شرط مسلم».

٥- قال الحاكم (١ | ٢٨): «صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر». اختصر الذهبي كلام الحاكم في المختصر بقوله: «احتج م بكلثوم». ثم لما ترجم الذهبي لكلثوم بن جبر في الميزان (٣ | ٤١٣) أورد هذا الحديث في مناكيره.

٦- قال الحاكم (١ | ٤٩٢): «هذا حديث صحيح، فإن محمد بن الحسن هذا هو التل... صدوق في الكوفيين». اختصر الذهبي كلام الحاكم هذا بكلمة: «صحيح» فقط! ثم لما ترجم الذهبي للتل في الميزان (٣ | ٥١٣) قال: «ومن مناكيره...»، ثم أورد له هذا الحديث، ثم قال: «أخرجه الحاكم وصححه، فيه انقطاع».

٧- صحح الحاكم في مستدركه (٢ | ٢٠٠، ٢٣٥، ٣٢٧، ٣٨٦) مرويات كثيرة من طريق سماك، عن عكرمة، عن ابن عباس، وجعلها على شرط الشيخين، ولم يعقب عليه الذهبي بشيء. ثم قال الذهبي في السير (٥ | ٢٤٨) لما ترجم لسماك بن حرب: «تجنب البخاري إخراج حديثه، وقد علق له البخاري استشهادًا به. فسماك بن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس نسخة عدة أحاديث، فلا هي على شرط مسلم، لإعراضه عن عكرمة، ولا هي على شرط البخاري، لإعراضه عن سماك. ولا ينبغي أن تعد صحيحة، لأن سماكًا إنما تُكلم فيه من أجلها».

ومن عجائب أحد المعاصرين (وهو الشيخ أبو إسحاق الحويني) أنه بنى على هذه المسألة كتابا أسماه "إتحاف الناقم بأوهام الذهبي مع الحاكم". ولعله انتبه لهذا مؤخراً، وهو حسن الظن به.

منهج ابن القيم الجوزية

قال عنه الذهبي في المعجم المختصر: «عُني بالحديث بمتونه وبعض رجاله. وكان يشتغل في الفقه ويجيد تقريره، وفي النحو ويدريه، وفي الأصلين. وقد حبس مدة لإنكاره على شد الرحيل لزيارة قبر الخليل (إبراهيم عليه السلام، والقبر مزوّر). ثم تصدر للاشتغال ونشر العلم. لكنه معجب برأيه، جريء على أمور».

قال ابن حجر في الدرر الكامنة: «غلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ذلك، وهو الذي هذب كتبه، ونشر علمه».

قال ابن كثير: «وكان مغرماً بجمع الكتب، فحصل منها ما لا ينحصر، حتى كان أولاده يبيعون منها بعد موته دهراً طويلاً، سوى ما اصطفوه لأنفسهم منها... وكل تصانيفه مرغوب فيها بين الطوائف. وهو طويل النفس فيها، قصداً للإيضاح. ومعظمها من كلام شيخه، يتصرف في ذلك. وله في ذلك ملكة قوية، وهمة علوية. ولا يزال يدندن حول مفرداته، وينصرها، ويحتج لها».

وقال ابن جبرين في شرحه على منهج السالكين للسعدي: «وابن القيم –رحمه الله– ولو كان معه أسلوب قوي، ولكن إذا مال إلى قول فإنه يتحامل على ذلك القول».

وقد وجدت بحثاً قيماً للأستاذ عبد الفتاح أبو غدة أحببت أن أنقله بكامله لجودته البالغة، قال:

أما ابن القيم: فمع جلالة قدره، ونباهة ذهنه، ويقظته البالغة: فإن المرء ليَعجَب منه —رحمه الله تعالى— كيف يروي الحديث الضعيف والمنكر في بعض كتبه كـ"مدارج السالكين" من غير أن ينبه عليه؟! بل تراه إذا رَوَى حديثاً جاء على "مشربه" المعروف، بالَغَ في تقويته وتمتينه كلَّ المبالغة، حتى يُخَيَّل للقارئ أن ذلك الحديث من قسم المتواتر، في حين أنه قد يكون حديثاً

ضعيفاً أو غريباً أو منكراً. ولكن لما جاء على "مشربه"، جمَع له جَرَاميزه، وهبَّ لتقويته وتفخيم شأنه بكل ما أوتيه من براعة بيان وقوة لسان.

وأكتفي –على سبيل المثال– بالإشارة إلى حديثٍ واحدٍ من هذا النمط، رواه –رحمه الله تعالى– في كتابه "زاد المعاد في هدي خير العباد" أثناء كلامه عن وفد بني المنتفِق (٣\٦٧٤ ت الأرنؤوط)، فقد ساق هناك حديثاً طويلاً جداً جاء فيه من قول النبي (r): «... ثم تلبثون ما لبثتم، ثم تُبعَث الصائحة. فلعَمْرُ إلهك ما تدَعُ على ظهرها شيئاً إلا مات، والملائكةُ الذين مع ربّك. فأصبح ربُّك عزَّ وجلَّ يطوفُ في الأرض! وخلَتْ عليه البلاد...!».

وبعد أن ساق الحديث المشار إليه، أتبعه بكلامٍ طويلٍ في تقويته، استهلّه بقوله: «هذا حديث كبير جليل، تنادي جلالتُه وفخامتُه وعظمتُه على أنه قد خَرَج من مشكاة النبوة. لا يُعرَفُ إلا من حديث عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدني...». ثم استرسلَ في توثيق "عبد الرحمان" ومن رواه عنه استرسالاً غريباً! كما أنه سَرَد الكتبَ التي رُوي الحديث فيها، وهي كتب معروفة بشيوع الحديث الضعيف والمنكر والموضوع فيها، وهو من أعلم الناس بحالها. ولكن غلبتهُ عادتهُ ومشربه، فذهب يسردها ويطيل بتضخيم مؤلّفيها، تهويلاً بقوة الحديث وصحته.

مع أن الحديث حينما رواه صاحبه الحافظ ابن كثير في كتابه "البداية والنهاية" (٥\٨٢) أعقبه بقوله: «هذا حديثٌ غريبٌ جداً، وألفاظه في بعضها نكارة». وكذلك قال الحافظ ابن حجر في "تهذيب التهذيب" في ترجمة "عاصم بن لقيط بن عامر بن المنتفِق العُقَيلي" (٥\٥٠) بعد أن أشار للحديث ومن رواه من المؤلّفين: «وهو حديثٌ غريبٌ جداً».

فحينما يقول الحافظ ابن كثير والحافظ ابن حجر في الحديث المشار إليه: «حديثٌ غريب جداً، وألفاظُه في بعضها نكارة» تَرى الشيخَ ابنَ القيم يُسهب ويُطنب في دَعمه وتصحيحه، حتى نَقَل مرتضياً قولَ من قال: «ولا يُنكِرُ هذا الحديثَ إلا جاحد، أو جاهل، أو مخالفٌ للكتاب والسنة»!!

فصنيعُ ابن القيم هذا يدعو للبحث والفحص عن الأحاديث التي يرويها من هذا النوع ويُشيدُ بها في تآليفه، وهي من كتبٍ فيها الحديث الضعيف والمنكر والموضوع.

انتهى كلام الأستاذ رحمه الله.

منهج أبو الفرج ابن الجوزي

ابن الجوزي رجل واسع الاطلاع كثير التأليف جداً، لكنه قليل التحقيق صاحب أوهام كثيرة. فهو يحتج بروايات موضوعة بكثرة في أكثر كتبه (كصيد الخاطر وغيرها)، لكن ربما ينسب (في كتب أخرى) إلى الوضع أحاديث صحيحة ربما أخرجها مسلم وغيره. مع انحراف في العقيدة وتبديع وتشنيعٍ شديد على أهل السنة، وافتراءٍ على الإمام أحمد بن حنبل. فقد ذكر الحافظ ابن رجب الحنبلي في ذيل طبقات الحنابلة (١\١٤٤): «ابن الجوزي –رحمه الله– تأثر بشيخه أبو الوفاء علي ابن عقيل الذي كان يتردد على ابن التبان وابن الوليد شيخي المعتزلة. وكان يقرأ عليهما في السر عِلم الكلام. فظهر منه بعض الأحيان انحرافٌ عن السنة وتأوّلٌ لبعض الصفات، إلى أن مات رحمه الله».

ورغم تأثره الواضح بالمعتزلة، فإنه فقد أكثر في كتابه "صيد الخاطر" من ردوده على الإمام الأشعري وأتباعه. مما دعا علي الطنطاوي الأشعري لأن يتتبع ابن الجوزي في تحقيقه، ويدافع بشدة عن الأشعري، ويشنّع على ابن الجوزي تعصباً للأشعري. والسبب هو شدة اضطرابه في اعتقاده، بل في سائر علومه. فقد قال بقول أهل التأويل لا سيما في كتابه "دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه". وقال بالتفويض في كتابه "تلبيس إبليس". فتأمل كيف يجمع بين النقيضين ويرد على نفسه في موضعٍ آخر حتى لكأنه شخص مختلف. ولذلك قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٤\١٦٩): «لم يَثبت على قدم النفي، ولا على قدم الإثبات. بل له من الكلام في الإثبات نظماً ونثراً ما أثبت به كثيراً من الصفات التي أنكرها في هذا المصنَّف». وقال في "درء التعارض" (٩\١٦٠): «فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله، كما يوجد لأبي حامد (الغزالي) والرازي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم».

والأسوء من ذلك أنه أضاف لكل تلك الأوهام ولكل ذلك الإضطراب، لساناً حاداً على غيره من العلماء، مع أنه الأولى بالتشنيع. ومن ذلك مثلاً تهكمه بابن عبد البر الأندلسي الذي هو

خير من ملء الأرض من ابن الجوزي فِقهاً في الدين وسُنةً ودِرايةً بالحديث ونقده. والعجيب أنه هو الذي كان يهاجم الخطيب البغدادي في تطاوله على الأئمة الكبار. وقد عجِبَ سبطُ ابن الجوزي (يوسف بن قزغلي الحنفي الرافضي) من جده إذ تابع الخطيب البغدادي، فقال في "مرآة الزمان": «وليس العجَبُ من الخطيب، فإنه طعن في جماعة من العلماء. وإنما العجبُ من الجدِّ كيف سلك أسلوبه وجاء بما هو أعظم!».

وأما عن علم ابن الجوزي، فلا يخفى كثرة مآثرة ومؤلفاته. ولكن من كان لديه بالعلم والتحقيق العلمي دراية، يعلم أن ابن الجوزي لم يكن من أئمة الفقه ولا الحديث، وإن ألف فيهما ما ألّف. وإنما حصل له ذلك بكثرة اطلاعه وبحثه. قال السيوطي في طبقات الحفاظ (١\٤٨٠): قال الذهبي في التاريخ الكبير: «لا يُوصَفُ ابن الجوزي بالحفظ عندنا باعتبار الصنعة، بل باعتبار كثرة اطلاعه وجمعه». ورغم كثرة تآليفه في شتى العلوم، فقد ضَعُفَ من ناحية التحقيق في أكثر العلوم التي ألّف فيها، ولا سيما في الحديث. فتجد كلامه مخالفاً كثيراً لكلام حُفّاظِ الحديث. فالمفترض أن تكون كتبه مراجع يستعملها طالب العلم المتمكن الذي يستطيع التمييز بين الصواب و الخطأ، فلا تُنشر على العامة وصغار المتفقّهة.

قال الإمام موفق الدين عن ابن الجوزي: «كان حافظاً للحديث، إلا أننا لم نرض تصانيفه في السنة ولا طريقته فيها». وقال عنه الموفق عبد اللطيف: «وكان كثير الغلط فيما يصنفه. فإنه كان يخلو من الكتاب ولا يعتبره». ذكر ذلك الحافظ ابن عبد الهادي في طبقات علماء الحديث (٤\١٢٢). فقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٢١\٣٧٨): «هكذا هو: له أوهامٌ وألوانٌ من ترْك المراجعة، وأخذ العِلم من صُحُف». قال الحافظ سيف الدين بن المجد: «هو كثير الوهم جداً، فإن في مشيخته —مع صِغرها— أوهاماً». وقيل لإبن الأخضر: ألا تجيب عن بعض أوهام بن الجوزي؟ قال: «إنما يُتتبع على من قل غلطه، فأما هذا فأوهامه كثيرة». قال السيف: «ما رأيت أحداً يُعتمد عليه في دينه وعلمه وعقله، راضياً عنه». وقد عابه الكثير من أهل السنة فأصر على بدعته. وعاتبه أبو الفتح بن المني في أشياء. ولما بان تخليطه أخيراً رجع عنه أعيان السنة، وذمّوه وتركوه.

وقال ابن حجر لسان الميزان (٢|٨٣) بترجمة ثمامة بن الأشرس البصري بعد قصة: «دلّت هذه القصة على أن ابن الجوزي حاطب ليلٍ لا ينتقد ما يحدّث به». قلت: فمثل هذا الرجل لا يوثق بنقله ولا بكلامه.

منهج ابن حزم الأندلسي الظاهري

علم الحديث

قال ابن حجر عن ابن حزم الأندلسي في لسان الميزان (٤|١٩٨): «كان واسع الحفظ جداً. إلا أنه لثقته بحافظته كان يَهجُمُ على القول في التعديل والتجريح وتبيين أسماء الرواة، فيقع له من ذلك أوهام شنيعة». وقال أبو الحسن ابن القطان في "بيان الوهم والإيهام" (٥|٦٣٧): «محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الترمذي، وترمذ بخراسان. جهله بعض من لم يبحث عنه —وهو أبو محمد ابن حزم— فقال في كتاب الفرائض من "الإيصال" — إثْرَ حديثٍ أورده—: "إنه مجهول"». وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" (١١|٧٧) عن الإمام الترمذي: «فإن جهالته لا تضع من قدره عند أهل العلم، بل وضعت منزلة ابن حزم عند الحفاظ». ويظهر أن هذا من تسرع ابن حزم. فابن حزم معروفٌ عنه التسرع في إطلاق الأحكام.

قال ابن حجر في ترجمة الإمام الترمذي (صاحب "السنن") في تهذيب التهذيب (٩|٣٤٤): «قال الخليلي (عن الإمام الترمذي): "ثقةٌ متفقٌ عليه". وأما أبو محمد بن حزم فإنه نادى على نفسه بعدم الاطلاع، فقال في كتاب الفرائض من "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال": محمد بن عيسى بن سَوْرة مجهول! ولا يقولنّ قائلٌ: "لعله ما عرَفَ الترمذيّ ولا اطلع على حفظه وتصانيفه". فإنّ هذا الرجل قد أطلق هذه العبارة في خَلْقٍ من المشهورين من الثقات الحُفّاظ كأبي القاسم البغوي (إمام ثبتٌ محدّث العراق في عصره، ت٣١٧هـ، جهله ابن حزم في "حجة الوداع" ص٣٢٨)، وإسماعيل بن محمد بن الصفّار (٣١٤هـ)، وأبي العباس الأصمّ (محمد بن يعقوب، أخذ عنه أهل المشرق والمغرب ت٣٤٦هـ)، وغيرهم. والعَجَبُ أن الحافظ ابن الفَرَضي (وهو قرطبيٌّ من بلد ابن حزم توفي قبله عام ٤٠٣هـ) ذكرَهُ (أي للإمام الترمذي) في كتابه

"المؤتلِف والمختلِف"، ونبَّه على قدْرِه. فكيف فات ابن حزم الوقوف عليه فيه؟!». وابن حزم قد اطلع على الكتاب الأخير كما في رسالته في "فضل الأندلس".

وقيل عن ابن حزم أنه لم يطلع لا على سنن الترمذي ولا على العلل الكبير له، ولا حتى على سنن ابن ماجة. مع أن جامع الترمذي من مرويات ابن عبد البر الأندلسي (وهو قرين ابن حزم ورفيقه)، وكثيراً ما ينقل عن الترمذي في مصنفاته كالتمهيد والاستذكار، وهي الكتب التي اطلع عليها ابن حزم ونقل عنها. بل كيف لم يعرف ابن حزم من هو الأصم (راوي كتب الشافعي)، وهو في الأصل كان شافعياً قبل أن يصبح ظاهرياً؟ ومن الواضح أن ابن حزم لم يطلع أصلاً على سنن الترمذي بدليل أنه ذكر في كتابه المحلى (٩|٢٩٥) حديثاً من طريق أبي عيسى الترمذي، وضعفه برجلين بينه وبين أبي عيسى. وهذا الحديث مخرّجٌ في جامع الترمذي. فلو كان الكتاب عند ابن حزم، لما احتاج إلى رواية الحديث بمثل هذا الإسناد، ولا ضعفه بمن هو دون الترمذي. وليس في المحلى ذكرٌ للترمذي إلا هذا. مما يقوي أنه سمع بالترمذي وسننه، لكنه لم يبذل جهداً بأن يطلع عليها.

وعلى الرغم من تفوقه في علم الحديث على الفقهاء المتأخرين، فكان مثلهم في المنهج، لا يعبئ شيئاً بعلل الحديث الذي عرفه الجهابذة من المتقدمين. بل يُنكر علم علل الحديث من أصله، مع أنه من أهم علوم الإسلام. قال ابن القيّم في "الفروسية" (ص٢٤٦): «قالوا: وأما تصحيح أبي محمد بن حزم له، فما أجدره بظاهريته وعدم التفاته إلى العلل والقرائن التي تمنع ثبوت الحديث، بتصحيح مثل هذا الحديث وما هو دونه في الشذوذ والنكارة. فتصحيحه للأحاديث المعلولة وإنكاره لنقلتها، نظير إنكاره للمعاني والمناسبات والأقيسة التي يستوي فيها الأصل والفرع من كل وجه. والرجل يصحّح ما أجمع أهل الحديث على ضعفه. وهذا بَيّنٌ في كتبه لمن تأمله».

علم الفقه

قال مؤرّخ الأندلس أبو مروان بن حَيّان: «كان ابن حزم حاملَ فنون... وكان لا يخلو في فنونه من غلطٍ، لجرأته في الصِّيال على كل فن. ولم يكن سالماً من اضطرابٍ في رأيه». ومن أمثلة

هذا الاضطراب ما قاله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٣٣|٤٦): «وكذلك إذا وقّت الطلاق بوقت، كقوله "أنت طالق عند رأس الشهر". وقد ذكر غير واحد الإجماع على وقوع هذا الطلاق المعَلّق. ولم يُعلم فيه خلافاً قديماً. لكن ابن حزم زعم أنه لا يقع به الطلاق! وهو قول الإمامية (أي الرافضة). مع أن ابن حزم ذكر في كتاب "الإجماع": إجماع العلماء على أنه يقع به الطلاق».

قال إمام الأندلس ابن عبد البر في الاستذكار (١|٣٠٢) عن صاحبه ابن حزم: «وقد شذّ بعض أهل الظاهر، وأقدم على خلاف جمهور علماء المسلمين وسبيل المؤمنين، فقال: ليس على المتعمد في ترك الصلاة في وقتها، أن يأتي بها في غير وقتها». ويبيّن أنه يقصد واحداً بعينه (ص٣٠٧): «والعجب من هذا الظاهري في نقضه أصله و أصل أصحابه». وبين ابن عبد البر أن هذا ليس مذهب الظاهرية، وذكر استدلالات ابن حزم بعينها. وقال بعد كل ذلك (ص٣٠٩): «فما أرى هذا الظاهري، إلا قد خرج عن جماعةِ العلماءِ من السلف والخلف، وخالف جميع فرق الفقهاء وشذّ عنهم. ولا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذِّ من العِلم». قلت: صدق رحمه الله، فإن من تتبع زلات العلماء تزندق، فكيف بمن جمع موسوعة من الأقوال الشاذة التي لم يُسبق بها؟

قال الحافظ السلفي ابن كثير (تلميذ شيخ الإسلام) في "البداية والنهاية" (١٢|١٣): «كان ابن حزم كثير الوقيعة في العلماء بلسانه وقَلَمه، فأوْرثه ذلك حِقداً في قلوب أهل زمانه. ومازالوا به حتى بَغّضَوه إلى ملوكهم، فطردوه عن بلاده. والعجب —كل العجب— منه أنه كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره. وهذا الذي وَضَعَهُ عند العلماء، وأدْخَلَ عليه خطأ كبيراً في نظره وتصرّفه. وكان —مع هذا— من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات، لأنه كان أولاً قدْ تضلّع من علم المنطق، أخذه عن محمد بن الحسن المذحجي الكناني. ففسُد بذلك حاله في باب الصفات».

وقال ابن كثير أيضاً (١٤|٣٣٢): «ورأيتُ في ليلة الإثنين الثاني والعشرين من المحرم سنة ثلاث وستين وسبعمائة الشيخ محي الدين النووي رحمه الله فقلت له: يا سيدي الشيخ لِمَ لا أدْخلتَ

في "شرحك المهذب" شيئاً من مصنفات ابن حزم؟ فقال ما معناه: أنه لا يحبه. فقلت له: أنت معذور فيه فإنه جمع بين طرفيْ النقيضين في أصوله وفروعه. أما هو في الفروع فظاهريّ جامد يابس. وفي الأصول قول مائع قرمطة القرامطة وهَرَس الهرائسة. ورفعت بها صوتي حتى سمعت وأنا نائم. ثم أشَرْتُ له إلى أرض خضراء تشبه النخيل بل هي أرْدأ شكلاً منه، لا يُنتفع بها في اسْتغلالٍ ولا رعي. فقلت له: هذه أرض ابن حزم التي زرعها. قال: إنظر، هل ترى فيها شجراً مثمراً أو شيئاً يُنتفع به؟ فقلت: إنما تصلح للجلوس عليها في ضوء القمر. فهذا حاصل ما رأيته. ووقع في خلدي أن ابن حزم كان حاضرنا عندما أشرْت للشيخ محيي الدين إلى الأرض المنسوبة لابن حزم، وهو ساكتٌ لا يتكلم».

قال ابن حجر الهيتمي في "فصل الخطاب" (ص١٩٦): «ابن حزم حمله تعصّبه لمذهبه الفاسد الباطل في إباحة الأوتار وغيرها، إلى أن حكم على هذا الحديث (يعني حديث البخاري: ليكونن من أمتي قوم يستحلون الخز والحرير والخمر والمعازف) وكل ما وَرَدَ في الملاهي بالوضع. وقدْ كذَب في ذلك وافترى على الله وعلى نبيه وشريعته. كيف وقدْ صَرّح الأئمة الحفاظ بتصحيح كثير من الأحاديث الواردة في ذلك. ولقد قال بعض الأئمة الحفاظ أن ابن حزم إنما صَرَّح بذلك تقريراً لمذهبه الفاسد في إباحة الملاهي. وإن تعصّبه لمذهبه الباطل أوْقعه في المجازفة والاشتهار، حتى حَكَمَ على الأحاديث الصحيحة من غير شك ولا مَريّة بأنها موضوعة. وقد كذب وافترى. ومن ثُمّ قال الأئمة –في الحطّ عليه– أن له مجازفات كثيرة وأمور شنيعة نشأتْ من غلظه وجموده على تلك الظواهر. ومن ثم قال المحققون: أنه لا يُقام له وزن ولا يُنظر لكلامه ولا يُعوّل على خلافه. فإنه ليس مُراعياً للأدلة، بل لما رآه هواه وغلب عليه من عدم تَحَرِّيه وتقواه». كذا قال، وابن حزم أعلم من ابن حجر وخيرٌ منه بمرات، لكن ابن حجر ينقل عن غيره.

وقال كذلك الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وفي زماننا يتعيّن كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد. وليكن الإنسان على حذر مما حدث بعدهم. فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة. وحدث من انتسب إلى متابعة السنة والحديث من الظاهرية

ونحوهم (يقصد ابن حزم)، وهو أشد مخالفة لها، لشذوذه عن الأئمة وانفراده عنهم بفهم يفهمه، أو يأخذ ما لم يأخذ به الأئمة من قبله».

وقد بلغ الجمود الفكري والظاهرية الشديدة وتحريم القياس عند ابن حزم إلى أنه أنكر الواضحات، وصار يأخذ بالأقوال الشاذة والغريبة المخالفة للإجماع. كقول ابن حزم: أن بول الإنسان في الماء الراكد ينجسه، إلا في بول الإنسان، فلا يقاس عليه بول الحيوان ولو خنزيراً! وكذهابه إلى أن سؤر الكلب لا يكون التطهير للإناء الذي فيه إلا بعد غسله سبعًا إحداهن بالتراب الطاهر، لأن النص قد ورد بذلك، بينما يقرر أن سؤر الخنزير طاهر يصح شربه والوضوء منه لعدم ورود نص فيه (المحلى ١ | ١٣٢). وله تقريرات عجيبة لا يحتملها الناس. فذكر أنه لا يجب على المرأة خدمة زوجها، وبالتالي أوجب على الزوج جلب الطعام مطبوخاً، وأن يأتي بمرضعة لأطفالها! ومن ذلك ما ذكره في (المحلى (٣ | ١٩٦) أنه يجب على من صلى ركعتي الفجر أن يضطجع على شقه الأيمن قبل صلاة الفجر، سواء صلاها في وقتها أو قاضيا لها من نسيان أو عمد نوم. فإن عجز عن الضجعة، أشار إلى ذلك حسب طاقت . ولم يجز له أن يصلي الصبح، إلا بأن يضطجع على شقه الأيمن. ولا شك أن عدم الأخذ بالقياس يؤدي إلى الحرج في كثير من الأحكام، فإنه من المعقول أنه إذا تشابهت مسألتان واتحدتا في علة واحدة أن تأخذ الثانية حكم الأولى، ما دامت العلة واضحة، وإلا كان ذلك منافيًا للعقل ومجافياً للصواب.

والذي لا شك فيه عند كل ذي عقل له معرفة بشيء من اللغة العربية، أنه أول ما يقرأ قوله تعالى {فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} يفهم من أن النهي عن قول "أف" للوالدين، يستلزم كذلك النهي عن الأعظم من ذلك كالضرب واللعن والقتل. أما ابن حزم فيقول أن هذا النهي «ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وأنه إنما هو نهي عن قول "أف" فقط»! قال شيخ الإسلام في الفتاوى الكبرى (١ | ٣٢٧) وفي مجموع الفتاوى (٢١ | ٢٠٧): «ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله، ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر، كالذين يقولون إن قوله {فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} (الإسراء:من الآية٢٣) لا يفيد النهي عن الضرب!! وهو إحدى

الروايتين عن داود، واختاره ابن حزم. وهذا في غاية الضعف. بل وكذلك قياس الأَولى، وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عُرِفَ أنه أولى بالحُكم من المنطوق بهذا. فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحدٌ من السلف. فما زل السلف يحتجون بمثل هذا».

علم أصول الفقه

أما في الأصول فقد نحى ابن حزم منهجاً متأثراً بالفلاسفة، لكنه أيضاً كثير الشذوذ عن السلف. ومما يتضح جلياً في مذهب ابن حزم الاستدلالي، أخذه بمذهب الاستصحاب، وخاصة استصحاب البراءة الأصلية: فهو يكثر منه جداً، وهو عمدته في الاستدلال غالباً. ولم أرى له موضعاً قَبِلَ فيه قول المخالف، ولو مجرد قبول. بل إنه يعمد إلى هدمه جميعاً! وكثير من احتجاجات ابن حزم التي قد يراها المرء قوية، لا تخرج عن الحجج الخطابية.

والسمة الظاهرة على منهج ابن حزم في الترجيح والاستدلال، أنه يميل إلى الأخذ بالنسخ أكثر منه إلى الجمع بين النصوص، وإن كان في كثير من الأحيان يوافق الصواب في الحكم بالنسخ. وهو في هذا على خلاف طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية. فإن السمة الغالبة على منهج شيخ الإسلام أنه يميل إلى الجمع أكثر منه إلى القول بالنسخ.هذا والشافعية والحنابلة بشكل عام يميلون إلى الجمع بين النصوص، بينما الأحناف يميلون أكثر للنسخ. لكن الجمع بين الأحاديث زاد كثيراً عند المتأخرين بسبب تحسينهم للأحاديث الضعيفة المعارضة للأحاديث الصحيحة. وتجد ذلك بشكل واضح في شرح المناوي. بل قد تجده عند الأحناف كذلك في الفتح للهمام وغيره، ولو أنهم أكثر قولاً بالنسخ. هذا وأحسن طريقة للتخلص من تعارض الأحاديث هو الاعتماد على الصحيح فقط.

الإيمان والعقيدة

وابن حزم ما عَذَرَ أئمة الإسلام والسنة في تركهم بعض الظواهر لدليل، كما هو شأن الصحابة و شأن من تكلم العربية، مع كون ما تركوه في مسائل متفرقة. أما هو: فيحق له صرف جميع الصفات —إلا قليلاً— عن ظاهرها، بأدلة ضعيفة متناقضة. والويل لمن أخذها على ظاهرها!

وقد سرد شيخ الإسلام أقوالاً لابن حزم في إنكاره لصفات الله سبحانه وتعالى، ثم قال في "شرح العقيدة الأصفهانية" (ص١٠٧): «فهذا ونحوه، قرمَطَةٌ ظاهرةٌ من هؤلاء الظاهرية الذين يَدَّعون الوقوف مع الظاهر. وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته، مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف، وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار. ومعلومٌ أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير». وقال: «فمن عَرَفَ مذهب الأشعري وأصحابه، ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات، تبين له ذلك. وعَلِمَ —هو وكُلّ من فَهِم المقالتين— أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة —بل إلى الفلاسفة— من الأشعرية، وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم».

أما عن دعوى بعض الظاهرية بانتساب ابن حزم للسلف فقد كذبها وأبطلها شيخ الإسلام في "الأصفهانية" (ص١٠٩) فقال: «إن كثيراً من الناس ينتَسِبُ إلى السنة أو الحديث أو اتباع مذهب السلف أو الأئمة أو مذهب الإمام أحمد أو غيره من الأئمة أو قول الأشعري أو غيره، ويكون في أقواله ما ليس بموافقٍ لقولِ من انتسب إليهم. فمعرفة ذلك نافعةٌ جداً. كما تقدم في الظاهرية الذين ينتسبون إلى الحديث والسنة، حتى أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة، ودخلوا في الكلام الذي ذمه السلف والأئمة، حتى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته، وصاروا مشابهين للقرامطة الباطنية. بحيث تكون مقالة المعتزلة في أسماء الله، أحسن من مقالتهم! فهم مع دعوى الظاهر، يقرمطون في توحيد الله وأسمائه. وأما السفسطة في العقليات فظاهرة».
قلت: السَّفْسَطَةُ (كما في القاموس الوسيط): «قياسٌ مُرَكّبٌ من الوهميات، والغرض منه إفحام الخصم وإسكاته». والسُّوفِسْطائيّة هي فرقة فلاسفة إغريق يُنكِرون الحِسِّيَّاتِ والبَديهيّات وغيرها.

بل إنه جزم بتفضيل مذهب الأشاعرة في الصفات على مذهب ابن حزم. فقال في "درء التعارض" (٥ | ٢٥٠): «ومن المعلوم الذي لا يمكن مدافعته، أن مذهب الأشعري وأصحابه في مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم». والمسألتان الوحيدتان التي كاد ابن حزم يوافق بهما السلف الصالح، هما مسألة الإيمان ومسألة القدر. وقال شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٤ | ١٩): «الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد بن حنبل –ومن قَبله من الأئمة– في القرآن والصفات. وإن كان أبو محمد بن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره، وأعلم بالحديث، وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره. لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات، ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك. فوافق (ابن حزم) هؤلاء (السلفيين) في اللفظ، وهؤلاء (الفلاسفة) في المعنى. وبمثل هذا صار يذمه من يذمه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث، باتباعه لظاهرٍ لا باطن له، كما نفى المعاني في الأمر والنهي والاشتقاق، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب. مضموماً إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر، والإسراف في نفي المعاني، ودعوى متابعة الظواهر. وإن كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة، ما لا يدفعه إلا مُكابر. ويوجد في كتبه من كثرة الاطلاع على الأقوال، والمعرفة بالأحوال، والتعظيم لدعائم الإسلام ولجانب الرسالة، ما لا يجتمع مثله لغيره. فالمسألة التي يكون فيها حديث، يكون جانبه فيها ظاهر الترجيح. وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف، ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء».

وأما مذهب ابن حزم في الإيمان فهو مرجئ، وله مذهب خاص في الإرجاء: فجميع فرق المرجئة تخرج العمل من الإيمان، أما ابن حزم فإنه يُخرج العمل من أصل الإيمان ويُدخله في الإيمان الواجب. وقد وهم البعض فظنه على مذهب أهل السنة، وقالوا: حمده ابن تيمية في الكفر والإيمان. وليس كذلك، إنما الموجود من كلام ابن تيمية ما ذكرناه آنفاً، من تفضيله في هذا الباب على الأشعري، وليس أنه موافق بشكل كامل لأهل السنة والحديث.

أما الدليل على أنه يخرج العمل من أصل الإيمان: فقوله في "الفصل" (٣ | ٢٥٥): «فأما الإيمان الذي يكون الكفر ضداً له فهو: العقد بالقلب والإقرار باللسان. فإن الكفر ضد لهذا الإيمان»، وقوله: «الإيمان الذي يكون الكفر ضداً له»، فهذه صفة أصل الإيمان. فأخرج العمل من أصل الإيمان وقَصَره على اعتقاد القلب وإقرار اللسان كقول مرجئة الفقهاء، خلافاً لأهل السنة. ويترتب على هذا أنه لا يكفُر أحدٌ بشيء من العمل، وهذا ما يصرّح به ابن حزم فيقول في المحلى (١ | ٤٠): «ومن ضيّع الأعمال كلها، فهو مؤمن عاص ناقص الإيمان لا يكفر». ويدل على إرجائه أيضاً تجويزه قول "أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى" (كما في "الفصل" ٣ | ٢٧١) هكذا بدون استثناء، بل على وجه القطع والجزم. وهذه كلها أقوال المرجئة بلا ريب.

وأما الدليل على أنه يُدخل العمل في الإيمان الواجب والإيمان المستحب، فقوله في الفصل (٣ | ٢٥٥): «وأما الإيمان الذي يكون الفسق ضداً له لا الكفر، فهو ما كان من الأعمال فرضاً. فإن تركه ضد للعمل، وهو فسق لا كفر. وأما الإيمان الذي يكون الترك له ضداً فهو: كل ما كان من الأعمال تطوعاً، فإن تركه ضد العمل به، وليس فسقاً ولا كفراً». والإيمان الذي يضاده الفسق هو الإيمان الواجب، والإيمان الذي يضاده الترك غير المكفر ولا المفسق هو الإيمان المستحب. وابن حزم كذلك يرى الإيمان الذي هو ضد الكفر شيئا واحداً لا يتجزء ولهذا يقول: «إن اليقين لا يقبل الزيادة والنقصان».

وبهذا تعلم أن ابن حزم وافق المرجئة في مسائل، ووافق أهل السنة في مسائل. ولهذا فإن قوله في المحلى (١ | ٣٨): «الإيمان والإسلام شئ واحد... كل ذلك عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية»، كلامه هذا وإن كان موافقاً لأهل السنة في ظاهره، إلا أنه مخالف لهم في الحقيقة. إذ لايُدخِل العمل في أصل الإيمان كما ظهر من كلامه السابق، فأمره مضطرب. ولهذا فقد اعتبر ابن الجوزي الظاهرية فرقةً من فرق المرجئة في كتابه "تلبيس إبليس" (ص٢٨ ط المدني).

وهذا شأن ابن حزم في معظم العلوم سواء منها الاعتقاد أو الفقه أو أصوله، أمره مضطرب، وكلامه يجمع بين الحق والباطل. ولهذا يجب التوقف في قبول ما انفرد به من آراء وأحكام حتى ينظر فيها. وينبغي ألا يبدأ طالب العلم دراسته بقراءة كتب ابن حزم كالإحكام والمحلى –على ما فيهما من فوائد–. وأنا أنصح بقراءتهما، ولكن في مرحلة متقدمة بعد قراءة غيرهما من الكتب، ليستفيد الطالب بما فيهما من فوائد، مع توقِّيه ما فيهما من أخطاء. وكلامه في الإيمان جدير بالقراءة، مع معرفة ما أخطأ فيه.

وبسبب انحرافات ابن حزم هذه، وصفه الآلوسي عند ذكره في تفسيره (٢١ | ٧٦) بقوله: «الضال المضل». فليت ابن حزم قلد داود بن علي الظاهري في باب الأسماء والصفات، فإنه كان على مذهب السلف الصالح في هذا الباب. وغلطُ داود هو في مسألة اللفظ في خلق القرآن، لكنه يثبت الصفات كأهل السنة. قال شيخ الإسلام في "الأصفهانية" (ص١٠٧) عن الظاهرية: «إن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث».

حدته مع العلماء

وكان ابن حزم شديد الوقوع في كبار العلماء. قال ابن حجر في "لسان الميزان" (٤ | ٢٠١): «ومما يُعابُ به ابن حزم: وقوعه في الأئمة الكبار بأقبح عبارةٍ، وأشنع رد». وقال ابن خلكان في تاريخه (١ | ٣٧٠): «كان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد أحد يسلم من لسانه». وقال أبو العباس بن العريف: «كان لسان ابن حزم وسيف الحَجّاج شقيقان»! ومع أنه كان ذا حدة ظهرت كثيرًا في جدله، فإنه لم يغفل عن ذكر سببها والكلام عنها، فقال: «لقد أصابتني علة شديدة ولّدت في ربواً في الطحال شديداً. فولّد ذلك علي من الضجر، وضيق الخلق، وقلة

الصبر، والنزق أمراً جاشت نفسي فيه. إذ أنكرتُ تبدل خلقي، واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي. وصحّ عندي أن الطحال موضع الفرح، وإذا فسد تولد ضد». إن هذا تحليلًا دقيقًا يذكر فيه أسباب ضعفه النفسي في صراحة وقوة فيصف نفسه بالنزق والضجر، ولا يضن عليها بمثل ما يصف به مخالفيه. ولعل السبب الأهم في ذلك هو ما أصابه من ظلم على يد فقهاء المالكية حتى أحرقوا كتبه.

وكان ابن حزم يظن أنه بحدة لسانه سيسكت خصومه. ولكن انقلب السحر على الساحر، وتسبب له ذلك بإحراق كتبه وطرده من منصبه وقلة رواج أفكاره، حتى لا نجد له أتباعاً إلا من بعض الطلبة الذين يتعلمون الحديث قبل أن يتعلمون الفقه وأصوله. وكتبه لولا أنه اهتم فيها بجمع الآثار، لانقرضت منذ زمن بعيد. لكن جمعه لكل تلك الآثار والأقوال مع محاولة تبيين الصحيح من الضعيف، جعل كتابه "المحلى" ثروة لا يُستغنى عنها. وقد حَذّرَ جماعةٌ من المشايخِ والمؤدّبين من أن يقرأ المبتدئُ في مؤلّفاتِ ابن حزمٍ لا سيّما "المحَلّى". وهي منهم نصيحةٌ في محَلّها. فإنّ الأدبَ مع أهل العلمِ يقتضي ذلك. فإذا ما أتقنَ الطالبُ التأدّبَ مع أهلِ العلمِ، فلا حَرجَ حينئذٍ من الاستفادة من ذلك الكتاب، على حَذَرٍ من شُذوذاتٍ وغرائبَ وَقَعَ فيها أبو محمّد رحمه الله.

كيف تتعامل مع ابن حزم؟

ابن حزم ذكي قوي الحجة، له علم بالمنطق وجدله. أما كيف تتعامل مع مصنفاته، فإن اسلم طريقة هي أن لا تجاري ابن حزم في مقدماته. فهو يبدأ بذكر مقدمات، ثم يبنى عليها نقاشه مع العلماء. فلو أنت صرت تنظر عجلاً للنتيجة كما يفعل طالب العلم المبتدئ فإنك سوف تنساق مع مقدماته لجمال عبارتها وقوتها. لكن انظر إلى مقدماته بدقة، واحذر من جزمه. فإنه يجزم أحيانا بقوة كأنه يقسم قسما غليظا بصوابه، مما يجعل في نفسك صواب هذا الرأي. واحذر من معارضته، فإنه كثيرا ما يجزم أيضا أن هذا الأمر معارضٌ للعقل وللنقل، فلا تتعجل، وانظر سبب المعارضة عنده. ولا شك أن كتبه مفيدة جداً، وتغذي المجتهد المتمكن على الاجتهاد والاستقلال، وتقوي ملكة النظر في الأدلة من حيث جملتها. أي بمعنى ربط الأدلة مع بعضها

والنظر إليها نظرا إجماليا، من غير تناقض. فإن كثيراً من الفقهاء ممن لا يتدبر الأمر ملياً، تجهده يحكم على مسألة في الطهارة بحكم بناء على قاعدة، ثم يحكم على أخرى بحكم آخر، ويستخدم نفس القاعدة، وإنما أتي من اختلاف الباب.

والأمثلة كثيرة. فمن ذلك قوله راداً على الحنفية: «فمن أطرف شئ مبادرتهم إذا أدركوا شيء من أوامر القرآن أنه ندب؟ فقلنا لهم: ما برهانكم على هذه الدعوى؟ قالوا: قوله تعالى {وإذا حللتم فاصطادوا}. وقوله {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض}. فقلنا لهم: إن هذا لعجب؟ ليت شعري، في أي دين وجدتم أم في أي عقل: أنه إذا صح أمر من أوامر الله تعالى أنه منسوخ أو أنه ندب، وجب أن تحمل سائر أوامر الله تعالى على أنها منسوخة وعلى أنها ندب؟ فما سُمع بأعجب من هذا الاحتجاج الفاسد، إذ قصدوا به "هدم القرآن"». ومعلوم ما في المقدمات من الفساد. إذ لم يقصد الحنفية ولا غيرهم أن كل أوامر الله على الندب، ولم يقل بهذا مسلم. وقصدهم واضح لابن حزم، إنما قصدوا أن من أوامر الله ما هو ندب في كتابه ومنه غيره. وكأنه –رحمه الله– تدارك هذا الأمر بعد أسطر، وذكر أنه لا يُنكر، لكن لابد من القرينة. وهذا حق وقد قالوه، لكنه لم يرد على احتجاجهم.

ومن هذه الأمثلة : كلامه في بيع الفضولي حيث قال في رده حديث عروة البارقي: «لأنه إذا أمر –عليه السلام– أن يشترى له شاه، فاشترى شاتين، صار الشراء لعروة ((بلا شك)) لأنه إنما اشترى كما أراد، لا كما أمره. ثم وزن الدينا إما مسترخصا له ليرده، وإما متعديا فصار الدينا في ذمته ((بلا شك))... ثم ذكر كلاما ثم قال: ثم نسألهم عمن با ع مال غيره، فنقول: أخبرونا هل ملك المشتري ما اشترى وملك صاحب المبيع الثمن؟ فإن قالوا لا، وهو الحق وهو قولنا. وإن قالوا نعم، قلنا فمن أين جعلتم له إبطال عقد صحيح؟». وأنت ترى جزالة مقدماته لكنها خطأ من وجوه، منها حصره. فليس الأمر في الصورتين فحسب. فنحن نقول العقد صحيح، لكنه معلق على رضا صاحب المال. وهو مثل خيار المجلس الذي أقره. أليس قد تم

البيع لكن صاحباه بالخيار؟ فالعقد صحيح، لكنه مُعلق. وليس الأمر كما ذكر. فالنتيجة صحيحة، لكنها مبنية على مقدمات لا تُسلّم له.

ومن الأمثلة ما كان من رده على بكر البشري في كتابه الأحكام حيث قال: «إذا أمكن ما قلتم من أن اللفظ لا يبنى على المعنى بمجرده، فبأي شي نعرف مرادكم من كلامك؟ هذا لعلكم تريدون به معنى آخر؟ فبأي شيء أجابوا، فهو لازمٌ لهم». وهذا تحكم، فليست المسألة حصرا كما ذكر. فإنهم قد يقولون بالتفصيل، فما كان من الألفاظ المشتركة، فإنها لا تُحمل بمطلقها، وما كان غير ذلك فله حكمه. وما كان من المشتركة وله عرفٌ مشهور أو معنى يحمل عليه في الأكثر، قلنا بأنه يحمل عليه، وما لا فلا. بل إنه في الألفاظ التي لا تحمل إلا معنى واحد، فإن السياق قد يقلبه. انظر إلى قوله تعالى {ذق إنك أنت العزيز الكريم} وما يقتضيه ظاهر المعنى، ومع ذلك دل السياق على خلافه.

رأي ابن حزم بالمذاهب الأربعة

قال المنتصر الكتاني عن ابن حزم: «لا يذكر فقهاً لأحمد إلا نادراً جداً. إذ أحمد عند الأندلسيين إمام في الحديث فقط. ومن ذلك كتاب الحافظ ابن عبد البر الأندلسي: "الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء". وقد يذكر فقه من جاء بعد الثلاثة إلى منتصف القرن الخامس». قال: «ويمكن أن يجرد من "المحلى" مجلدان في فقه الأحناف والرد عليه، ومجلدان في فقه المالكية والرد عليه، ومجلد في فقه الشافعي وداود بن علي وغيرهما والرد عليه. أما فقه أحمد فليس في "المحلى" منه إلا قضايا محدودة، ومسائل محسوبة». قال: «وفي مناقشته فقه الثلاثة والرد عليه يكون ابن حزم قاسياً عنيفاً مع الحنفية والمالكية، ويكون براً لطيفاً مع الشافعية». وما ذاك إلا لأن الحنفية والمالكية هم من أهل الرأي، والشافعية هم من أهل الحديث. وابن حزم يعظّم الحديث ويمقت الرأي المجرّد. انظر: المذهب الظاهري

ومصادره في النقل عن المذاهب الثلاثة كثيرة، فهو واسع الاطلاع جداً. وقد وجدت أحد الحنفية يعترض على ابن حزم بأن نقوله غير دقيقة عن مذهبهم، وبأنه لم يفهم حججهم كما زعموا. وهو غلط، فقد اطلع ابن حزم على كتب الطحاوي، وهو أهم محدّثي الحنفية، وأحد أصدق فقهائهم في نقله. وكثيراً ما ينقل عنه ابن حزم دون أن يسميه، ويجيب على حججه. وقد نقل أيضاً من أمهات الكتب عند الحنفية مثل الجامع الصغير لمحمد بن الحسن (ذكره في المحلى ٦|٢٤٣) ومثل المبسوط (٧|٤٩٢) لابن الحسن. وقد كان ابن حزم على مذهب الشافعي لفترة من حياته، فصار له اطلاع كبير على مؤلفات الشافعية (لكن من الغريب أنه قد يخلط بين القديم والجديد). أما عن كتب المالكية فله اطلاع عظيم عليها. فقد كان يعيش في بيئة مالكية، وصاحبه وبلديه ابن عبد البر. وعامة مناظراته الفقهية هي مع المالكية. وأحياناً يصرّح بالنقل عن "الموطأ" و"مدونة" ابن سحنون و"المستخرجة العتبية" وكتب أخرى كثيرة.

يقول في أحد رسائله راداً على خصومه: «وأما قولهم: إنهم طالعوا دواوين لم نطالعها نحن، ومن الدواوين مالا نقف على أسمائها، فلعمري ما لشيوخهم ديوان مشهور مؤلف في نص مذهبهم؛ إلاّ وقد رأيناه ولله الحمد كثيراً، ككتاب ابن الجهم، وكتاب الأبهري الكبير، والأبهري الصغير، والقزويني، وابن القصار، وعبد الوهاب، والأصيلي». وهنا يشير للكتب المؤلفة خارج الأندلس، فكيف به مع كتب أهل بلده؟ وما دخل الأندلس رجلٌ أكثر اطلاعاً من ابن حزم. بل ما يساويه في الاطلاع في تاريخ الإسلام إلا قلائل، وفوق كل ذي علمٍ عليم.

رأي ابن حزم بالمرأة

لعل من أبرز حسنات ابن حزم، إنصافه للمرأة وعدله في الأحكام التي أصدرها تجاهها. بينما تجد غيره من الفقهاء لا ينفك عن إهانة المرأة التي أنجبته، نعوذ بالله من العقوق. قال الحسن

بن علي بن المنتصر بن الزرمزمي الكتاني: «ما من مسألة اختلف فيها الفقهاء بين مشدد على المرأة وميسّر، فإن ابن حزم يسلك سبيل التيسير، وعنده أن المرأة في الأحكام كالرجل إلا ما خصّه الدليل... وأنظر إلى كثير من الفقهاء، خاصة المتأخرين منهم، فإنهم يلمح من كلامهم استنقاص المرأة والتحجير عليها مرة بحجة قصورها وأخرى بحجة سد الذرائع. وهذا ما لم أجده عند ابن حزم، بل الصالحات منهن عنده صالحات والفاسدات بحسب فسادهن، مثلهن في ذلك مثل الرجال».

أسانيد ابن حزم

غالب أسانيد ابن حزم ترجع إلى أربعة من كبار أئمة الحديث في الأندلس: بقي بن مخلد، وقاسم بن أصبغ، وأحمد بن خالد، ومحمد بن أيمن. ولذلك تجد عنده من الآثار ما لا تجده عند أحدٍ غيره من المشرقيين، لأن كتب هؤلاء الكبار لم تصل للمشرق على أهميتها (وبخاصة ابن مخلد وابن أصبغ). وهي اليوم مفقودة.

منهج داود الظاهري

أبو سليمان الفقيه داود بن علي الأصبهاني الكوفي الظاهري (٢٠٠-٢٧٠ هـ). قال أبو الفتح الأزدي: «لا يُقنع برأيه ولا بمذهبه. تركوه». وكان من المتعصبين للشافعي وهو أول من صنف كتاباً في مناقبه. قال الإمام السلفي ابن أبي حاتم عنه: «ثم ترك ذلك ونفى القياس. وألّف كتباً شذ فيها عن السلف. وابتدع طريقة هجره أكثر أهل العلم عليها. وهو مع ذلك صدوق في روايته ونقله واعتقاده، إلا أن رأيه أضعف الأراء، وأبعدها عن طريق الفقه، وأكثرها شذوذاً». وقد ذكرنا جملة عن حياته في بحثنا حول المذهب الظاهري.

ونقل وراق داود عن أبي حاتم أنه قال في داود: «ضالٌّ مُضِلٌّ، لا يُلتَفت إلى وساوِسِه وخَطَراته». وقال المروذي حدثنا محمد بن إبراهيم النيسابوري أن إسحاق بن راهويه لما سمع كلام داود بن علي في بيته، وَثبَ وضربه وأنكر عليه. وقد كان داود أراد الدخول على الإمام أحمد فمنعه وقال: كتب إليَّ محمد بن يحيى الذُّهلي في أمره وأنه زعم أن القران مُحدَثُ، فلا يَقرَبني. وتفصيل المسألة وأقوال معاصريه مبسوطة في ترجمته في تاريخ بغداد (٨|٣٧٣) وفي لسان الميزان (٢|٤٢٣). والخلاصة أنه صار يتكلم في مسالة اللفظ بكلام مبهم على الناس، ولم يرجع عنه، فنهى أئمة الإسلام عنه. أما في مسائل الصفات وبقية مسائل الاعتقاد فلم يخالف فيها السلف (كما فعل ابن حزم).

ابنه هو: محمد بن داود أبو بكر الأصبهاني. ترجمته في تاريخ بغداد (٥|٢٥٦ #٢٧٥٠). كان عالما أديبا شاعرا ظريفا، له كتاب في شعر الغزل اسمه كتاب الزهرة. لكن له عملٌ فاحشٌ شديد القبح. ذلك أنه كان يعشق غلاماً، ويتغزل به، ويستحل ذلك! فيا غوثاه من مكايد إبليس. قال الخطيب البغدادي: حدثني مكي بن قال أنشدنا بن كامل الدمشقي لأبي بكر محمد بن داود بن علي في حبيبه محمد بن زخرف: يا يوسف الحسن تمثيلا وتشبيها * يا طلعة ليس إلا البدر يحكيها * من شك في الحور فلينظر إليك * فما صيغت معانيك إلا من معانيها * ما للبدور وللتحذيف يا أملي * نور البدور عن التحذيف يغنيها * إن الدنانير لا تجلى وإن عتقت * ولا يزاد على النقش الذي فيها. قال الخطيب: أنبأنا أبو سعد الماليني حدثنا الحسن بن إبراهيم الليثي حدثني الحسين بن القاسم قال: كان محمد بن داود يميل إلى محمد بن جامع الصيدلاني وبسببه عمل كتاب الزهرة، وقال في أوله: وما ننكر من تغير الزمان وأنت أحد مغيريه ومن جفاء الإخوان وأنت المقدم فيه من عجيب ما يأتي به الزمان السهو يتظلم وغابن يتندم ومطاع يستظهر وغالب يستنصر. قال الحسن: وبلغنا أن محمد بن جامع دخل الحمام وأصلح من وجهه وأخذ المرآة فنظر إلى وجهه فغطاه وركب إلى محمد بن داود فلما رآه مغطى الوجه خاف أن يكون لحقته آفة فقال ما الخبر فقال رأيت وجهي الساعة في المرآة فغطيته وأحببت أن لا يراه أحد قبلك فغشي على محمد بن داود. قال الليثي: وحدثني محمد بن إبراهيم بن

سكرة القاضي قال: كان محمد بن جامع ينفق على محمد بن داود، وما عُرِفَ فيما مضى من الزمان معشوقٌ ينفق على عاشق إلا هو. ومات بسبب عشقه الشاذ من غير توبة. نسأل الله حسن الختام. فهذا ابن إمام الظاهرية الذي أسس مذهبهم.

الشائع أن الأحناف أصحاب رأي. وربما هم اليوم أبعد الناس عن الحديث وأكثرهم رداً له. ولكن في العصور الأولى كان منهم الكثير من المحدثين. ولا شك أن أغلب المحدثين هم من الشافعية فالحنابلة فالمالكية فالأحناف. وأئمة الشأن (بعد استقرار المذاهب) أغلبهم من الشافعية. فإن شككت في هذا فخذ كتاب "تذكرة الحفاظ" وعد عدد الشافعية منهم.

والشافعية المشتغلين بالحديث على قسمين: هناك فقهاء المحدثين كابن خزيمة، وهناك محدثي الفقهاء كالنووي. صحيح أن الحفاظ في الشافعية أكثر، واهتمام الشافعية بالحديث أكثر، وصحيح أن أصحاب الرأي أقل الناس اشتغالاً بالحديث، ولكن هذا لا ينفي وجود حفاظ ممن كان يرى رأي أبي حنيفة.

أبو يوسف: كان أكثر أصحاب أبي حنيفة حفظاً للحديث ومن أشدهم تعلقاً بالآثار. وهو أول من كتب عنه أحمد بن حنبل الحديث.

محمد بن الحسن: اشتهر بملازمته لمالك ورواية الموطأ عنه. وقد وثقه الدارقطني وغيره في روايته للموطأ.

الطحاوي: كان شافعياً ثم بسبب نزاع شخصي مع من تولى المذهب الشافعي من بعد الإمام، فإنه صار حنفياً متعصباً. وهو العمدة في الدفاع عن الأحناف فقهاً وحديثاً. أثنى عليه حفاظ الأندلس، كابن عبد البر وغيره، وسأله النسائي عن حديث. وقد قال البيهقي: «كم من حديث صححه لأجل مذهبه». وهذه المقولة تنطبق على البيهقي كذلك، وهما سواء في التعصب المذهبي.

يحيى بن معين (الإمام المشهور): وكان متعصباً لرأي أبي حنيفة حتى أنه انتقص الشافعي، كما نقل عنه الحاكم! وجاء عن ابن معين أنه سئل: ترى أن ينظر الرجل في رأي الشافعي، أو رأي أبي حنيفة؟ قال: «ما أرى لأحد أن ينظر في رأي الشافعي. ينظر في رأي أبي حنيفة أحب إلي». قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (١١ | ٨٨) تعليقاً على تلك المقولة: «كان أبو زكريا رحمه الله (ابن معين) حنفياً في الفروع. فلهذا قال هذا. وفيه انحراف يسير عن الشافعي». والإمام الذهبي بعد أن دافع عن الإمام الشافعي من طعن الإمام ابن معين به، قال في كتابه "الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب" (١ | ٣٠): «ابن معين كان من الحنفيّةِ الغُلاة في مذهبه، وإن كان مُحَدِّثاً».

وقد جاء في تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (٤ | ٤٦١): «قال يحيى: قال ابن وهب عن مالك بن أنس في المرأة يكون وليها ضعيفا أو يكون غائبا أو لا يكون لها ولي فتولي أمرها رجلا فيزوجها، قال: "جائز". وقال ابن وهب: "لا إلا بولي". قلت ليحيى: "هذا يوافق قول أبي حنيفة؟". قال: "نعم"، يعني قول مالك». فهذا يدل على أن ابن معين كان عارفاً بمذهب أبي حنيفة حتى كانوا يسألونه عن ذلك. وقال الدوري في تاريخ ابن معين (٤ | ٢٨٣): سمعت يحيى يقول: «لا نكذب الله ربما سمعنا الشيء من رأي أبي حنيفة فاستحسناه فأخذنا به».

وكان سيد الحفاظ الإمام يحيى بن سعيد القطان البصري، إمام المحدثين وشيخ الجرح والتعديل، يأخذ بأكثر أقوال أبي حنيفة. قال أحمد بن علي بن سعيد القاضي (ثقة حافظ): سمعت يحيى بن معين يقول: سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: «لا نكذب الله، ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، و قد أخذنا بأكثر أقواله». قال يحيى بن معين: «و كان يحيى بن سعيد يذهب في الفتوى إلى قول الكوفيين، و يختار قوله (أي قول أبي حنيفة) من أقوالهم، و يتّبع رأيه من بين أصحابه». وفي تاريخ ابن معين (٣ | ٥١٧): قال الدوري: سمعت يحيى يقول: قال يحيى بن سعيد القطان: «لا نكذب الله. ربما رأينا الشيء من رأي أبي حنيفة فاستحسناه فقلنا به».

وكان إمام أهل الحفظ في عصره وكيع بن الجراح الكوفي، يفتي برأي الإمام أبي حنيفة. ففي "تذكرة الحفاظ" للحافظ الذهبي (١ | ٣٠٧): (قال حسين بن حبان) قال يحيى بن معين عن وكيع: «ما رأيت أفضل منه، يقوم الليل ويَسرُدُ الصوم، ويُفتي بقول أبي حنيفة. وكان يحيى القطان يفتي بقول أبي حنيفة أيضاً». وقال يحيى بن مَعِين: ما رأيتُ أحداً أُقدِّمه على وكيع، وكان يُفتي برأي أبي حنيفة، وكان يحفظ حديثَه كلَّه، وكان قد سمع من أبي حنيفة حديثاً كثيراً. قلت: فهو حنفي إذاً. ولم يقل أحد بأن كل حنفي عليه أن لا يخالف أبا حنيفة في أي مسألة. فقد جاء عند الترمذي (٣ | ٢٤٩): سمعت يوسف بن عيسى يقول: سمعت وكيعاً يقول – حين روى هذا الحديث– قال: «لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة».

وهناك آخرون مثل: معلى بن منصور، بكار بن قتيبة، ابن أبي عمران (وهو من كبار الحفاظ وإن لم يكن مشهوراً). وهؤلاء شيوخ الطحاوي. وهناك أحمد بن عيسى البرتي صاحب مسند أبي هريرة، وهو من كبار الحفاظ. وهناك حماد بن شاكر الراوي عن البخاري، وإبراهيم بن معقل النسفي راوي صحيح مسلم. ومن بعدهم: ابن قانع والكلاباذي (وقد رضي فهمه الدارقطني) وهذه الطبقة. ومن بعدهم حفاظ الموصل، مثل أبي يعلى الموصلي صاحب المسند الكبير، قال عنه الذهبي: أخذ الفقه عن أصحاب أبي يوسف. وبعد هؤلاء يأتي ابن التركماني الذي رد على البيهقي. ويأتي من بعده تلميذه الحافظ الزيلعي، وهو أعلم المحدثين الأحناف. وهناك مغلطاي والعيني وكثير من محدثي الهند.

وللكوثري الهالك رسالة في ذكر محدثي الحنفية، إلا أنه أدخل فيه من ليس من الحنفية، وهي مطبوعة مع نصب الراية. والأحناف كثيراً ما ينسبون الرجل إلى مذهب إمامهم بمجرد رواية الرجل عن أبي حنيفة. وهذا من العجب! وإلا كان كل من روى عن مالك هو مالكي. فهذا وكيع كوفي روى عن مالك. والوليد بن مسلم وهو شامي على مذهب الأوزاعي.

ومن تأمل مذهب المتأخرين الأحناف لعلم أنهم أبعد الناس عن علم الحديث، والله أعلم. على أن هذا الحكم لا ينبغي أن يكون عاماً. ففي الهند من الحنفية أعلام في الحديث، وهم سيف حاد على التقليد. ولا ننسى أن علم الحديث بقي قروناً عند علماء الهند من الحنفية، وقد قاموا به خير قيام، في الوقت الذي كانت فيه بلادنا مغرقة في التقليد والتعصب. ومن أراد التوسع، فعليه بمراجعة كتاب "جهود علماء الهند في خدمة السنة النبوية" لعبد الرحمن الفريوائي.

ولو ذهبنا نعدد أعيان هذا العصر من علماء الهند المحدثين المنتسبين إلى مذهب الإمام أبي حنيفة، لضاق المقام عن مجرد ذكر أسمائهم في طبقة شيوخنا وشيوخهم رحمهم الله ونفع بعلومهم. ومن الفوائد التي أحب أن أذكرها هنا حتى ينسب الفضل إلى أهله، أن التفريق بين منهجي المتقدمين والمتأخرين من المحدثين، والتنبه إلى طريقة حفاظ الحديث في التعليل بالنكارة والشذوذ، قد تلقاها بعض شيوخنا عن شيوخهم في الهند، كالحافظ محمد يونس الجونفوري وغيره، بشكل جلي وواضح في زمن مبكر، لم يكن يسمع فيه بهذه الأمور –على حد علمي المحدود– في محافلنا العلمية. والشيخ حمزة المليباري (الذي نقلها إلينا) إنما هو من باكستان.

توثيق أبو يوسف صاحب أبي حنيفة

قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨\٥٣٥): «هو الإمام المجتهد العلامة المحدث قاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم». وقال إبراهيم بن أبي داود البرلسي: سمعت ابن معين يقول: «ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في الحديث ولا أحفظ ولا أصح رواية من أبي يوسف». وقال أحمد بن حنبل: «أول ما كتبت الحديث، اختلفتُ إلى أبي يوسف. وكان أميَلَ إلى المحدِّثين من أبي حنيفة ومحمد». وكان أحمد بن حنبل كذلك يحفظ كتب أبي يوسف ومحمد بن الحسن عن ظهر قلب. وفي سير أعلام النبلاء (١١\٣٠٦): قال ابنه عبد الله: «كتب أبي عن أبي يوسف ومحمد الكتب، وكان يحفظها. فقال لي مهنى: كنت اسأله، فيقول: "ليس ذا في كتبهم". فأرجع إليهم، فيقولون: "صاحبك أعلم منا بالكتب"».

وقال ابن معين: «أبو يوسف: صاحب الحديث، صاحب سنة». وروى الدوري (٤\٤٧٤) عن ابن معين عن أحمد قوله: «اختلفت إلى أبي يوسف، ثم اختلفت إلى الناس بعد». وقد درس ابن معين الفقه على أبي يوسف، وبقي له محباً، حتى أن الذهبي بالغ فجعل ابن معين من الحنفية الغلاة. وقد حدث خلاف وتنافس بين أبي يوسف ومحمد بن الحسن على زعامة الأحناف، فهذا سبب حمل ابن معين الشديد على محمد.

روى الذهبي في تذكرة الحفاظ (١\٢٩٣): أن يحيى بن معين قال: «ليس في أصحاب الرأي أكثر حديثاً ولا أثبت من أبي يوسف». وقال علي بن الجعد سمعت أبا يوسف يقول: «من قال "إيماني كإيمان جبريل" فهو صاحب بدعة». وقال المزني (صاحب الشافعي): «أبو يوسف أتبَعُ القوم للحديث». وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٨\٥٣٧): قال أحمد (بن حنبل): «كان أبو يوسف مُنصِفاً في الحديث».

وابن حبان رغم تعصبه ضد الأحناف تجده يقول عن أبي يوسف في كتابه "مشاهير علماء الأمصار" (ص١٧١): «من الفقهاء المتقنين». وقال عنه في "الثقات" (٧\٦٤٥): «وكان شيخاً مُتقِناً». واعترف بأنه سلفي العقيدة، ثم قال: حدثني الحسن بن محمد، حدثنا إسحاق بن إبراهيم القاص، ثنا قتيبة بن سعيد، قال: سمعت أبا يوسف يقول: «الإيمان قولٌ وعملٌ يزيد وينقص». وقال ابن عدي: «لا بأس به». وقال النسائي في طبقات الحنفية: «وأبو يوسف ثقة».

فهؤلاء على كراهيتهم الشديدة للأحناف وثقوه، وهو من إنصافهم. ولو لم يكن ثبتاً لطعنوا فيه فوراً، لما بينهم وبين الأحناف. ومع إقرار أحمد بعلم أبي يوسف وقوة حفظه للحديث، فإنه قليل الرواية عنه. كما أنه إذا روى عن أبي حنيفة، دلس اسم أبي حنيفة وجعله "أبا فلان"! بل

إنه قال لإبنه كما في الجرح والتعديل عن أبي يوسف: «صدوق، ولكن من أصحاب أبي حنيفة، لا ينبغي أن يُروى عنه شيء!».

فهذا يظهر لك شدة حمل الحنابلة على الأحناف. فهم يروون عن غلاة الشيعة ورؤوس المرجئة ودعاة الخوارج والكثير من القدرية، لكنهم يمتنعون عن الرواية عن الأحناف. مع أن أبا يوسف كان ثقةً فقيهاً سلفي العقيدة، وكان يقول: «الإيمان قولٌ وعملٌ، يزيد وينقص». ومن المؤسف أن يظل البعض اليوم على هذا المنوال.

قال محمد بن جرير الطبري: «وتحامى حديثه قوم من أهل الحديث من أجل: غلبة الرأي عليه، وتفريعه الفروع والأحكام، مع صحبة السلطان، وتقلّده القضاء». قال ابن عبد البرّ: «كان أبو يوسف قاضي القضاة، قضى لثلاثة من الخلفاء، ولِّيَ القضاء في بعض أيام المهدي ثم للهادي ثم للرشيد. وكان الرشيد يكرمه ويجلّه، وكان عنده حظياً مكيناً. لذلك كانت له اليد الطولى في نشر ذكر أبي حنيفة وإعلاء شأنه لما أوتي من قوة السلطان، وسلطان القوة».

زفر بن الهذيل

كان زفر بن الهذيل (ت١٥٨هـ) من أصحاب أبي حنيفة الثقات، وكان معروفاً بإنصافه وسرعة رجوعه إلى الحق.

قال ابن حبان في "الثقات" (٧\٦٤٦): «لسنا ممن يوهم الرعاع ما لا يستحله، ولا ممن يحيف بالقدح في إنسان، وإن كان لنا مخالفاً. بل نُعطي كل شيخٍ حظه مما كان فيه. ونقول في كل إنسان ما كان يستحقه من العدالة والجرح. أدخلنا زفراً وأبا يوسف بين الثقات، لما تبين عندنا من عدالتهما في الأخبار. وأدخلنا من لا يشبههما في الضعفاء، مما صح عندنا مما لا يجوز الاحتجاج به».

جاء في تاريخ ابن معين (رواية الدوري) (٣\٥٠٣): سمعت يحيى يقول: «زفر صاحب الرأي ثقة مأمون». وقال أبو نعيم (الفضل بن دكين، وهو متشدد): «زفر ثقة مأمون»، نقله ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل.

قال ابن حبان في "مشاهير علماء الأمصار" (ص١٧٠): «زفر بن الهذيل القياس أبو الهذيل: من متورعة الفقهاء، لم يسلك سبيل صاحبيه (أبي حنيفة ومحمد بن الحسن) في الروايات (أي في الإفراط في التأويل). وكان إذا لاح له الحق، يرجع إليه من غير أن يتمادى في باطله».

محمد بن الحسن بين الجرح والتعديل

المديح

سير أعلام النبلاء (٩|١٣٦): قال إبراهيم الحربي: قلت للإمام أحمد: «من أين لك هذه المسائل الدقاق؟». قال: «من كتب محمد بن الحسن».

ابن أبي حاتم: حدثنا الربيع بن سليمان، سمعت الشافعي يقول: «حملت عن محمد بن الحسن حمل بختي (أي مقدار ما يحمله جمل من الكتب)، ليس عليه إلا سماعي». وقال المزني: سمعت الشافعي، يقول: «أَمَنُّ الناس عليّ في الفقه محمد بن الحسن».

فهذا نص مهم عن استفادة الشافعي كثيرا من طريقة ابن الحسن بتأليف كتب الفقه، وقد ذكرنا قبل ذلك قريبا منه عن ابن حنبل. وقد ذكر عن ابن سراج الملقب بالشافعي الثاني أنه فَرَّعَ على كتب محمد بن الحسن. وكذلك أسد بن الفرات أخذ الفقه عن ابن الحسن، ثم ذهب إلى ابن القاسم المالكي فسأله عن رأي مالك بتلك المسائل، وأخذها عنه سحنون، صاحب المدونة التي هي أساس الفقه المالكي، ثم عرضها على ابن القاسم. وبذلك ترى أن المذاهب الأربعة عيال في تفريع مسائل الفقه على ابن الحسن.

قال عنه الذهبي في ميزان الاعتدال (٦|١٠٧): «وكان من بحور العلم والفقه، قوياً في مالك».

قال علي بن محمد بن الحسن المالكي: أنبأنا عبد الله بن عثمان الصفار قال: أنبأنا محمد بن عمران بن موسى الصيرفي قال: نبأنا عبد الله بن علي بن المديني، عن أبيه قال: وسألته عن أسد بن عمرو والحسن بن زياد اللؤلؤي ومحمد بن الحسن؟ فضعف أسداً والحسن بن زياد، وقال: «محمد بن الحسن صدوق».

ومن طريق عبد الرحمن بن مهدي قال عن محمد بن الحسن: «دخلت عليه، فرأيت عنده كتاباً، فنظرت فيه، فإذا هو قد أخطأ في حديث وقاس على الخطأ. فوقَفته على الخطأ، فرجع، وقطع من كتابه بالمقراض عدة أوراق». قلت: هذا يدل على إنصافه وإرادته للحق.

قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: قال لي محمد بن الحسن: «أقمت على مالك ثلاث سنين، وسمعت من لفظه سبعمئة حديث» (وفي رواية ثمانمئة). قال ابن حجر: «وكان مالك لا يحدث من لفظه إلا نادراً». أقول: إنما كان مالك يطلب من أحد تلامذته أن يقرأ عليه. فهذا النص يدل على شدة ملازمة محمد بن الحسن لمالك. فقد لزمه أكثر من ثلاثة سنين. بينهما لزم الشافعي مالكاً حوالي ثمانية أشهر فقط.

قال أبو بكر بن المنذر: سمعت المزني يقول: سمعت الشافعي يقول: «ما رأيت سميناً أخف روحاً من محمد بن الحسن، وما رأيت أفصح منه. كنت إذا رأيته يقرأ، كأن القرآن نزل بلغته. حمل جمل من العلم».

وقال الربيع بن سليمان: سمعت الشافعي يقول: «حملت عن محمد وقر بعير كتباً». وقال الشافعي: «لو أشاء أن أقول أن القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن، لقُلته، لفصاحته». وقال الشافعي: «ما رأيت أعقل من محمد بن الحسن». وقال الشافعي: «ما ناظرت أحداً إلا تَمَعَّرَ وجهه، ما خلا محمد بن الحسن». أقول: هذا يدل على قوته في المناظرة.

وقال الربيع بن سليمان كذلك: وقف رجل على الشافعي، فسأله عن مسألة، فأجابه. فقال له الرجل: يا أبا عبد الله، خالفك الفقهاء. فقال له الشافعي: «وهل رأيت فقيهاً قط؟ اللهم إلا أن تكون رأيت محمد بن الحسن. فإنه كان يملئ العين والقلب. وما رأيت مُبدِناً قط أذكى من محمد بن الحسن».

قال حرملة بن يحيى: نبأنا محمد بن إدريس الشافعي قال: «كان محمد بن الحسن الشيباني إذا أخذ في المسألة، كأنه قرآن ينزل عليه: لا يُقدِّمُ حرفاً ولا يُؤَخِّر».

ونقل الكاساني في البدائع عن أحمد بن حنبل قوله: محمد أبصر الناس بالعربية. ونقل عن الأخفش: ما وضع شيء لشيء قط فوافق ذلك الشيء إلا كتاب محمد بن الحسن، فإنه وافق كلام الناس. يريد أنه موافق للعربية. وكان ثعلب يقول: محمد عندنا من أقران سيبويه.

قال الجصاص في "الأصول" (١|٣٠): «محمد بن الحسن حجة فيما يحكيه من اللغة. قد احتج به قوم من أئمة اللغة، منهم أبو عبيد في "غريب الحديث" وغيره. وحُكيَ لنا أن ثعلب قال: "محمد بن الحسن حجة في اللغة"».

وفي "توالي التأسيس" (ص٧١) من طريق أبي حسان الحسن بن عثمان الزيادي قال: «كنت في دهليز محمد بن الحسن فخرج محمد راكباً، فنظر فرأى الشافعي قد جاء، فثنى رجله ونزِلَ وقال لغلامه: اذهب فاعتذر. فقال له الشافعي: لنا وقت غير هذا. قال: لا. وأخذ بيده فدخلا الدار. قال أبو حسان: وما رأيت محمداً يعظّم أحداً إعظام الشافعي».

قال المعلمي في "التنكيل": «ومن تدبّر مناظرات الشافعي لمحمد، وجدها مناظرة الأكفاء، وعلم منها أن الشافعي كان حينئذ مجتهداً كاملاً، وأن محمداً كان —مع مكانته من الفقه والسن والمنزلة من الدولة وكثرة الأتباع— على غاية من الإنصاف في البحث والنظر. والإنصاف: أنه كان لتلك المناظرات أثرٌ في الرجلين، فاتفقا على مسائل رجع فيها الشافعي عما كان يتابع فيه مالكاً، أو رجع محمد عما كان يتابع فيه أبا حنيفة».

قال ابن حجر في "رواة الآثار" (ص١٦٣): «وتكلم فيه يحيى ابن معين، فيما حكاه معاوية بن صالح. وعظّمه أحمد (!)، والشافعي قبله. وكان من أفراد الدهر في الذكاء. وعظمت منزلته عند الرشيد جداً. ولما مات وهو معه، وكذلك الكسائي بالري قال: "دفنت الفقه والعربية بالري"».

وقال ثعلب: «توفي الكسائي ومحمد بن الحسن في يوم واحد. فقال الناس: "دُفِنَ اليوم اللغة والفقه"».

قال البرقاني في سؤالاته (ص٦٣): سألت أبا الحسن الدارقطني عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، فقال: «قال يحيى بن معين: "كذاب". وقال فيه أحمد –يعني بن حنبل– نحو هذا. قال أبو الحسن: "وعندي لا يستحق الترك"». والدارقطني هو الذي يذكر محمد بن الحسن في عداد الثقات الحفاظ حيث يقول في "غرائب مالك" عن حديث الرفع عند الركوع: «حدث به عشرون نفراً من الثقات الحفاظ منهم محمد بن الحسن الشيباني، ويحيى بن سعيد القطان وعبد الله بن المبارك وعبد الرحمن بن مهدي وابن وهب وغيرهم». تجد نص هذا النقل عنه في "نصب الراية" (١ | ٤٠٨). حيث قرن محمد مع الحفاظ الثقات الأثبات.

الذم في رأيه

القاعدة فيمن تعارض به الجرح والتعديل أن الجرح لا يُقبل إلا مفسّرا، فننظر هل ذكروا سببا حقيقيا لطعنهم بمحمد بن الحسن؟

قال أحمد بن حفص: سمعت أبا بكر الأعين يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «لا تكتب عن أحد منهم ولا كرامة لهم». يعني أصحاب أبي حنيفة.

وقال ابن حماد: حدثني عبد الله بن أحمد: سألت أبي عن محمد بن الحسن صاحب الرأي صاحب أبي حنيفة، قال: «لا أروي عنه شيئاً».

أقول: ما أظن أن أحمد قد امتنع عن الرواية عن أصحاب أبي حنيفة، إلا لخلافه معهم في الرأي. حتى قال لإبنه كما في الجرح والتعديل عن أبي يوسف: «صدوق، ولكن من أصحاب أبي حنيفة، لا ينبغي أن يُروى عنه شيء!».

قال ابن أبي حاتم (٧ | ٢٢٧): انا عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل فيما كتب إلي قال: سألت أبي عن محمد بن الحسن صاحب الرأي قال: «لا أروي عنه شيئاً».

وقال حنبل بن إسحاق عن أحمد: «كان أبو يوسف مُنصِفاً في الحديث. وأما محمد بن الحسن وشيخه (أبو حنيفة) فكانا مخالفين للأثر». (هذا خلاف فقهي)

وقال علي بن أحمد بن سليمان: ثنا بن أبي مريم: سألت أحمد بن حنبل عن محمد بن الحسن، فقال: «ليس بشيء، ولا يكتب حديثه».

قال محمد بن أبي علي الأصبهاني: أنبأنا الحسين بن محمد الشافعي بالأهواز قال: أنبأنا أبو عبيد محمد بن علي بن عثمان الآجري قال: وسألته -يعني أبا داود السجستاني- عن محمد بن الحسن الشيباني فقال: «لا شيء، لا يكتب حديثه».

محمد بن الحسين القطان قال أنبأنا عثمان بن أحمد الدقاق قال نبأنا أبو العباس سهل بن أحمد الواسطي (؟؟) قال نبأنا أبو حفص عمرو بن علي الصيرفي (الفلاس) قال: «محمد بن الحسن صاحب الرأي ضعيف».

الذم في حفظه

وقال الأحوص بن الفضل العلائي، عن أبيه : «حسن اللؤلؤي ومحمد بن الحسن ضعيفان».

وقال البرقاني (#٥٦٧) سألت الدارقطني عن أبي يوسف فقال: «هو أقوى من محمد بن الحسن».

وقال السلمي (#٣٠٢) قال الدارقطني: «أبو يوسف ومحمد بن الحسن ، في حديثهما ضعف».

أحمد بن محمد بن سعيد يقول: سمعت محمد بن سعد العوفي (ضعيف) يقول: سمعت يحيى بن معين يقول: «محمد بن الحسن كذاب».

عباس الدوري (٣ | ٣٦٤)، عن يحيى قال: «محمد بن الحسن الشيباني ليس بشيء».

أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدواليبي (حنفي فيه كلام)، ابن حماد، ثنا معاوية بن صالح (جيد)، عن يحيى قال: «محمد بن الحسن بغدادي ضعيف».

أحمد بن عبد الله الأنماطي قال: أنبأنا محمد بن المظفر الحافظ: انا علي بن أحمد بن سليمان المصري قال: انا أحمد بن سعيد بن أبي مريم قال: وسألته -يعني ابن معين- عن محمد بن الحسن فقال: «ليس بشيء فلا تكتب حديثه».

علي بن أحمد (بن سليمان البزار المعروف بعلان، جيد) ثنا أحمد بن سعد بن أبي مريم (جيد) قال: يحيى بن معين: «اجتمع الناس على طرح هؤلاء النفر، ليس يذاكر بحديثهم ولا يعتد بهم، منهم محمد بن الحسن».

وذكره العقيلي في "الضعفاء". وقال: حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة (ثقة)، سمعت العباس الدوري يقول: سمعت يحيى بن معين يقول: «جهمي كذاب».

ومن طريق أسد بن عمر (لم أعرفه وكأنه تصحيف) وقال: «هو كذاب».

وقال ابن أبي حاتم: قرئ على العباس بن محمد الدوري قال: سئل يحيى بن معين عن محمد بن الحسن الشيباني فقال: «ليس بشيء».

أخبرني عبد الله بن يحيى السكري قال: أنبأنا محمد بن عبد الله الشافعي قال: ثنا جعفر بن محمد بن الأزهر قال: ثنا بن الغلابي (المفضل بن غسان الغلابي) قال: قال يحيى بن معين: «محمد بن الحسن ليس بشيء».

قال العتيقي حدثنا تمام بن محمد بن عبد الله الأذني أخبرنا أبو الميمون عبد الرحمن بن عبد الله البجلي قال سمعت نصر بن محمد البغدادي (مجهول) يقول: سمعت يحيى بن معين يقول: «كان محمد بن الحسن كذاباً وكان جهمياً، وكان أبو حنيفة جهمياً ولم يكن كذاباً».

وقال عباس الدوري عن ابن معين: «كتبت "الجامع الصغير" عن محمد بن الحسن». وقد درس ابن معين الفقه على أبي يوسف، وبقي له محباً، حتى أن الذهبي بالغ فجعل ابن معين من الحنفية الغلاة. وقد حدث خلاف وتنافس بين أبي يوسف ومحمد بن الحسن على زعامة الأحناف، فهذا سبب حمل ابن معين الشديد على محمد. وأما التكذيب فالمقصود به الخطأ في نسبة الرأي إلى أبي يوسف (كما سيأتي). وأما التجهم فالمقصود به الإرجاء (كما سيأتي).

وقال عمرو بن علي: «ضعيف».

وكذلك قال النسائي.

الجنيدي، ثنا البخاري، قال أحمد بن عبدة (ثقة)، عن عبدان، سمعت منصور بن خالد (مجهول) يقول: اطلعت إلى محمد بن الحسن، سمعته يقول: «لا ينظر أحد إلى كلامنا يريد به الله». قال: «فاكتفيت بذاك منه». أقول: هذا كذبة باهتة.

قال ابن عدي (٦ | ١٧٤): «ومحمد بن الحسن هذا، ليس هو من أهل الحديث، ولا هو ممن كان في طبقته يعنون بالحديث، حتى أذكر شيئاً من مسنده. على أنه سمع من مالك الموطأ. وكان يقول لأصحابه: "ما رأيت أسوأ ثناءً منكم على أصحابكم، إذا حدثتكم عن مالك ملأتم علي الموضِع. وإذا حدثتكم عن غيره تجيئوني متكارهين". وإنما أراد به أبو حنيفة وأصحابه. والاشتغال بحديثه شغل لا يحتاج إليه، لأنه ليس هو من أهل الحديث فينكر عليه. وقد تكلم فيه من ذكرنا. وقد استغنى أهل الحديث عما يرويه محمد بن الحسن وأمثاله». أقول: إنما استغنوا عنه لخلافهم معه في الرأي. وأما حديثه فلم يستطع ابن عدي أن يأتي بما يثبت ضعف محمد بن الحسن فيه. وهذا موطأه عن مالك يشهد له بالإتقان.

ذكر حمزة بن إسماعيل الطبري (كذاب)، عن محمد بن أبي منصور (ليس بذاك)، عن أبي نعيم قال: قال أبو يوسف: «محمد بن الحسن يكذب علي».

قرأت على الحسن بن أبي بكر عن احمد بن كامل القاضي قال أخبرني أحمد بن القاسم عن بشر بن الوليد (صدوق أصابه الخرف) قال: قال أبو يوسف: «قولوا لهذا الكذاب –يعني محمد بن الحسن–: هذا الذي يرويه عني، سمعه مني؟».

قال أحمد بن محمد بن عبد الله الكاتب: أنبانا محمد بن حميد المخرمي قال: نبأنا علي بن الحسين بن حبان قال: وجدت في كتاب أبي بخط يده: قال أبو زكريا –يعنى يحيى بن معين–: سمعت محمد بن الحسن صاحب الرأي، وقيل له: «هذه الكتب سمعتها من أبي يوسف؟». فقال: «لا والله، ما سمعتها منه. ولكني من أعلم الناس بها. وما سمعت من أبي يوسف إلا

"الجامع الصغير"». أقول: هذا مما يكذب القصة الأولى، لأن محمد بن الحسن يخبر الناس بأنه لم يسمع من أبي يوسف إلا "الجامع الصغير" (وهو الذي كتبه عنه ابن معين).

قال الكوثري: «نعم، سبق أن كَذَّب أبو يوسف محمداً في مسائل عزاها إليه. ولما بلغ الخبر محمداً قال: "كلا، ولكن الشيخ نسي". ثم تَبَيَّنَ أن قول محمد هو الصواب».

الذم في عقيدته

كا محمد ن لا يرى الخوض في الآيات والأحاديث التي جاءت في صفات الله، وكان يأخذ بها دون تفسير أو تأويل كما هو مذهب السلف الصالح. لكنه بالجملة كان كلامه عن الفقه، ولم يكن يحب علم الكلام ولا الدخول بجدال الفرق. ونقل عن محمّد أن أبا حنيفة قال: لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام، قال محمّد: وكان أَبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام.

أحمد بن محمد بن غالب قال: حدثني محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الملك الأدمي قال: نبأنا محمد بن علي الأيادي قال: نبأنا زكريا الساجي قال: «محمد بن الحسن كان يقول بقول جهم وكان مرجئاً». أقول: يقال كان محمد بن الحسن تبعاً لشيخه أبي حنيفة ولشيخ شيخه حماد بن أبي سليمان، وكلهم من مرجئة الفقهاء، وخلافهم مع باقي أهل السنة خلاف لفظي كما قال الذهبي بترجمة حماد. بخلاف أبي يوسف القاضي، الذي التزم بألفاظ السلف.

الحسن بن أبي الحسن قال: حدثني محمد بن شاذان، ثنا إسحاق بن راهويه، سمعت يحيى بن آدم يقول: «كان شريك لا يجيز شهادة المرجئة. فشهد عنده محمد بن الحسن، فلم يجز شهادته. فقيل له: "هذا محمد بن الحسن". فقال: "أنا لا أجيز شهادة من يقول الصلاة ليست من الإيمان"». أقول: كان شريك شيعياً جلداً، وكان محمد بن الحسن أحسن منه، حتى لو كان مرجئاً.

محمد بن الحسين بن محمد المتوثي قال" أنبأنا أحمد بن عثمان بن يحيى الأدمي قال: نبأنا محمد بن إسماعيل أبو إسماعيل الترمذي قال: سمعت أحمد بن حنبل، وذّكَرَ ابتداء محمد بن الحسن فقال: «كان يذهب مذهب جهم». وقد روي هذا القول بلفظ قريب: «كان محمد بن الحسن في الأول يذهب مذهب جهم». وهذا يدل على أنه كان يذهب مذهب جهم ثم رجع. والظاهر أن المقصود هو بدعة الإرجاء، مع الفارق الكبير بين مرجئة الفقهاء وبين مرجئة الجهمية.

البرقاني قال: نا يعقوب بن موسى الأردبيلي قال: نبأنا أحمد بن طاهر بن النجم الميانجي قال: نبأنا سعيد بن عمرو البرذعي قال: سمعت أبا زرعة يعنى الرازي يقول: «كان أبو حنيفة جهمياً، وكان محمد بن الحسن جهمياً، وكان أبو يوسف سليماً من التجهم». قلت: كانوا يطلقون التجهم على الإرجاء تخويفاً للناس منه. لكن جاء في سؤالات البرذعي المطبوعة (١ | ٥٧٠): سمعت أبا زرعة يقول: «كان أبو حنيفة جهمياً، وكان محمد بن الحسن جهمياً، وكان أبو يوسف جهمياً بين التجهم». وهذا لا شك أنه غلط، فلم يكن أبو يوسف مرجئاً.

أبو طالب عمر بن إبراهيم بن سعيد الفقيه قال: نا محمد بن العباس الخزاز قال: نا أبو طالب أحمد بن نصر بن طالب (ثقة) قال: نا أبو النصر إسماعيل بن ميمون العجلي قال: حدثني عمي نوح بن ميمون (ثقة) قال: «دعاني محمد بن الحسن إلى أن أقول القران مخلوق، فأبيت عليه. فقال لي: "زهدت في نصفك". فقلت له: "بل زهدت في كلك"». قلت: هذه أسطورة لا أصل لها. وقد قرَّر أبو جعفر الطحاوي عقيدة محمد بن الحسن، في بيان اعتقاد أهل السنَّة والجماعة (العقيدة الطحاوية المشهورة). وكان لا يرى الصلاة خلف من قال القرآن مخلوق، كما في "مختصر العلو" (ص١١٣). ويأمر من صلَّى خلف من يقول: "القرآن مخلوق"، بالإعادة، كما في شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة (٢ | ٢٧٧). وذكره اللالكائي فيمن أجمعوا على تكفير القائل بخلق القرآن، كما في المصدر السابق (٢ | ٢٧١).

عبد الرحمن بن عثمان الدمشقي يذكر، أن خيثمة بن سليمان القرشي (الطرابلسي) أخبرهم قال: نبأنا سليمان بن عبد الحميد البهراني (ناصبي اتهمه النسائي بالكذب) قال: حدثنا عبد السلام بن محمد (الحضرمي) قال: سمعت بقية (شديد التدليس) يقول: قيل لإسماعيل بن عياش: «يا أبا عتبة. قد رافق محمد بن الحسن يحيى بن صالح من الكوفة الى مكة». قال: «أمَا أنه لو رافق خِنزيراً كان خيراً له منه». قلت هذه بذاءة يُجلّ عنها ابن عياش، ولا يصح الإسناد إليه.

روى اللالكائي في "أصول السنة" عن محمد بن الحسن قال: «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله r في صفة الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه. فمن فسّر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج مما كان عليه النبي r وفارق الجماعة. فإنهم لم يصفوا و لم يفسروا، ولكن أفتوا بما في الكتاب و السنة ثم سكتوا». قلت: وهذا والله إجماع صحيح وهذا هو مذهب السلف الصالح، فأين ما ينسبونه للتجهم؟ إنما يقصدون الإرجاء فحسب. والحق يقال أنه ليست بأيدينا نصوص رويت عن الإمام محمّد ويمكن أن تدل صراحة على موقفه من المرجئة، وليس لدينا إلا أقوال من خصومه. فإن الراجح أن هذا الإمام لم يؤمن بما آمنت به هذه الفرقة. فمن زعم أن مرجئ فليأتنا بقول صريح منه يثبت إسناده، وهذا لا يوجد أبدا.

الخلاصة

يظهر مما سبق أن محمد بن الحسن ثقة في مالك، فضلاً عن أبي حنيفة وأبي يوسف. وأما عن غيرهم فربما فيه لين، ويكتب حديثه ويعتبر به. وليس له من الحديث المرفوع في الكتب الستة، لكن له كتب آثار مقبولة، وإن كان أكثر ما فيها عن أبي حنيفة عن حماد، وقد عرفت حالهما.

وأما عقيدته فسلفية. وأما في الفقه فقد كان ضليعاً به، منصفاً، محباً للمناظرة، وإن كان قد أفرط في الرأي وفي دقائق الأمور.

أبو حنيفة بين الجرح والتعديل

أبو حنيفة –رحمه الله– إمامٌ فحلٌ صاحب مدرسة فقهية كبيرة لها وقعها الكبير قديماً و حديثاً. و قد اختار ابن تيمية كثيراً من أقواله، جمعها أحد الاخوة في جزء. وهو من أذكياء العالم، لا يستريب في هذا أحد! وأبو حنيفة هو إمام علم في الفقه والاستنباط، وإمام في الزهد والورع. ولا يعيبه أن تكون بضاعته في الحديث مُزجاة، أو أنه لم يُذكر في عداد أهل الصناعة والدراية. ومن قال ذا يعيبه؟ فهذا الشأن لكل من انصرف لفن دون آخر.

وأما كونه ضعيفاً في الحديث فلا يجرح في إمامته في الفقه والدين. فكم من فقيه جليل لا يعتد بروايته للحديث، كما أنه كم من محدث جليل لا يقيم الفقهاء لرأيه واستنباطه وزناً. وكل علم يسأل عنه أهله. وإذا كان الراوي أحياناً يكون ثقة في روايته عن شيخ، وضعيفاً في روايته عن شيخ آخر، أو يكون ثقة في روايته عن أهل بلد، وضعيفا في روايته عن أهل بلد آخر، فكذلك يكون الرجل ثقة في روايته لعلم، وضعيفاً في روايته لعلم آخر.

قال الذهبي في السير (٥|٢٦٠) في ترجمة عاصم: «وما زال في كل وقت يكون العالم: إماماً في فن، مقصراً في فنون. وكذلك كان صاحبه حفص بن سليمان ثبتاً في القراءة واهياً في الحديث. وكان الأعمش بخلافه: كان ثبتاً في الحديث، ليّناً في الحروف. فإن للأعمش قراءة منقولة في كتاب "المنهج" وغيره، لا ترتقي إلى رتبة القراءات السبع، ولا إلى قراءة يعقوب وأبي جعفر. والله أعلم».

والأحناف في كل كتاب حديث تقريبا يضيعون مساحة شاسعة منه للدفاع عن أبي حنيفة وإثبات أنه ثقة. بل ويغيرون كل علم الجرح والتعديل حتى يحصلون على تعديل إمامهم. وكل من جرح أبا حنيفة يصبح متعنت أو مجروح. والعكس بالعكس.

الثناء على أبي حنيفة:

قال الإمام أبو سعيد الزعفراني الأصبهاني: فيما سمعت من كتاب المناقب الذي جمعه عبد الرحمن بن أبي حاتم في فضائل الشافعي، أنبأنا الربيع بن سليمان قال: سمعت الشافعي يقول: «الناس عيالٌ على أبي حنيفة في الفقه». (ذكره الضياء المقدسي في مسموعات مرو) وقد شرحنا معنى هذه العبارة في ترجمة محمد بن الحسن. وقال حرملة بن يحيى: سمعت محمد بن إدريس الشافعي يقول: «من أراد أن يتبحر في الفقه، فهو عيال على أبي حنيفة». قال: و سمعته –يعني الشافعي– يقول: «كان أبو حنيفة ممن وُفِّقَ له الفقه».

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٦|٤٠٤): قال حفص بن غياث: «كلام أبي حنيفة في الفقه أدق من الشعر، لا يعيبه إلا جاهل». وقال الذهبي أيضاً: وروي عن الأعمش أنه سئل عن مسألة، فقال: «إنما يحسن هذا النعمان بن ثابت، وأظنه بورك له في علمه». وقال جرير: قال لي مغيرة: «جالس أبا حنيفة تفقه، فإن إبراهيم النخعي لو كان حيا لجالسه». قلت —أي الذهبي—: «الإمامة في الفقه ودقائقه، مسلّمة إلى هذا الإمام. وهذا أمر لا شك فيه». انتهى. وقال الذهبي عنه: «برع في الرأي، وساد أهل زمانه في التفقه، وتفريع المسائل، وتصدر للاشتغال، وتخرج به الأصحاب». ثمَّ قال: «وكان معدوداً في الأجواد الأسخياء، والأولياء الأذكياء، مع الدين والعبادة والتهجد وكثرة التلاوة، وقيام الليل رضي الله عنه».

وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" (١٠|١١٠): «الإمام أبو حنيفة... فقيه العراق، وأحد أئمة الإسلام، والسادة الأعلام، وأحد أركان العلماء، وأحد الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتبوعة، وهو أقدمهم وفاة». وقال ابن العماد في "شذرات الذهب" (١|٢٢٨): «وكان من

أذكياء بني آدم. جمع الفقه والعبادة، والورع والسخاء. وكان لا يقبل جوائز الدولة، بل ينفق ويؤثر من كسبه».

وقال محمَّد بن مُزاحِم: سمعت ابن المبارك يقول: «أفقَهُ الناس أبو حنيفة. ما رأيتُ في الفقه مثله». وقال ابن المبارك أيضاً: «لولا أن الله أعانني بأبي حنيفة وسفيان، كنت كسائر الناس».

توثيق أبي حنيفة:

لم أجد من وثق أبا حنيفة من المحدثين إلا ابن معين وابن المديني، وسائر ما يذكر في ترجمته من الثناء عن غيرهما إنما هو في علمه وفضله ورأيه. وقد جاء عن ابن معين وابن المديني تضعيفها لأبي حنيفة، وهو ما يخفيه الأحناف! وإليكم كلامهما:

ففي تهذيب التهذيب (١ | ٤٠١): قال محمد بن سعد العَوْفي (ضعيف) سمعت ابنَ معين يقول: «كان أبو حنيفة ثقةً لا يُحدِّث بالحديث إلا بما يحفظه، ولا يُحدِّث بما لا يحفظ». وقال صالح بن محمد الأسدي الحافظ (جزرة، ثقة): سمعت يحيى بن معين يقول: «كان أبو حنيفة ثقة في الحديث». و قال أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز، عن يحيى بن معين: «كان أبو حنيفة لا بأس به».

وقال ابن عبد البر في "الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء" (ص١٢٧): قال عبد الله بن أحمد الدَّورقي (مجهول): سئل يحيى بن مَعين وأنا أسمع عن أبي حنيفة؟ فقال ابنُ مَعين: «هو ثقةٌ ما سمعتُ أحداً ضعَّفه (!!). هذا شعبةُ بن الحجاج يكتب إليه أن يُحدِّث، ويأمُرُه. وشعبةُ شعبة». وهذا الدورقي قد قال ابن حزم عنه في "حجة الوداع": «لا أعرفه». نقل هذا الذهبي في ميزان الاعتدال (٨ | ١٣٢) مقراً له. وقال الحسيني في الإكمال (١ | ٢٣٧): «فيه جهالة».

بالمقابل، قال ابن أبي مريم (ليس فيه توثيق) —كما في الكامل لابن عدي (٨ | ٢٣٦)—: سألت يحيى بن معين عن أبي حنيفة، فقال: «لا يكتب حديثه». وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة (كذاب يضع الحديث) —كما في الضعفاء للعقيلي (٤ | ٢٨٥)—: سمعت يحيى بن معين وسئل عن أبي حنيفة، قال: «كان يضعف في الحديث». وقال محمد بن حماد المقرئ

(ليس فيه توثيق) –كما في تاريخ بغداد (١٣|٤٤٥)–: وسألت يحيى بن معين عن أبي حنيفة، فقال: «وإيش كان عند أبي حنيفة من الحديث حتى تسأل عنه؟!». فالثابت عن ابن معين هو توثيق أبي حنيفة.

قال الإمام علي بن المديني: «أبو حنيفة روى عنه الثوري وابن المبارك، وهو ثقة لا بأس به». وقد جاء عنه التضعيف كذلك. إذ قال عبد الله بن علي بن عبد الله المديني –كما في تاريخ بغداد (١٣|٤٥٠)–: وسألت –يعني أباه– عن أبي حنيفة صاحب الرأي، فضعفه جداً، وقال: «لو كان بين يَدَيّ ما سألته عن شيء». وروى خمسين حديثاً أخطأ فيها. انتهى.

تضعيف أبي حنيفة:

يجب من الأول أن نفهم سبب تشدد السلف على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه. فإن من منهج أهل السنة والجماعة أن الرجل إذا زل في بعض المواضع فإننا نستر عليه ذلك فإذا اشتهر نحذر من تلك الأخطاء والزلات دون أن نهدر عدالته. لكن زاد الكثير من العلماء على هذا أن من كثرت زلاته وجب إسقاطه مهما بلغت مكانته العلمية لأن هذا أسهل من التحذير من هذه الأخطاء. وكثير من هذا الطعن في أبي حنيفة تجد مثله في غيره من العلماء بما فيهم مالك والشافعي. لكن الذي حمى مالك من أن يسقطه أهل الحديث كونه يحتاج إليه جداً في الكثير من الأحاديث. وهذا أوضحه ابن عبد البر ببحث طويل في "جامع بيان العلم وفضله" وكذلك في "الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء" ليس هذا مكان ذكره.

نقل العلامة المعلمي اليماني في كتابه "التنكيل بما في مقالات الكوثري من الأباطيل" مواقف شديدة لبعض أئمة السلف من الإمام أبي حنيفة والتي كان يستدل بها الكوثري، وعلق عليها المعلمي اليماني أن من مذاهب السلف في إسقاط أخطاء الفقهاء: مذهب بإسقاط صاحب الأخطاء الكثيرة وتنفير الناس منه حتى لا يتبعوه، حتى لو كانوا يقرون بفضله على الأمة. وهذا ما نقمه الكوثري على بعض الأئمة المتقدمين لكون بعضهم عمل على إسقاط الإمام أبي حنيفة رحمه الله.

ومذهب آخر بالترحم على أهل الفضل من العلماء الذين يقعون في أخطاء علمية، مع تعقب أخطائهم فقط حتى لا يقع فيها الناس. إلا أن هذا المذهب قد يشتد في الإنكار لعظم الخطأ في بعض المسائل، مع إبقاء أصل الاحترام مع نقل ذلك. فالصحابة رضي الله عنهم أجمعين ومن بعدهم من أئمة التابعين وغيرهم من السلف، لم ينقطع بينهم الولاء والقتال في صف واحد. ومع ذلك كانوا لا يتساهلوا فيما يمكن أن يحرف دين الأمة.

ومثال ذلك و الأمثلة كثيرة: ما جاء في صحيح مسلم من قول ابن الزبير لابن عباس –وهو من هو– حبر الامة، وفضله على الأمة جاري حتى الآن، وعلم ابن الزبير لا يقارن بعلم ابن عباس. قال له بخصوص مسألة زواج المتعة: «أفعل بنفسك (يقصد زواج المتعة) ولأرجمنك بأحجارك». رضي الله عنهم أجمعين. و قد كان يحدث بينهم ذلك لان الأمر كان عندهم دين يجب صيانته من التحريف. لكن لا يأتي أحد ويقيم ابن عباس من قول ابن الزبير عنه. فهذا غلط.

وبهذا نفهم سبب حدة بعض العلماء القدامى على الإمام أبي حنيفة رحمه الله. ثم استقر الأمر على إمامته في الفقه. لذلك لا تجد الفقهاء السلفيين كالذهبي وابن تيمية وابن القيم وابن كثير والمزي وابن عبد الهادي وابن عبد الوهاب إلا ويذكرونه بالخير.

قال ابن عبد البر في التمهيد (١٤|١٣) عن حديث "المتبايعان بالخيار": «وقد روي عن أبي حنيفة أنه كان يرد هذا الخبر، باعتباره إياه على أصوله، كسائر فعله في أخبار الآحاد: كان يعرضها على الأصول المجتمع عليها عنده، ويجتهد في قبولها أو ردها. فهذا أصله في أخبار الآحاد. وروي عنه أنه كان يقول في رد هذا الحديث: "أرأيت إن كانا في سفينة؟ أرأيت إن كانا في سجن أو قيد؟ كيف يفترقان؟ إذن فلا يصح بين هؤلاء بيع أبداً"! وهذا مما عيب به أبو حنيفة. وهو أكبر عيوبه وأشد ذنوبه عند أهل الحديث الناقلين لمثالبه، باعتراضه الآثار الصحاح، ورده لها برأيه. وأما الإرجاء المنسوب إليه، فقد كان غيره فيه أدخل وبه أقوَل، لم يشتغل أهل الحديث من نقل مثالبه ورواية سقطاته مثل ما اشتغلوا به من مثالب أبي حنيفة.

والعلة في ذلك ما ذكرت لك. وذلك ما وجدوا له من ترك السنن وردها برأيه، أعني السنن المنقولة بأخبار العدول الآحاد الثقات، والله المستعان».

وهذا الحديث قد أنكره مالك مثل أبي حنيفة. ولكن مالك شفع له عندهم أنه كان ثبتاً في الحديث، وما استطاعوا الاستغناء عن حديثه. قال ابن يحيى: قلت لأحمد بن حنبل: ما الذي تَنْقِمُ على هذا الرجل؟ قال الرأي، قيل: فهذا مالكٌ ألم يتكلم بالرأي؟ قال: بلى، ولكن رأي أبو حنيفة خُلِّدَ في الكتب. قلت: فقد خلد رأي مالك في الكتب، قال: أبو حنيفة أكثرُ رأيا منه، قلت: فهلا تكلمتم في هذا بحصته وهذا بحصته؟ فَسَكَتَ. انظر مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي (ص٤١).

ونفس الشيء تكرر مع عدد من أئمة أهل الرأي مثل سفيان الثوري (ذكره الترمذي في أهل الرأي) وغيره من علماء الكوفة. الثوري يوافق أبا حنيفة (أبو حنيفة أكبر سنا)، حيث أنه أخذ عن منصور عن إبراهيم النخعي وأخذ أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم. حتى قال أبو يوسف القاضي وهو من خواص تلاميذ أبي حنيفة: سفيان الثوري أكثرُ متابعةً لأبي حنيفة مني؛ ذكره ابن عبد البر في الانتقاء ص١٢٨ وابن أبي العوام في فضائل أبي حنيفة ص١٠٥. ونقل أبو الشيخ في طبقات المحدثين (٢ | ٢١٨) عن أبي سفيان صالح بن مهران الحكيم (ثقة فقيه) قوله: «"جامع سفيان" الذي تقاتل الناس عليه، ما خالف أبا حنيفة إلا في خمس عشرة مسألة»، وجامع سفيان من تأليف الثوري نفسه. قال الحسين بن حمّاد: «يزعمون أَن سُفْيَان كَانَ يَأْخُذ الْفِقْه من عَليّ بن مسْهر من قَول أبي حنيفَة، وَأَنه اسْتَعَانَ بِهِ وبمذاكرته على كِتَابه هَذَا الَّذِي سَمَّاهُ الْجَامِع». وقال أبو مسلم ليزيد بن هارون مَا تَقول يَا أَبَا خَالِد فِي أبي حنيفَة وَالنَّظَر فِي كتبه؟ فَقَالَ «انظروا فِيهَا إِن كُنْتُم تُرِيدُونَ أَن تفقهوا فَإِنِّي مَا رَأَيْت أحدا من الْفُقَهَاء يكره النّظر فِي قَوْله. وَلَقَد احتال الثَّوْريّ فِي كتاب الرَّهْن حَتَّى نسخه».

أما عن قضية الإرجاء فلا دخل لها في عدم تحديثهم عنه. وقد احتج البخاري بعمران بن حطان وهو من دعاة الخوارج- واحتج الشيخان بعبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني وكان داعية إلى

الإرجاء، وانظر لحال طلق بن حبيب، و أبو معاوية الضرير، و عمر بن ذَر الْهَمدَانِي فجميعهم دعاة للإرجاء. بينما أبو حنيفة لم يكن داعية للإرجاء. روى ابن عدي في الكامل أن حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، قالَ: قُلتُ لأبي حنيفة أن جابرا روى عنك وإنك تقول "إيماني كإيمان جبريل وميكائيل". قَال: «مَا قلت هذا، ومَنْ قَالَ هذا فهو مبتدع». قَالَ فذكرت ذلك لمحمد بْن الحسن صاحب الرأي قول حَمَّاد بْن زيد فَقَالَ: «صدق حَمَّاد، إن أَبَا حنيفة كَانَ يكره أن يَقُول ذلك». وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٣ | ٤١): وقد ذكر بعض من صنف في هذا الباب من أصحاب أبي حنيفة قال: «وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد كرهوا أن يقول الرجل: "إيماني كإيمان جبريل وميكائيل" – قال محمد: لأنهم أفضل يقينا – أو إيماني كإيمان جبريل أو إيماني كإيمان أبي بكر أو كإيمان هذا ولكن يقول "آمنت بما آمن به جبريل وأبو بكر"».

هناك عدة كتب في مناقب أبي حنيفة وأصحابه وفيها ضعيف كثير كسائر كتب المناقب. بالمقابل ما قيل في جرحه فيه كذب أيضا. أهم الكتب التي ذكرت جرح أبي حنيفاً مسنداً هي:

١- تاريخ بغداد للخطيب.

٢- المجروحون لابن حبان.

٣- الكامل لابن عدي.

٤- السنة لعبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل.

وقد استوعبت الجرح كله، وبخاصة الأول. أكثر تلك الأقوال لا تصح نسبتها أصلا، وقد تجدها من راية كذابين أو روايات منقطعة، وأصحاب هذه الكتب يعلمون هذا لأنهم محدّثون. وقد علمت أن الجرح لا يُقبل إلا مفسرا، فنظرنا إلى هذا الجرح فوجدناه لا يخرج عن الآتي:

١- فقوم طعنوا في روايته وقلة حفظه وضبطه، وأن أبا حنيفة لا يميز بين صحيح الحديث وضعيفه.

وهذا أمر صحيح أجمع عليه علماء الحديث قاطبة، وذكروا أدلته. وسبب ذلك أنه كان اهتمامه منصباً على الفقه والاجتهاد والعبادة. وإذا روى الحديث رواه بالمعنى على إسلوب شيخه حماد. وقد اعترف الإمام به بنفسه. إذ أخرج الإمام ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٨|٤٤٩): عن إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، عن أبي عبد الرحمان المقرئ، قال: كان أبو حنيفة يُحدثنا، فإذا فرغ من الحديث، قال: «هذا الذي سمعتم كله ريحٌ وباطلٌ». وقال الترمذي: سمعت محمود بن غيلان، يقول: سمعت المقرئ، يقول: سمعت أبا حنيفة يقول: «عامة ما أحدثكم خطأ». وهذا سند صحيح كالشمس. وهو موافقٌ لكلام النقاد، واعترافٌ من الإمام بأنه ليس ضابطاً لحديثه. وهذا حمله عليه ورعه ومعرفته بقدر نفسه في الحديث، لأنه ليس من فرسان الأسانيد والعلل.

وقد اعترف الإمام الزيلعي (وهو من أكبر الحفاظ الحنفية) بضعف أبي حنيفة في حديث "نهى عن بيع وشرط". وهناك رسالة بعنوان "الإمام أبو حنيفة بين الجرح والتعديل" نوقشت في جامعة أم القرى. وانتهى -كما قيل لنا- إلى أن أبا حنيفة من حيث الحفظ في مرتبة الصدوق.

٢- وقوم طعنوا فيه لما يرجع إلى العقائد و الكلام في الأصول.

وهذا باطل. فعقيدته نقلها أصحابه في كتبهم، ونقلها الطحاوي في العقيدة التي يدرسها السلفيون. والقاعدة التي يجب العودة إليها أن "قول الرجل إنما يُعرف من حكاية أصحابه عنه

أو بكتبه"، وليس من أقوال خصومه. والسبب حسب ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (٦|٣٠٣): «وكثير من الناقلين ليس قصده الكذب، لكن المعرفة بحقيقة أقوال الناس –من غير نقل ألفاظهم وسائر ما به يُعرف مرادُهم– قد يتعسّر على بعض الناس». ولم يخالف أبو حنيفة السلف الصالح إلا في مسألة الإرجاء، إذا وافق شيخه حماد في ما يسمى بمذهب مرجئة الفقهاء في الإيمان. وقد أوضح شيخ الإسلام أن هذا كان في ذلك الوقت خلافاً لفظياً فحسب. ثم تطور لاحقاً على يد الماتريدية والأشاعرة فصار حقيقياً. و والله تجد اليوم أقوام غالوا في الإرجاء الحقيقي مع الحكام الطواغيت، بل فاقوا الجهمية أنفسهم، ومع ذلك يلمزون الإمام أبا حنيفة. ولا نقول إلا: رمتني بدائها وانسلت. بل الحنفية أكثر تشددا في التكفير من غيرهم من المذاهب، فمثلا قال أبو حفص النسفي الحنفي عن أعياد المشركين: «من أهدى فيه بيضة إلى مشرك تعظيما لليوم فقد كفر بالله تعالى».

يقول شيخ الإسلام في كتاب الإيمان (ص٣٣٧): «إنه لم يُكَفِّرْ أحدٌ من السلف أحداً من مرجئة الفقهاء، بل جعلوا هذا من بِدَع الأقوال والأفعال، لا بدع العقائد». وقال الذهبي الشافعي في سير أعلام النبلاء: «إرجاء الفقهاء، وهو أنهم لا يعدون الصلاة والزكاة من الإيمان، ويقولون: "الإيمان إقرار باللسان، ويقين في القلب". والنزاع على هذا لفظي». وبه قال ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٦٢): «الاختلاف الذي بين أبي حنيفة والأئمة الباقين من أهل السنَّة صوري. فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزء من الإيمان، مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو في مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه، نزاع لفظي، لا يترتب عليه فساد اعتقاد».

لكن القوم أصروا على أن يفتروا عليه أقوال ومسائل بهدف التشنيع، وظاهرها الكفر والضلال. قال الإمام ابن تيمية في المنهاج (٢|٦١٩): «كما أن أبا حنيفة –وإن كان الناس خالفوه في

أشياء وأنكروها عليه– فلا يستريب أحد في فقهه وفهمه وعلمه. وقد نقلوا عنه أشياء يقصدون بها الشناعة عليه، وهي كذب عليه قطعاً».

ومن ذلك اتهامه –والعياذ بالله– بالقول بخلق القرآن. واتهامه بأنه استتيب من الكفر مرتين! مع أنه قد قال الإمام أبو حنيفة في الفقه الأكبر (ص٣٠١): «والقرآن غير مخلوق». روى عبد الله في "السنة" (ص١٩٢) قال: «سمعت أبي –رحمه الله– يقول (عن أبي حنيفة): أظن أنه استتيب في هذه الآية {سبحان ربك رب العزة عما يصفون}. قال أبو حنيفة: "هذا مخلوق". فقالوا له: "هذا كفر". فاستتابوه». قال الشيخ الدكتور محمد بن سعيد القحطاني معلقاً: «لا يقام حكم بظن». ثم إن الإمام أحمد، قد ظهر له خطأ ظنه، وثبت عنده أن أبا حنيفة ما قال بخلق القرآن قط. روى محمد النخعي (ثقة فقيه) عن أبو بكر المروزي (كما في تاريخ بغداد ١٣|٣٧٨): سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل يقول: «لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول: القرآن مخلوق». وإسناده صحيح. وهذا يكذب كل الروايات التي تتهم الإمام أبا حنيفة بالكفر، والعياذ بالله. بل إن الإمام أحمد حصل له نوع من التعاطف والتقدير لموقف أبي حنيفة المشرف من السلاطين الظلمة. فقال إسماعيل بن سالم البغدادي (كما في تاريخ بغداد ١٣|٣٢٧): «ضرب أبو حنيفة على الدخول في القضاء، فلم يقبل القضاء». قال: «وكان أحمد بن حنبل إذا ذكر ذلك بكى، وترحم على أبي حنيفة، وذلك بعد أن ضُرِبَ أحمد».

وبالنسبة لمسألة استتابته من الكفر فقد رد الأئمة الأحناف على هذه الفرية. قال الفقيه المحقق علي بن محمد القاري في مناقب الإمام: قال أبو الفضل الكرماني: لما دخل الخوارج الكوفة مع الضحاك –ورأيهم تكفير كل من أذنب وتكفير كل من لم يكفِّر مرتكب الذنب– قيل لهم: هذا شيخ هؤلاء. فأخذوا الإمام أبا حنيفة وقالوا له: تب من الكفر. فقال: أنا تائب من كل كفر. فقيل لهم: إنه تائب من كفركم، فأخذوه فقال لهم: أبعلم قلتم أم بظن؟ قالوا: بظن، قال إن بعض الظن إثم، والإثم ذنب فتوبوا من الكفر. قالوا: تب أنت أيضاً من الكفر، فقال أنا

تائب من كل كفر. فهذا الذي قاله أهل الضلال من إن الإمام استتيب من الكفر مرتين، ولبّسوا على العامة من الناس. ا.هـ

وأما نزاعه مع جهم فهو معروف عند أصحابه. وفي فضائل أبي حنيفة وأخباره لابن أبي العوام (ص: ١٢٤): قال أبو حنيفة: «كان جهم ومقاتل فاسقين، أفرط هذا في التشبيه، وهذا في النفي». وفي الأسماء والصفات للبيهقي (١ | ٦١١): عن محمد بن سابق، يقول: سألت أبا يوسف، فقلت: أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟، قال: «معاذ الله، ولا أنا أقوله»، فقلت: أكان يرى رأي جهم؟ فقال: «معاذ الله ولا أنا أقوله». قال البيهقي: رواته ثقات. ثم ذكر أن أبا يوسف القاضي، يقول: «كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر». قال البيهقي: رواة هذا كلهم ثقات.

٣- وقوم طعنوا لقوله الرأي فيما يخالف الأحاديث الصحاح حسب فهمهم. وهذا نزاع فقهي بحت. قال ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٢ | ١٠٨٤): «الذين رووا عن أبي حنيفة ووثقوه وأثنوا عليه أكثر من الذين تكلموا فيه، والذين تكلموا فيه من أهل الحديث أكثر ما عابوا عليه الإغراق في الرأي والقياس».

٤- وقوم طعنوا فيه بأمور باطلة أو أنها ليست جرحاً. مثل قول يزيد بن زريع: «كان أبو حنيفة نبطياً»، وهذه جاهلية عنصرية فما شأننا بنسب الرجل؟

٥- وقوم ما ذكروا طعناً، لكنهم أفحشوا في السب واللعن والاستهزاء (مثل تسميته بأبي جيفة). وليس المؤمن بلعان ولا فاحش ولا بذيء. إنما صفة المنافق أنه إذا خاصم فجَر.

وأما عن تحامل الكثيرين عليه فهذا لا ريب فيه. قال ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" (٢ | ١٤٩): قال يحيى بن معين: «أصحابنا (أي أهل الحديث) يُفْرِطون في أبي حنيفة وأصحابه». وبعض الذين انتقدوا أبي حنيفة هم فعلاً أصحاب تعصب مذهبي. فالخطيب البغدادي كان شافعياً متعصباً على الأحناف والحنابلة، كما ذكر ابن عبد الهادي. وقد رد عليه ابن الجوزي الذي لم يكن أقل منه تعصباً وحدّة (لمذهب الحنابلة). وكثير من الأقوال التي نقلها الخطيب في ذم أبي حنيفة لا تصح.

قلة حديث أبي حنيفة:

ولا بد من التنبيه أن ما قيل من قلة أحاديث أبي حنيفة ليس على إطلاقه. نعم، لم يصله الكثير جداً من الأحاديث الصحيحة. وليس معنى ذلك أنه ليس عنده حديث. قال العلامة المعلمي في "الأنوار الكاشفة": «لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان يأخذ عنه مدة، وكان حماد كثير الحديث. ثم أخذ عن عدد كثير غيره كما تراه في مناقبه. وقلة الأحاديث المروية عنه لا تدل على قلة ما عنده، ذلك أنه لم يتصدى للرواية. وقد قدمنا أن العالم لا يكلف جمع السنة كلها. بل إذا كان عارفاً بالقرآن وعنده طائفة صالحة من السنة بحيث يغلب على اجتهاده الصواب كان له أن يفتي، وإذا عرضت قضية لم يجدها في الكتاب والسنة سأل من عنده علم بالسنة، فإن لم يجد اجتهد رأيه. وكذلك كان أبو حنيفة يفعل. وكان عنده في حلقته جماعة من المكثرين في الحديث كمسعر وحبان ومندل. والأحاديث التي ذكروا أنه خالفها قليلة بالنسبة إلى ما وافقه. وما من حديث خالفه إلا وله عذر لا يخرج إن شاء الله عن أعذار العلماء. ولم يدع هو العصمة لنفسه ولا ادعاها له أحد. وقد خالفه كبار أصحابه في كثير من أقواله. وكان جماعة من علماء عصره ومن قرب منه ينفرون عنه وعن بعض أقواله. فإن فرض أنه خالف أحاديث صحيحة بغير حجة بينة، فليس معنى ذلك أنه زعم أن العمل بالأحاديث الصحيحة غير لازم. بل المتواتر عنه ما عليه غيره من أهل العلم أنها حجة. بل ذهب إلى أن القهقهة في الصلاة

تنقض الوضوء اتباعاً لحديث ضعيف (وذكر ابن القيم في إعلام الموقعين مسائل أخرى لأبي حنيفة من هذا القبيل وكذلك غيره). ومن ثُمّ، ذكر أصحابه أن من أصله تقديم الحديث الضعيف —بله الصحيح— على القياس».

أصول أبي حنيفة في تلقي السنة

قال ابن تيمية مجموع الفتاوى (٢٠ | ٣٠٤): «ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم وتكلم إما بظن وإما بهوى». وقال ابن حزم في "إبطال القياس" (ص ٦٧): «جميع الحنفية مُجْمِعُونَ على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيفَ الحديث أولى عنده من القياس والرأي». وروى نوح الجامع أنه سمع أبا حنيفة يقول: « مَا جَاءَ عَنِ الرَّسُولِ فَعَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنِ، وَمَا جَاءَ عَنِ الصَّحَابَةِ اخْتَرْنَا، وَمَا كَانَ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ فَهُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَال». وذكر الذهبي في مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه (ص: ٣٤) عن يحيى بن الضريس، يقول: شهدت الثوري وأتاه رجل، فقال: ما تنقم على أبي حنيفة: قال: وماله؟ قال: سمعته يقول: «آخذ بكتاب الله، فما لم أجد فبسنة رسول الله والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات عن الثقات، فإن لم أجد، فبقول أصحابه آخذ بقول من شئت، وأما إذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن، وعطاء، فأجتهد كما اجتهدوا».

بدعة التلقُّب بالشريف وعدم مشروعية ذلك – الرد على الشيخ حاتم العوني

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وعلى أتباعه أجمعين.

أولاً: تاريخ هذين اللقبين:

أول من تسمى بالشريف هم العباسيون، ومن ثم تبلور هذا الاسم وغيره في عصري كل من الدولة الفاطمية الباطنية في مصر والزيدية الشيعية في اليمن، وأصبح يطلق على ذريتي الحسن والحسين كي يستغل بعض أهل البيت السُذج من المسلمين ليحققوا بعض الأمور السياسية أو حتى الدينية. ففي القدم كان أهل البيت قلة ومعروفين. والكل على علم بما فعله الهالك يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي من نشر للمذهب التضليلي الزيدي ذو العرق المعتزلي البِدعي. قال السيوطي: « لما ولي الفاطميون أمر مصر قصروا اسم الشريف على ذرية الحسن والحسين فقط». وصار اليوم لقب "السيد" يطلق على من انتسب إلى الحسين t، و "الشريف" على من انتسب إلى الحسن t. إذاً فأصل هذين اللقبين ليس السلف الصالح أصحاب المنهج القويم بل هم أهل البدع والخرافات وما جاء من باطل فهو باطل لا محالة .

ثانياً: حكم التلقب بهذين اللقبين:

بعد أن علمنا ألا أصل شرعي في هذين اللقبين نأتي إلى نقدهما تحت ظل الشريعة الإسلامية. فالشريف من الشرف، وهو ذو المكانة. والسيد هو قائد القوم وزعيمهم والمقدم فيهم. وقد كان كبار القوم في الجاهلية يلقبون بهذه الألقاب كأشراف قريش وسادات تميم وغيرهما. فهل يجوز الفخر بالأحساب؟ وأي شريعة هذه التي تحكم على شخص بالشرف لأن أجداده كانوا أبناء أنبياء؟ إذاً فعلى هذا تكون ذرية إبراهيم عليه السلام أشراف كلهم، ولكنه تعالى يقول: {ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين}، وقد جاء في حديث عائشة t الذي أخرجه مسلم في الصحيح، قالت: لما نزلت {وأنذر عشيرتك الأقربين} قام رسول الله r على الصفا، فقال: «يا فاطمة بنت محمد، يا صفية بنت عبد المطلب، يا بني عبد المطلب، لا أملك لكم من الله شيئا، سلوني من مالي ما شئتم». ويقول الرسول r: «أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن الطعن في الأنساب، والفخر بالأحساب». إذاً فالفخر بالحسب هو أمر مذموم شرعاً، فمن أين أتى حاتم العوني بالتأصيل الشرعي له؟ كل ما فعله هو ذكر فضائل أهل البيت، وفضلهم لا يعطيهم الحق بالتلقب بما لا يشرع. نعم، لقد قال النبي r في الحسن بن علي رضي الله عنهما: «إن ابني هذا سيد». ولكن لماذا؟ هو سيد لأنه حفيد خاتم الأنبياء؟ بل هو سيد لأن الله سيصلح على يديه بين طائفتين عظيمتين من المسلمين. هو سيد بعمله، لا بحسبه ولا بنسبه. جاء في لسان العرب لابن منظور (٤ | ٧٤١): «وفي الحديث: "إن ابني هذا سيد"، قيل أراد به الحليم لأنه في تمامه "وأن الله يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين"». ولا يحق أبداً لذريته بتوارث لقب ليس ملكهم أصلاً. فهذا داخل بالتفاخر بالأحساب.

ثالثاً: موقف آل البيت من التفاخر بالنسب:

وكان أهل البيت في الماضي يأنفون من أن يفتخروا بنسبهم. وهذا سيدهم الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب يؤكد ذلك ويبين أن النسب لا ينفع. قال الزبير بن بكار: «كان الحسن بن الحسن وصي لأبيه، وولي صدقة علي بن أبي طالب في عصره". روى مصعب الزبيري في كتابه "نسب قريش" عن الفضيل بن مرزوق قال: سمعت الحسن بن الحسن قول

لرجل يغلو فهم: «ويحكم! أحبونا لله! فإن أطعنا الله، فأحبونا، وإن عصينا الله، فأبغضونا! فلو كان الله نافعاً أحداً بقرابة من رسول الله r بغير طاعة، لنفع بذلك أباه وأمه! قولوا فينا الحق؛ فإنه أنفع فيما تريدون، ونحن نرضى به منكم». وروى أبو نعيم الأصبهاني في كتاب "الإمامة" من طريق شبابة عن الفضيل عن الحسن قال: «ويحكم أحبونا لله، فإن أطعنا الله فأحبونا، وإن عصينا الله فأبغضونا. قال: فقال له الرجل: «إنكم قرابة رسول الله r، وأهل بيته». فقال: «ويحكم لو كان الله نافعا بقرابة من رسول الله r، بغير عمل بطاعته لنفع بذلك من هو أقرب إليه منا، أباه وأمه. والله إني لأخاف أن يضاعف للعاصي منا العذاب ضعفين. والله إني لأرجو أن يؤتى المحسن منا أجره مرتين». قال المزي في تهذيب الكمال (٦|٨٨): «وهذا من أصح الأسانيد وأعلاها».

رابعاً: لفظ الشريف عند السلف:

لفظ "الشريف" لم يكن خاصاً –عند السلف– بالهاشميين. ومن أكثر من النظر في كتب الرجال جزم بذلك. وكان هذا اللفظ يطلق على كل ماجد نبيل له شأن كريم الأصل. قال ابن السكيت عن هذا اللفظ : «ولا يكون إلا لمن له آباء يتقدمونه في الشرف». وكان هذا اللفظ لا يختص بقوم دون قوم ولا بقبيلة دون أخرى، بل ربما أطلق على صاحب مزية إما نسبا أو علما أو جاها أو سلطانا ونحو ذلك؛ وإن كان إطلاقها على ذوي النسب الرفيع أكثر وأشهر كما قال جبلة بن الأيهم:

تنصرت الأشراف من عار لطمة *******وما كان فيها لو صبرت لها ضرر

ففي القرون المفضلة لم يكن يطلق هذا اللقب عليهم، أي في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم. وأقدم من وجدته يطلق هذا اللقب عليه بالشكل الاصطلاحي هما الأخوان الرافضيان الشريف الرضي و الشريف المرتضى. فجاء العبيديون الرافضة وقصروه على نسب الحسب والحسين

فقط. ولا يزيد أهل البيت أو ينقصهم قدرهم، لفظة لم يتحلى بها سلفهم. وعلى العلوي أن يكتفي بنسبه الحسني أو الحسيني، ولا يضع لفظاً لم يضعه سلفه الأخيار في القرون الثلاثة الأولى.

وتجد ذلك المعنى أيضاً مبثوثاً في الكتب والتصانيف. فقد ألف البلاذري كتاباً سمّاه "أنساب الأشراف". ومن نظر فيه فهم المراد بلفظ: "الشريف" عند المتقدمين. ولابن أبي الدنيا "الإشراف في منازل الأشراف". وللحسن بن عتيق القسطلاني كتاب عنوانه "الإشراف على مناقب الأشراف". و ليست هذه الكتب مقصورة على آل البيت النبوي فضلاً عن أن تكون مقصورة على ذرية علي أو الحسن و الحسين أو أحدهما. و تجد في "عيون الأخبار" : "أفعال من أفعال السادة والأشراف"، وعند ابن عبد ربه في "العقد الفريد": "مراثي الأشراف"، و "أشراف كتاب النبي r" ، "ونوكى الأشراف" ، "ومن حد من الأشراف". وهناك كتاب: "النكت الظراف فيمن ابتلي بالعاهات من الأشراف". وسرى هذا إلى بعض كتب الفقه، فتجد عند الأحناف مثلاً في: "باب التعزير" ذكر من كان له شرف، كالعلماء والفقهاء ونحوهم، وإن لم يكونوا من آل البييت النبوي. ونفذ ذلك أيضاً إلى علماء الجرح والتعديل، فإذا أرادوا تعديل رجل، قالوا في ضمن ألفاظ التعديل: "فلانٌ شريف"، أو "هو من أهل الشرف". قال شعبة : "حدثوا عن أهل الشرف فإنهم لا يكذبون". و قال أبو عثمان البرذعي: "سالت أبا زرعة عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى؟ فقال: رجلٌ شريف. وحدثني محمد بن إدريس، عن آخر، عن سلمة بن الفضل عن محمد بن إسحاق، قال: قلت لابن أبي نجيح: ما تقول في عمرو بن شعيب؟ فقال: شريف. فقلت : ما تقول في عمرو بن سعيد؟ -هو الأشدق-. قال: رجلٌ شريف". وكان الأعمش إذا مدح شيوخه و أصحابه يقول: "كان أصحابي أشرافاً لا يكذبون" . وقال شعبة: "اكتبوا عن أبي أمية إسماعيل بن يعلى، فإنه رجلٌ شريف لا يكذب".

خامساً: أقوال العلماء:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٥|٢٣٠): «إن تعليق الشرف في الدين بمجرد النسب هو حكم من أحكام الجاهلية الذين اتبعتهم عليه الرافضة وأشباههم من أهل الجهل. فإن الله تعالى قال: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم}. وقال النبي r: "لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأسود على أبيض ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى الناس من آدم وآدم من تراب". ولهذا ليس في كتاب الله آية واحدة يمدح فيها أحد بنسبه ولا يذم أحدا بنسبه، وإنما يمدح بالإيمان والتقوى ويذم بالكفر والفسوق والعصيان. وقد ثبت عنه في الصحيح أنه قال: "أربع من أمر الجاهلية في أمتي لن يَدَعوهن: الفخر بالأحساب والطعن في الأنساب والنياحة والاستسقاء بالنجوم". فجعل الفخر بالأحساب من أمور الجاهلية. فإذا كان المسلم لا فخر له على المسلم بكون أجداده لهم حسب شريف فكيف يكون لكافر من أهل الكتاب فخر على كافر من أهل الكتاب بكون أجداده كانوا مؤمنين؟ وإذا لم تكن مع التماثل في الدين فضيلة لأحد الفريقين على الآخرين في الدين لأجل النسب، عُلِم أنه لا فضل لمن كان من اليهود والنصارى آباؤه مؤمنين متمسكين بالكتاب الأول قبل النسخ والتبديل على من كان أبوه داخلا فيه بعد النسخ والتبديل. وإذا تماثل دينهما تماثل حكمهما في الدين. والشريعة إنما علقت بالنسب أحكاما مثل كون الخلافة من قريش وكون ذوى القرب لهم الخمس وتحريم الصدقة على آل محمد ونحو ذلك، لأن النسب الفاضل مظنة أن يكون أهله أفضل من غيرهم، كما قال النبي "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا". والمظنة تعلق الحكم بما إذا خفيت الحقيقة أو انتشرت، فأما إذا ظهر دين الرجل الذي به تتعلق الأحكام وعرف نوع دينه وقدره، لم يتعلق بنسبه الأحكام الدينية. ولهذا لم يكن لأبي لهب مزية على غيره لما عرف كفره كان أحق بالذم من غيره. ولهذا جعل لمن يأتي بفاحشة من أزواج النبي r ضعفين من العذاب كما جعل لمن يقنت منهن لله ورسوله أجرين من الثواب. فذوا الأنساب الفاضلة إذا أساؤا كانت إساءتهم أغلظ من إساءة غيرهم وعقوبتهم أشد عقوبة

من غيرهم. فكفر من كفر من بني إسرائيل إن لم يكن أشد من كفر غيرهم وعقوبتهم أشد عقوبة من غيرهم، فلا أقل من المساواة بينهم. ولهذا لم يقل أحد من العلماء أن من كفر وفسق من قريش والعرب تخفف عنه العقوبة في الدنيا أو في الآخرة. بل إما أن تكون عقوبتهم أشد عقوبة من غيرهم في أشهر القولين، أو تكون عقوبتهم أغلظ في القول الآخر. لأن من أكرمه بنعمته ورفع قدره إذا قابل حقوقه بالمعاصي وقابل نعمه بالكفر كان أحق بالعقوبة ممن لم ينعم عليه كما أنعم عليه».

و قال في موضع آخر: «وقد ثبت في الصحيح عن النبي أنه قال "اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام فيكم كتاب الله". ودين الإسلام إنما يفضل الإنسان بإيمانه وتقواه لا بآبائه ولو كانوا من بني هاشم أهل بيت النبي. فإن الله خلق الجنة لمن أطاعه وإن كان عبدا حبشيا وخلق النار لمن عصاه ولو كان شريفا قرشيا وقد قال الله تعالى {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم} وفى السنن عنه أنه قال "لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا أسود على أبيض ولا لأبيض عل أسود إلا بالتقوى الناس من آدم وآدم من تراب", وفي الصحيحين عنه أنه قال لقبيلة قريبة منه (قلت: هم آل أبي طالب): "إن آل أبي فلان ليسوا بأوليائي إنما وليي الله وصالح المؤمنين". فأخبر النبي أن موالاته ليست بالقرابة والنسب بل بالإيمان والتقوى. فإذا كان هذا في قرابة الرسول فكيف بقرابة جنكسخان الكافر المشرك؟ وقد أجمع المسلمون على أن من كان أعظم إيمانا وتقوى كان أفضل ممن هو دونه في الإيمان والتقوى وإن كان الأول أسود حبشيا والثاني علويا أو عباسيا».

و قال في المنهاج (٤ | ٣٧٦): «وأما أهل السنة فإنما يعظمون بالتقوى لا بمجرد النسب، قال تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم». و قال في كلام طويل في المنهاج (٤ | ٦٠١): «وأما نفس القرابة فلم يعلق بها ثوابا ولا عقابا ولا مدح أحدا بمجرد ذلك. وهذا لا ينافي ما ذكرناه من أن

بعض الأجناس والقبائل أفضل من بعض. فإن هذا التفضيل معناه كما قال النبي r: "الناس معادن كمعادن الذهب والفضة خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا". فالأرض إذا كان فيها معدن ذهب ومعدن فضة كان معدن الذهب خيرا لأنه مظنة وجود أفضل الأمرين فيه. فإن قدر أنه تعطل ولم يخرج ذهبا كان ما يخرج الفضة أفضل منه. فالعرب في الأجناس وقريش فيها ثم هاشم في قريش مظنة أن يكون فيهم من الخير أعظم مما يوجد في غيرهم. ولهذا كان في بني هاشم النبي r الذي لا يماثله أحد في قريش فضلا عن وجوده في سائر العرب وغير العرب وكان في قريش الخلفاء الراشدون وسائر العشرة وغيرهم ممن لا يوجد له نظير في العرب وغير العرب وكان في العرب من السابقين الأولين من لا يوجد له نظير في سائر الأجناس. فلا بد أن يوجد الصنف الأفضل مالا يوجد مثله في المفضول. وقد يوجد في المفضول ما يكون أفضل من كثير مما يوجد في الفاضل. كما أن الأنبياء الذين ليسوا من العرب، أفضل من العرب الذين ليسوا بأنبياء. والمؤمنون المتقون من غير قريش أفضل من القرشيين الذين ليسوا مثلهم في الإيمان والتقوى. وكذلك المؤمنون المتقون من قريش وغيرهم أفضل ممن ليس مثلهم في الإيمان والتقوى من بني هاشم. فهذا هو الأصل المعتبر في هذا الباب، دون من ألغى فضيلة الأنساب مطلقا، ودون من ظن أن الله تعالى يفضل الإنسان بنسبه على من هو مثله في الإيمان والتقوى فضلا عمن هو أظم إيمانا وتقوى. فكلا القولين خطأ وهما متقابلان. بل الفضيلة بالنسب فضيلة جملة وفضيلة لأجل المظنة والسبب والفضيلة بالإيمان والتقوى فضيلة تعيين وتحقيق وغاية فالأول يفضل به لأنه سبب وعلامة ولأن الجملة أفضل من جملة تساويها في العدد والثاني يفضل به لأنه الحقيقة والغاية ولأن كل من كان أتقى لله كان أكرم عند الله والثواب من الله يقع على هذا لأن الحقيقة قد وجدت فلم يعلق الحكم بالمظنة ولأن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فلا يستدل بالأسباب والعلامات ولهذا كان رضا الله عن السابقين الأولين أفضل من الصلاة على آل محمد لأن ذلك إخبار برضا الله عنهم فالرضا قد حصل وهذا طلب وسؤال لما لم يحصل ومحمد صلى الله عليه وسلم قد أخبر الله عنه أنه يصلي عليه هو وملائكته بقوله إن الله وملائكته يصلون على النبي فلم تكن فضيلته بمجرد كون الأمة يصلون عليه بل بأن الله تعالى وملائكته يصلون عليه بخصوصه وإن كان الله وملائكته يصلون على المؤمنين عموما كما

قال تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور ويصلون على معلمي الناس الخير كما في الحديث إن الله وملائكته يصلون على معلمي الناس الخير». وله كلام آخر في مواضع أخرى كثيرة و الله الموفق .

قال أبو حامد الحضرمي في جزء من حديثه: حدثنا محمد بن عمرو بن العباس قال سمعت ابن عيينة يقول: قال هارون أمير المؤمنين لأبي إسحاق الفزاري: «أيها الشيخ، إنك في موضع من العرب» (يشير إلى شرف نسبه) فقال : «إن ذلك لا يغني عني من الله يوم القيامة شيئا».

وقد سُئِل الشيخ عبد الله بن جبرين: "ما حكم قول عبارة <السيد> لمن ثبت لدينا نسبه إلى آل البيت الأطهار"؟ فأجاب: «أرى أنه لا يصح إطلاق هذه اللفظة على كل هاشمي أو مُطَلِبيَ وذلك لان نسبهم قد بعد كثيراً عن النبي r وقد تكاثر عددهم. وقد علم أن فيهم المطيع والعاصي والبر والفاجر كما هو الواقع غالباً في أكثر القبائل. ولفظ السيادة يقتضي التعظيم والتفضيل والولاية والاحترام. ولا يصح ذلك لكل أحد منهم. وقد ثبت عن الإمام موسى الكاظم رحمه الله انه قال بما معناه" "إن من كان تقياً مؤمناً فهو ولي الله ولو كان عبداً حبشياً، ومن كان عاصياً فاسقاً فهو عدو الله ولو كان شريفاً قرشياً"».

سادساً: خاتمة:

والعجيب أن الشيخ حاتم العوني، مع تخصيصه للقب شريف بذرية الحسن والحسين، فهو دوماً ما يتلقب بالشريف حاتم، مع أنه ليس هاشمياً، وإنما عوني أي ينتمي لرجل يسمى جدعون. وجدعون هذا رجل تركي ينحدر من أم يهودية، ويزعم الانتماء إلى رجل هاشمي منفي في تركيا

اسمه محسن، لكن هذا الادعاء لم يكن صحيحاً. وقام أعضاء المحفل الماسوني بالضغط على السلطان لتعيينه حاكماً لمكة، وهناك تلقب بالشريف عون. لكن ما لبث السلطان عبد الحميد أن عزله بعد أن ثبت أنه كان يقوم بسرقة قوافل الحج والاعتداء على النساء، وفرض الإتاوات على أهل الحجاز وتحويل مكة المكرمة إلى وكر للدعارة. وقد وجه الخليفة جيشاً جراراً إلى الحجاز قام بمطاردة عون وعصابته، وتم إلقاء القبض على عون وتسفيره إلى اسطنبول، إلى أن قام ضباط حزب الاتحاد والترقي التركي (وأكثرهم من اليهود) بانقلابهم العسكري، وأرجعوا عائلة عون إلى الحجاز، وعينوا حفيده حسين بن علي أميراً على مكة. هذا والله أعلم.

تخريج أحاديث كتاب "الولاء والبراء" للشيخ حاتم العوني

بسم الله الرحمان الرحيم

وإن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مُضِلَّ له. ومن يُضْلِلْ فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. وأشهد أن محمداً عبدُهُ ورسوله. و إن خير الكلام كلام الله، وخير الهدي ؛ هدي محمد r. وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً. يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم. ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً}.

أما بعد،

قال إسماعيل بن إسحاق القاضي: دخلت على المعتضد، فدفع إلي كتاباً نظرت فيه. وكان قد جمع له الزلل من رخص العلماء، وما احتج به كل منهم لنفسه. فقلت له: يا أمير المؤمنين، مُصنِّف هذا الكتاب زنديق! فقال: لم تصحّ هذه الأحاديث؟ قلت: «الأحاديث على ما رويت. ولكن من أباح المسكر، لم يبح المتعة. ومن أباح المتعة، لم يبح الغناء والمسكر. وما من عالم إلا وله زلة. و من جمع زلل العلماء، ثم أخذ بها، ذهب دينه». فأمر المعتضد، فأحرق ذلك الكتاب.

روى البخاري في صحيحه عن عروة قال: حج علينا عبد الله بن عمرو فسمعته يقول: سمعت النبي r يقول: إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً، ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم. فيبقى ناس جهال، يستفتون فيفتون برأيهم، فيضلون ويضلون.

وقد أتانا الشيخ حاتم –هداه الله– بكتاب يهون فيه على المسلمين الاستعانة بالكفار في حربهم على المسلمين. وقد أسفني جداً وقوعه في أخطاء حديثية وعقائدية متعددة. أما الأخطاء العقائدية فلأنه تكلم في غير فنه. وقد كنت أنوي الرد عليه فيها، لولا أني وجدت كتاب الشيخ ناصر الفهد –فك الله أسره– قد كفى ووفى. أعني كتابه "التبيان" وكتابه الثاني "وقفات مع الوقفات" الذي كتبه رداً على مرجئ متجهم حاول الرد عليه.

فبقيت الأخطاء الحديثية، فرأيت تبيينها في هذا الموضوع. أما الأحاديث التي في صحيح البخاري ومسلم فهي صحيحة. وما تبقى (سواء أصاب الشيخ في حكمه عليه أم أخطأ) أنقله هنا، وأنقل تخريج الشيخ باللون البني، وأعلق عليه مبيناً الصواب أو الخطأ. وأرجو أني قد استوفيت، وعلى الله توكلنا وحسبنا الله ونعم الوكيل.

من الواضح أن الشيخ ناصر الفهد –فك الله أسره– مشمول بالكتاب الذي كتبه الشيخ حاتم –غفر الله له–. لكن الكتاب ليس ضد الشيخ الفهد وحده، بل ضد سائر أئمة الدعوة النجدية –رحمهم الله جميعاً–. ومن أراد مرجعاً جيداً في الولاء والبراء، فعليه بقراءة كتبهم، فقد أجادوا جزاهم الله خيراً. ومن أراد كتباً مختصرة فعليه بكتاب "الولاء والبراء" للقحطاني. أما عن كتاب الشيخ حاتم، فأقول بصراحة: لا نريد عقيدة جديدة! اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم.

قال الشيخ حاتم:

وأمّا في البراء، فيقول r، في حديث جرير بن عبد الله البجلي، عندما جاء ليبايعه على الإسلام، فقال جريرٌ لرسول الله r: يا رسول الله، اشْترطْ عليَّ، فقال r: ((أُبَايِعُك على أن تعبد الله ولا تُشْرِكَ به شيئاً، وتُقيمَ الصلاة، وتؤتِيَ الزكاة، وتنصحَ المسلم، وتفارقَ المشرك [وفي رواية: وتبرأ من الكافر])). أخرجه الإمام أحمد (رقم ١٩١٥٣، ١٩١٦٢، ١٩١٦٣، ١٩١٦٥،

١٩١٨٢، ١٩٢١٩، ١٩٢٣٣، ١٩٢٣٨)، والنسائي ٧|١٤٧ - ١٤٨ رقم ٤١٧٥، ٤١٧٦، ٤١٧٧)، من حديث أبي وائل شقيق بن سلمة، واختُلف عنه: فمن راوٍ له عنه عن جرير بغير واسطة، ومن راوٍ له عنه عن أبي نُخَيلة عن جرير. وقد رجّح ابن معين الأولى، كما في تاريخه (رقم ٢٨١٤)، وانظر علل الدارقطني (٤|٩١|ب). ولو صحّ الوجه الثاني، فأبو نُخَيلة أثبت له جماعةٌ الصحبة، وإن خالف في ذلك أبو حاتم الرازي، فمثله مقبول الحديث. وعلى هذا فالحديث صحيح.

قال ابن الأمين: لم يعرفه ابن معين إلا عن أبي وائل عن جرير كما في تاريخه برواية الدوري (٣|٥٧٥). ورجح النسائي في المجتبى (٧|١٤٨): عن أبي وائل عن أبي نخيلة عن جرير. والراجح إثبات صحبة أبي نحيلة، فيكون الحديث صحيحاً. لكنه ليس على شرط الشيخين لأن أبا نحيلة (أو نخيلة) من الوحدان.

وفي حديث معاويةَ بنِ حَيْدَةَ t، أنه سأل رسول الله r عن آيات الإسلام؟ فقال r: ((أن تقول أسلمتُ وَجْهِيَ لله، وَتَخَلَّيْتُ، وتُقيمَ الصلاةَ، وتُؤْتِيَ الزكاةَ. كُلُّ مسلمٍ على مسلم مُحَرَّمٌ، أخوان نصيران، لا يقبل الله من مشركٍ بعدما أسلم عملاً أو يُفَارِقَ المشركين إلى المسلمين)). أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٠٠٣٧، ٢٠٠٤٣)، والنسائي (رقم ٢٤٣٦، ٢٥٦٨)، وابن ماجه (رقم ٢٣٤، ٢٥٣٦)، والحاكم وصحّحه (٤ | ٦٠٠)، من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جدّه معاوية بن حَيْدة. وقد توبع بهزٌ على أصل الحديث، مما يزيد حديثَه قوّة، فأخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٠٠١١)، وابن حبان (رقم ١٦٠)، من طريق أبي قَزَعة سُويد بن حُجَير، عن حكيم بن معاوية، عن أبيه معاوية بن حَيْدة بنحوه، إلا أنه خالف في آخر الحديث، وانظر التعليق على هذه المخالفة في تحقيق مسند أحمد (٣٣|٢١٥).

قال ابن الأمين: الرواية التي عن سويد بن حجير فيها «لا يقبل الله من مشرك أشرك بعد ما أسلم عملا» وليست فيها زيادة: «أو يُفَارِقَ المشركين إلى المسلمين». وليست في كل الروايات عن بهز، لكنها صحيحة المعنى. قال الله تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدا} (١١٦) سورة النساء.

وفي حديث البراء بن عازب t أن النبيّ r سأل أصحابه عن أوثق عُرَى الإيمان، فأجابوا بعدّة أجوبة، فذكروا: الصلاة والزكاة، والصيام، والحجّ، والجهاد، وفي كل مَرّة كان يقول r: ((حسنةٌ، وما هي بها))، ثم قال r: ((إن أوثق عُرى الإيمان: أن تُحِبَّ في الله، وتُبْغِض في الله)). أخرجه الإمام أحمد (رقم ١٨٥٤)، من حديث ليث بن أبي سُليم، وفيه خلاف. لكن للحديث شواهد متعدّدة يتقوَّى بها، فانظر تحقيق مسند الإمام أحمد (٣٠ | ٤٨٨ - ٤٨٩).

قال ابن الأمين: ليس من خلاف في ليث بن أبي سليم. هو فقيه سني عابد، لكنه ضعيف الحفظ وقد اختلط في آخر عمره أيضاً. ومع ضعفه يكتب حديثه ولا يحتج به. قال الذهبي في سير أعلام النبلاء (٦ | ١٨٤): ملخصاً حاله: «لا يبلغ حديثه مرتبة الحسن. بل عداده في مرتبة الضعيف المقارب. فيروى في الشواهد والاعتبار وفي الرغائب والفضائل. أما في الواجبات فلا». فالحديث بهذا اللفظ ضعيف، لكن المعنى صحيح.

وفي حديث سمرة بن جندب t أنّ رسول الله r قال: ((لا تُساكنوا المشركين، ولا تجامعوهم، فمن ساكنهم أو جامعهم فهو مثلهم)). أخرجه البزار (رقم ٤٥٦٩، ٤٥٧٠)، والحاكم وصحّحه (٢ | ١٤١ - ١٤٢)، وأبو نعيم في أخبار أصبهان (١ | ١٢٣)، من طُرق لا تخلو من ضعف، لكن يُقويه وَجْهٌ آخر عن سمرة، أخرجه أبو داود (رقم ٢٧٨٠)، والطبراني في الكبير (رقم ٧٠٢٣ - ٧٠٢٤). ويشهد له مُرسل قيس بن أبي حازم عن النبي r أنه قال: ((إني

بريءٌ من كل مسلم مع مُشْرِك، ألا لا تَرَاءَى ناراهُما)). أخرجه النسائي (رقم ٤٧٨٠)، وانظر: سنن أبي داود (رقم ٢٦٣٨)، وجامع الترمذي (رقم ١٦٠٤)، والعلل الكبير له (٢ | ٦٨٦ – ٦٨٧ رقم ٢٨٥)، وعلل الدارقطني (٤ | ٨٩ | أ – ب).

قال ابن الأمين: الطريق التي أخرجها الشيخ هي عن إسحاق بن إدريس عن همام عن قتادة عن سمرة. وفيه إسحاق بن إدريس أبو يعقوب الأسواري البصري، وهو كذاب يضع الحديث. فمثل هذا الطريق لا يعبئ به ولا يكتب في الشواهد. ومن المؤسف أن يحتج الشيخ في العقيدة بحديث كذاب يضع الحديث. فأين تلك الطرق التي قوى الحديث بها؟ طريق إسحاق الكذاب، أم طريق محمد بن عبد الملك الأزدي الذي ترجم له ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين (٣ | ٨٢)؟ ولماذا يصدر الشيخ تخريجه بذكر طريق فيه كذاب وضاع؟ فهل الكذاب يعتبر بحديثه أم لا؟ فهذا كما قال الشاعر:

إن كنت تدري فتلك مصيبة * وإن كنت لا تدري فالمصيبة أعظم

أما ما أخرجه الطبراني من نسخة جعفر بن سعد بن سمرة عن ابن عمه خبيب بن سليمان عن أبيه سليمان عن سمرة. وهؤلاء: ثلاث الأثافي والديار البلاقع! أحدهم كان يكفي في سقوط الحديث. فما لك وما لهذا الإسناد الساقط؟ وهل في واحد من هؤلاء توثيق معتبر أصلاً؟ فهذه نسخة مجاهيل بل ضعفاء لا حجة فيهم. وهو الإسناد الذي قال فيه ابن القطان: «ما من هؤلاء من يعرف حاله. و قد جهد المحدثون فيهم جهدهم». وكان يكفي الشيخ –هداه الله– أن يأتم بما قاله الحافظ الذهبي –رحمه الله– عن حديث سمرة: «إسناده مظلم لا نقوم بمثله حجة». وهذا شيء ما خالف فيه أحد من الأئمة المتقدمين.

أما مرسل قيس، فمتنه مختلف. وهذا هو لتتأمله: بعث رسول الله r سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل. قال: فبلغ ذلك النبي r فأمر لهم بنصف العقل، وقال: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين. قالوا: يا رسول الله، لِمَ؟ قال: لا تراءى ناراهما. اهـ.

فهذه الحديث على انقطاعه، لا يصلح أن يكون شاهداً، لأن متنه مختلف، والحادثة التي جاء بها مختلفة. فهو يتكلم عمن قتل خطأ من المسلمين المقيمين مع الكفار الحربيين، حيث يصعب تمييزهم عن الكفار. أي أن رسول الله r أعلمهم أنه بريئ من كل مسلم مع مشرك في دار حرب، ليعلمهم أن لا ديات لهم ولا قود. وهذا واضح من المتن. قال الإمام الشافعي (كما في سنن البيهقي ٨|١٣٠): «إن كان هذا ثبت، فأحسب النبي r والله أعلم أعطى من أعطى منهم متطوعاً وأعلمهم أنه بريئ من كل مسلم مع مشرك والله أعلم في دار شرك ليعلمهم أن لا ديات لهم ولا قود».

وخلاصة الكلام أن هذه الأسانيد المتهالكة لا تقوي بعضها البعض. فإن بل المنكر أبداً منكر، كما قال الإمام أحمد.

وقال r: ((إني بُعثت بحنيفيّةٍ سمحة)). أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٤٨٥٥)، من حديث عائشة، بإسناد حسن. وله شاهدٌ من حديث ابن عباس: أخرجه البخاري معلّقاً في صحيحه - كتاب الإيمان، باب (٢٩): الدين يسر - (١٢)، ووصله هو في الأدب المفرد (رقم ٢٨٧)، والإمام أحمد (رقم ٢١٠٧)، وانظر: تغليق التعليق لابن حجر (٢|٤١ - ٤٢).

قال ابن الأمين: رواه أحمد (٦|٢٣٣): عن سليمان بن داود عن عبد الرحمان بن أبي الزناد عن أبي الزناد عن عروة عن أمنا عائشة مرفوعاً. وابن أبي الزناد فيه ضعف. لكن يشهد له ما

رواه محمد بن إسحاق (مدلس) عن داود بن الحصين (جيد إلا في عكرمة) عن عكرمة عن ابن عباس قال قيل لرسول الله r: أي الأديان أحب إلى الله؟ قال: «الحنيفية السمحة». وله شواهد مرسلة أخرى ذكرها ابن حجر في تغليق التعليق (٢|٤٢).

وعن أبي رافع t (وكان قبطيًّا)، قال: بعثتني قريشٌ إلى رسول الله r، فلما رأيت رسول الله r أُلقيَ في قلبي الإسلام، فقلت: يا رسول الله، إني والله لا أرجع إليهم أبداً، فقال رسول الله r: ((إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس البُرُد. ولكن ارجع، فإن كان في نفسك الذي في نفسك الآن، فارجع)). قال: فذهبتُ، ثم أتيتُ النبيَّ r، فأسلمتُ.

قال ابن الأمين: أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٣٨٥٧)، وأبو داود (رقم ٢٧٥٢)، والنسائي في الكبرى (رقم ٨٦٢١)، وابن حبان في صحيحه (رقم ٤٨٧٧). وإسناده صحيح.

وقال r: ((أيُّما رجلٍ أمِنَ رجلاً على دمه ثم قتله، فأنا من القاتل بريء، وإن كان المقتولُ كافراً)). أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢١٩٤٦، ٢١٩٤٧، ٢١٩٤٨)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣|٣٢٢ – ٣٢٣)، والنسائي في الكبرى (رقم ٨٧٣٩– ٨٧٤٠)، وابن ماجه (رقم ٢٦٨٨)، وابن حبان في صحيحه (رقم ٥٩٨٢)، والحاكم وصححه (٤|٣٥٣)، من حديث عَمرو بن الحمق t. والحديث صحيح.

قال ابن الأمين: طرق الحديث:

١) عبد الملك بن عمير (ضعيف مخلط) عن رفاعة بن شداد الفتياني عن عمرو بن الحمق (له صحبة) مرفوعاً: «من أمن رجلاً على نفسه فقتله، فإنه يحمل لواء غدر يوم القيامة».

٢) إسماعيل السدي (متهم بالكذب) عن رفاعة بن شداد الفتياني عن عمرو بن الحمق (له صحبة) مرفوعاً: «من أمن رجلاً على نفسه فقتله، فأنا من القاتل بريء، وإن كان المقتول كافراً».

٣) أبو ليلى (متروك) عن أبي عكاشة (مجهول) عن رفاعة عن سليمان بن صرد مرفوعاً. وهذا إسناد لا قيمة له.

٤) رشدين (ضعيف جداً) عن معاوية بن صالح عن عاصم بن رفاعة البجلي عن عمرو مرفوعاً. وهذا أنكره البخاري.

وهناك طرق أخرى فيها كذابين و مجاهيل (انظر المعجم الصغير ١|٤٥ والمعجم الأوسط ٨|٥). فرجع الحديث على الإسنادين الأول والثاني. وابن عمير أحسن حالاً من السدي الكبير. فالسدي متهم بالكذب، وابن عمير غاية ما اتهم به هو التخليط، مع إقرارهم بصدقه. ولفظه مختلف عن لفظ السدي، إذ ليس فيه لفظة "وإن كان المقتول كافرا". بل هذه اللفظة ليست في كل الطرق عن السدي. والحادثة واحدة حصلت عند المختار. ومنهج الشيخ حاتم في تقوية الحديث بطرق هالكة مخالف لمنهج الأئمة المتقدمين.

وقال r: ((إن الله لم يُحِلَّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضَرْبَ نسائهم، ولا أكلَ ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم)). أخرجه أبو داود (رقم ٣٠٤٥)، وفي إسناده أشعث بن شعبة مختلفٌ فيه، وهو محتملٌ للتحسين.

قلت: الحديث ضعيف، وإن كان معناه صحيحاً.

وعن ابن عباس t، قال: ((مرض أبو طالب فجعل النبيُّ r يعودُه)). أخرجه الإمام أحمد (رقم ٢٠٠٨، ٣٤١٩)، والترمذي وحسّنه (رقم ٣٢٣٢)، والنسائي في الكبرى (رقم ٨٧١٦، ١١٣٧٢، ١١٣٧٣)، وابن حبان في صحيحه (رقم ٦٦٨٦)، والحاكم وصححه (٢ | ٤٣٢)، والضياء في المختارة (١٠ | ٣٨٩ - ٤٩٤)، من طريق الأعمش عن يحيى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وقد اختُلف في يحيى هذا من هو، فمن جعله ابن عمارة، ومن جعله ابن عباد، وعلى كلا الحالين فالحديث مقبول، وإن كان ابنَ عباد فالحديث صحيح، وهو الصحيح. انظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي (٥ | ٢٦٤ - ٢٦٦ رقم ٢٠٢٩).

قلت: يحيى بن عمارة الملقب بابن عباد، كوفي مجهول تفرد عنه الأعمش، وليس له إلا هذا الحديث. فالحديث ضعيف، ويدل على ذلك تحسين الترمذي له.

قال r: ((أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تَخُنْ من خانك)). أخرجه أبو داود (رقم ٣٥٢٩)، والترمذي وحَسّنه (رقم ١٢٦٤)، والحاكم وصححه (٢ | ٤٦)، وإسناده لاينزل عن درجة الحسن. وله شواهد: انظر: سنن أبي داود (رقم ٣٥٢٨)، ومسند الإمام أحمد (رقم ١٥٤٢٤).

أقول: للحديث طرق كثيرة كلها ضعيفة متهالكة لا يصح منها شيء.

١) حديث أبي هريرة. أخرجه الترمذي (٣ | ٥٦٤): وقال عنه: «حسن غريب». وهذه اللفظة لا يستعملها إلا مع الحديث الضعيف، كما هو معلوم. وأخرجه الطبراني في الأوسط (٤ | ٥٥) بسبب غرابته. قال ابن حجر: «تفرد به طلق بن غنام عن شريك». وكلاهما ضعيف. وهذا الحديث معدودٌ من منكرات طلق. قال الذهبي في ترجمته الميزان (٣ | ٤٧٢): «قال أبو حاتم: روى حديثاً منكراً عن شريك وقيس بن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعاً أد الأمانة إلى من ائتمنك». وانظر علل ابن أبي حاتم (١ | ٣٧٥).

قال ابن القطان كما في نصب الراية (٤ | ١١٩): «والمانع من تصحيحه أن شريكاً وقيس بن الربيع مختلف فيهما». وقال البيهقي في سننه: «حديث أبي حصين تفرد به عنه شريك القاضي وقيس بن الربيع. وقيس ضعيف. وشريك لا يحتج به عند أكثر أهل العلم بالحديث. وإنما ذكره مسلم بن الحجاج في الشواهد». وقال ابن حزم في المحلى (٨ | ١٨٢) فيه: «طلق بن غنام عن شريك وقيس بن الربيع، وكلهم ضعيف».

٢) حديث أنس. أخرجه الطبراني في الصغير (١ | ٢٨٨) وقال: «لم يروه عن أبي التياح يزيد بن حميد إلا عبد الله بن شوذب. تفرد به أيوب (بن سويد، سارق للحديث متفق على ضعفه). ولا يُروى عن أنس إلا بهذا الإسناد». وقال ابن عدي في الكامل (١ | ٣٦٢): «وهو منكر بهذا الإسناد».

٣) حديث طريق يوسف بن ماهك عن فلان مجهول عن آخر. وهو عند أبي داود (٣ | ٢٩٠). قال ابن حجر: «وفيه هذا المجهول». وقال البيهقي في سننه الكبرى (١٠ | ٢٧١): «الحديث في حكم المنقطع. حيث لم يذكر يوسف بن ماهك اسم من حدثه، ولا اسم من حدث عنه من حدثه». وقال ابن حزم في المحلى (٨ | ١٨٢): «أما حديث فلان عن أبيه، ناهيك بهذا السند! ليت شعري: مَن فلان؟ ونبرأ إلى الله تعالى من كل دين أُخِذَ عن فلان الذي لا يُدرى من هو، ولا ما اسمه، ولا من أبوه، ولا اسمه».

٤) حديث أبي بن كعب. قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٣ | ٩٧): «ذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية. وفي إسناده من لا يعرف». وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢ | ٥٩٣): «فيه يوسف بن يعقوب مجهول. وفيه محمد بن ميمون، قال ابن حبان: منكر الحديث جداً لا يحل الاحتجاج به».

٥) حديث الحسن البصري. قال البيهقي: «وهو منقطع». قال ابن حزم في المحلى (٨ | ١٨٢): «مرسل. وفيه المبارك بن فضالة (الراوي عن الحسن)، وليس بالقوي».

٦) حديث أبي أمامة. قال ابن حجر: «رواه البيهقي من طريق أبي أمامة بسند ضعيف». والذي قاله البيهقي هو: «وروي عن أبي حفص الدمشقي عن مكحول عن أبي أمامة عن النبي r. وهذا ضعيف: لأن مكحولاً لا يسمع من أبي أمامة شيئاً. وأبو حفص الدمشقي هذا مجهول». وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤ | ١٤٥): «رواه الطبراني في الكبير. وفيه يحيى بن عثمان بن صالح المصري: قال ابن أبي حاتم: تكلموا فيه».

قال ابن الأمين: وهذه طرق كلها شديدة الضعف، لا يمكن أن تقوي بعضها البعض. ولذلك حكم أهل العلم على هذا الحديث بالضعف من جميع طرقه. قال الشافعي: «هذا الحديث ليس بثابت». وقال ابن الجوزي: «لا يصح من جميع الطرق». ونقل عن الإمام أحمد أنه قال «هذا حديث باطل، لا أعرفه من وجه يصح».

قال ابن حزم في المحلى (٨ | ١٨٢): «ثم لو صحت، لما كان فيها حجة. لأن نصها "لا تخن من خانك وأد الأمانة إلى من ائتمنك". وليس انتصاف المرء من حقه خيانة. بل هو حق واجب وإنكار منكر. وإنما الخيانة أن تخون –بالظلم والباطل– من لا حق لك عنده، لا من افترض الله تعالى عليه أن يخرج إليك من حقك أو من مثله إن عدم حقك! وليس رد المظلمة أداء أمانة، بل هو عون على الخيانة».

قال ابن عبد البر في التمهيد (٢٠ | ١٥٩): «قوله r "أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك". وهذا معناه عند أهل العلم: لا تخن من خانك بعد أن انتصرت منه في خيانته لك. والنهي إنما وقع على الابتداء أو ما يكون في معنى الابتداء. كأنه يقول ليس لك أن تخونه وإن كان قد خانك كما من لم يكن له أن يخونك أولاً. وأما من عاقب بمثل ما عوقب به وأخذ حقه، فليس بخائن. وإنما الخائن من أخذ ما ليس له أو أكثر مما له».

هذا وللحديث بقية إن شاء الله.

تنبيهات على أخطاء حديثية وقع فيها الشيخ الفاضل سعد الحميد –وفقه الله–

بسم الله الرحمان الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى أتباعه أجمعين.

أما بعد:

فهذه مقالة للأخ أبو العباس عادل محمد بعنوان "تنبيهات على أخطاء في شرح النخبة"، وهي نقد لبعض أخطاء الشيخ سعد بن عبد الله آل حميد –وفقه الله– الحديثية من خلال: فتاواه الحديثية، وشرحه للنخبة. والشيخ سعد من الأفاضل المعروفين بانتصارهم لمذهب الأئمة المتقدمين، وعنده علم عزير، وله أثر كبير في دعم الصحوة الحديثية. وكل يؤخذ ويرد من قوله إلا النبي المصطفى r. فلهذا نقلت هذه المقالة، مع التنبيه على أن كوني حذفت بعض ما فيها لا يعني أني أقر كل ما بقي منها. لكني أوافق بعضه، وأرى أن في البعض فوائد متنوعة، وإن بقي فيه ما لا يسلم. وإن كان من تلاميذ الشيخ سعد من يرى أن الكاتب أخطئ، فعله كذلك، فلينشر رأيه في المنتدى المخصص، وأجره على الله رب العالمين.

(((((((((نصّ الرسالة)))))))))

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك

له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا مزيدًا ؛ أما بعد:

فإني وقفت قبل عام وبضعة شهور على كتاب ((شرح النخبة للحافظ ابن حجر))، لممليه ومؤلفه: الشيخ سعد بن عبد الله آل حميد وفقه الله، فنظرتُ في الكتاب فوقع نظري على بعض الأخطاء والأغلاط، فعزمتُ على قراءته كاملاً على فتراتٍ حسب ما تيسر من أوقات الفراغ، فتم لي ذلك والحمد لله، فقيدتُ تلك الملحوظات عندي، فبقيت في الأوراق أكثر من سنة. وأثناء تلك الفترة وقفتُ على كتاب آخر للمؤلف نفسه اسمه ((الفتاوى الحديثية))، صدر منه الجزء الأول، فوجدت فيه ما وجدت في سابقه من الأخطاء،

وهي في هذا الكتاب قسمان:

القسم الأول:

أخطاء مكررة في الكتابين، بل إنَّ الخطأ المذكور في الشرح مذكور في الفتاوى بلفظه وسياقه لم يتغير منه إلا وضعه على طريقة السؤال والجواب، فعجبتُ من ذلك ! وحتى يزول العجب بحثتُ عن السبب – وكما قيل: إذا علم السبب بطل العجب –، فوجدت الأخ المعتني قد استوعب قرابة (٧٧) صفحةً من الفتاوى كلها عبارة عن تحويل مواضع من الشرح إلى سؤالٍ وجوابٍ، وهذا تصرفٌ غير مرضيٍّ، حيث إنَّ فيه تشبعًا بما لم يُعطَ، وهذا مذموم كما هو معلوم.

وبيان ذلك: أن الأخ الشارح لما أذن للمعتني في الطبع قال: ((فقد أذنت للأخ الفاضل أبي عبيدة ماهر بن صالح آل مبارك بجمع الفتاوى الحديثية التي جاءت أجوبة على أسئلة في بعض

الدروس العلمية، وتفريغها من الأشرطة، وترتيبها وطباعتها. وهذا إذن مني له بذلك، وصلى الله على نبينا محمد. كتبه سعد بن عبد الله الحميد ٢٣ | ٧ | ١٤١٩ هـ)).

إذًا ؛ فهي أسئلة أجيب عليها في الدروس فحسب، فما قام به الأخ –مع ما فيه من التشبع بما لم يعط– كان سبباً في تكرار نفس الأخطاء، وتكبير حجم الكتاب بما لا يستفيد منه إلا الناشر والمؤلف !

ثم وجدت الكتاب الثالث، وهو ((مناهج المحدثين))، وهو بعد ((الفتاوى)) كما يظهر من تأريخ الإذن (٥ | ٨ | ١٤١٩هـ)، فرأيت المعتني قد اصطنع منه أيضًا أسئلةً وأجوبةً كما فعل مع الشرح، وإن كان النصيب الأكثر للشرح، ولو أنهما – وفقهما الله – أشارا إلى ذلك الصنيع وبيناه لارتفع هذا اللوم عنهما، والله المستعان.

هذا ؛ والقسم الثاني:

هو ما انفردت به ((الفتاوى)) من الأخطاء، وهذه رأيت كتابة أهمها هنا في المقدمة، فليس لديَّ من الوقت ما يكفي لإعادة ترتيب هذه الملاحظات، والغرض هو بيان الحق فيها والنصيحة لأخينا الشارح أولاً، ولطلبة العلم ثانيًا، ولعلم الحديث ثالثًا.

ولذا أذكرها بحسب ما تيسر، والمعذرة على هذا، فأقول:

١- قال في ((الفتاوى)) (١|٦٢): ((ووقع في مسند الإمام أحمد رحمه الله عدد من الأحاديث الثلاثية بلغ نحو ثلاثمائة حديث، ثلاثيات أفردها السفاريني رحمه الله، وشرحها أيضا في كتابه شرح ثلاثيات المسند)).

وهذا بنصه في ((مناهج المحدثين)) (ص٤٥). وقال في موضع آخر (١|١٩٠): ((عدد هذه الأحاديث الثلاثية في مسند الإمام أحمد ثلاثمائة حديث تقريبًا، أفردها السفاريني بالجمع، أي: استلها من مسند الإمام أحمد فجمعها في كتاب، وشرح هذه الأحاديث الثلاثية في كتابه ((شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد))، ورتب هذه الأحاديث على الموضوعات) اهـ.

قال أبو العباس – وفقه الله –: هذه الحقائق الثلاث التي ذكرها الحميد عن السفاريني وكتابه لا يصح منها إلا واحدة، وهي أنه شرحها، وأما الجمع والترتيب فخطأ على هذا الإمام وكتابه. وهذا كلام من لم يقرأ هذا الكتاب، ولهذا أمثلة تجدها في هذه التعقيبات، فيها يتحدَّث أخونا سعد الحميد عن كتب إذا سمعته ظننته بها خبيرًا، فإذا راجعت تجد الكلام فيه من الخطأ ما فيه، مما يدل على جرأة في طرح المعلومات، حتى إنَّ الطالب الذي بين يديه أو القارئ لكتابه يظنها من أندر الفوائد، وهي من أقبح الأخطاء والأغلاط !

وحتى لا يتسرَّعَ معجب به، أو مقلِّد، أو محسن للظن بالحميد، أو من أخذته هيبة الدكتوراه ! فيظن أننا نتجنى عليه، فهذا مثال منها:

فأقول: أما الجامع والمخرج فقد قال السفاريني نفسه (ص٦): ((فلا جرم بعد عزمنا بعد الترديد وجزمنا بعد التقييد على شرح ثلاثيات مسند مولانا وقدوتنا وإمامنا وعمدتنا الإمام أحمد بن

محمد بن حنبل، إمام كل حنبلي، مما أخرجه الإمام العالم المحقق مجد الدين إسماعيل بن عمر المقدسي والإمام الحافظ ضياء الدين المقدسي رحمهما الله)). إذًا ؛ فهما اللذان خرَّجا أكثر هذه الثلاثيات، ولذا ترجم لهما (ص٢٢ فما بعدها)، فقال: ((المقصد الثاني في ترجمة مخرج أكثر الثلاثيات من المسند)).

وأما أنها مرتبة على الموضوعات فغير صوابٍ، يدركُ ذلك كلُّ من نظر في هذا الشرح، واسمه ((نفثات صدر المكمد وقوة عين الأرمد لشرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد)). فهو بدأ بمسند ابن عمر، ثم مسند جابر، ثم مسند أنس، وهكذا ... فأين الترتيب على الموضوعات يا شيخ سعد؟

٢- تكلم الأخ الشيخ الحميد عن قصة أبي داود وولده مع أحمد بن صالح المصري (١ | ١٠٩)، ثم قال: ((كما أن صحة هذه القصة - فيما يظهر لي - أنها صحيحة، وهي مذكورة في ترجمة أبي داود، ولو كانت غير صحيحة لتكلم عنها من ذكرها، ولعلي أراجعها أكثر وأكثر ؛ لأنني لم يستوقفني هذا ؛ لأنني لم أجد فيه شيئًا يدعو للغرابة).

قال أبو العباس - وفقه الله -: بل قد تكلم في القصة الإمام الذهبي، وكتابه من أول ما يتبادر للذهن في التراجم، فقد قال في ((السير)) (١٣ | ٢٢٦): ((ويروى بإسناد منقطع))، ثم ذكر القصة. ثم أعادها (١٣ | ٢٣١)، وقال: ((إسنادها منقطع)). والله أعلم.

٣- (حذفته لشدته)

٤- قال (١ | ٢٠٠): ((وهذا مثل مسند أبي داود الطيالسي تماما، فمسند أبي داود الطيالسي لم يؤلفه أبو داود الطيالسي نفسه، وإنما ألفه تلميذه يونس بن حبيب)).

قال أبو العباس – وفقه الله –: وهذا خطأ ظاهر ؛ فلم يؤلفه يونس يا دكتور ! وإنما كما قال الذهبي في ((السير)) (٩ | ٣٨٢): ((قلت: سمع يونس بن حبيب عدة مجالس مفرقة، فهي ((المسند)) الذي وقع لنا. وقال أبو بكر الخطيب: قال لنا أبو نضر: صنف أبو مسعود الرازي ليونس بن حبيب ((مسند أبي داود)))). وقال السيوطي في ((التدريب)) (١ | ١٩١): ((فإنما هو من جمع بعض الحفاظ الخراسانيين، جمع فيه ما رواه يونس بن حبيب خاصة عنه، وشذ عنه كثير منه)). فأرجو أن يكون الأمر قد اتضح لك.

(قال العبد الفقير محمد الأمين: الأمر خلافي بين العلماء، وليس في هذه المسألة شيء حاسم، ولا تثريب على الشيخ سعد).

٥- ذكر الحميد (١ | ١٦٢) شيخ الطبراني وسماه محمد بن جعفر الحضرمي المعروف بمطين، والذي في ((السير)) (١٤ | ٤١) أن اسمه: محمد بن عبد الله بن سليمان أبو جعفر الحضرمي الملقب بمطين، والله أعلم.

فهذا بعض ما ظهر لي في ((الفتاوى)) من غير المكرر، وأنا أدعو الأخ سعدًا الحميد إلى مراجعة هذين الكتابين، وبالخصوص الشرح ففيه من الأغلاط ما تراه قريبًا.

سئل الأخ الحميد (١ | ١٨٥-١٨٦) عن تخريج العراقي للإحياء فأذكرُ السؤال والجواب ثم أبين ما فيه:

((س | هل تخريج العراقي لكتاب ((إحياء علوم الدين)) مطبوع؟ وهل هو مفيد؟

جـ| للعراقي – رحمه الله – تخريجان: تخريج مطول، وتخريج مختصر، والتخريج المطول يبدو أنه فُقد ؛ لأننا لا نعرف عنه شيئًا الآن، وهو كتاب ((المغني عن حمل الأسفار في الأسفار بتخريج ما في الإحياء من الأحاديث والآثار))، أما التخريج المختصر فهو مطبوع بحاشية بعض طبعات ((الإحياء)) أو كلها)).

قال أبو العباس – عفا الله عنه -: وهذه الفتوى من الحميد فيها خلط عجيب، وأمر لا يطاق، بل وفيها استغفال للطلبة والقراء الذين لا يراجعون ما يقول لهم، ومن قرأ هذه التعليقات تحصل لديه قناعة بأن الأخ الشيخ الحميد – غفر الله له – عنده تجرُّأٌ غريبٌ على المعلومات.

وبيان ذلك باختصار: أن للعراقي رحمه الله ثلاثة كتب تخريجية لكتاب الغزالي ((الإحياء)): كبير واسمه ((إخبار الأحياء بأخبار الإحياء))، ومتوسط واسمه ((الكشف المبين عن تخريج إحياء علوم الدين))، وصغير واسمه ((المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار))، وهو نفسه المطبوع في حاشية ((الإحياء)).

فتصورُ هذا يكفي في بطلان فتوى الحميد !! ولكن حتى لا يبقى شك لدى القارئ أسوق له كلام جمع من الأئمة، فأقول:

□ قال الحافظ السخاوي في ((التحفة اللطيفة)) (٢| ٥٦١): ((وله تخريج ((الإحياء)) كبير، ومتوسط، وصغير. والصغير هو المتداول سماه ((المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار)))).

□ وقال نحوه في ((القبس الحاوي)) (١| ٣٧).

□ وقال التقي ابن فهد في ((لحظ الألحاظ)) (ص٢٢٩-٢٣٠): ((له المؤلفات المفيدة المشهورة في علم الحديث، والتخاريج الحسنة، من ذلك: ((إخبار الأحياء بأخبار الإحياء))

في أربع مجلدات، فرغ من تسويده في سنة إحدى وخمسين وسبعمائة، قرأ عليه شيئًا منه الحافظ عماد الدين ابن كثير، وقد بيض منه نحوًا من خمسة وأربعين كراسًا وصل فيها إلى أواخر الحج، قرأ عليَّ ذلك ابنه شيخنا الحافظ أبو زرعة أحمد، وينتهي إلى قوله: الحديث الثامن والعشرون وقال ﷺ: ((لم يصبر على شدتها ولأوائها أحد إلا كنت له شفيعًا يوم القيامة))، وبعد ذلك بخمس ورقات من التبييض لم يقرأها. ثم اختصره في مجلد ضخم سماه ((المغني عن حمل الأسفار في الأسفار بتخريج ما في الإحياء من الأخبار))، فاشتهر وكتب منه نسخ عديدة، وسارت به الركبان إلى الأندلس وغيرها من البلدان، فبسبب ذلك تباطأ الشيخ عن إكمال تبييض الأصل، وشرع قبل ذلك في مصنف متوسط بين المطوَّل والمختصر، فذكر فيه أشهر أحاديث الباب سماه ((الكشف المبين عن تخريج إحياء علوم الدين))، كتب منه شيئًا يسيرًا وحدث ببعضه، قرأه عليه شيخنا نور الدين الهيثمي)).

 وأما الزبيدي فقال في ((إتحاف السادة المتقين)) (١ | ٥٥): ((وإنما خرج أحاديثه الإمام الحافظ العراقي رحمه الله تعالى في كتابين: أحدهما كبير الحجم في مجلدات، وهو الذي صنفه في سنة ٧٥١، وقد تعذر الوقوف فيه على أحاديثه، ثم ظفر بكثير مما غرب عنه إلى سنة ٧٦٠، ثم اختصره في مجلد وسماه ((المغني عن حمل الأسفار)) اقتصر فيه على ذكر طريق الحديث وصحابيه ومخرِّجه وبيان صحته وضعف مخرجه)).

وكأن الأخ لم يقرأ مقدمة المطبوع مع الإحياء !

من مواقف العلماء للاقتداء:

بين الإمامين عبد الغني بن سعيد والحاكم أبي عبد الله: قال ابن كثير في ((البداية والنهاية)) (١٢ | ٧-٨): ((وقد صنف الحافظ عبد الغني هذا كتابًا فيه أوهام الحاكم، فلما وقف الحاكم عليه جعل يقرؤه على الناس ويعترف لعبد الغني بالفضل ويشكره، ويرجع فيه إلى ما أصاب فيه من الرد عليه، رحمهما الله)).

وفي ((السير)) (١٧ | ٢٧٠): ((قال عبد الغني بن سعيد المصري: لما رددت على أبي عبد الله الحاكم الأوهام التي في ((المدخل)) بعث إليَّ يشكرني ويدعو لي، فعلمتُ أنه رجل عاقل).

والله الموفق.

لماذا لم أبعث بالملاحظات إلى الشارح؟

والجواب: أن الشارح قد نُبِّه على هذا من غيري، حيث ذهب إليه أحد الفضلاء في مسجد الراجحي في مدينة الرياض في درس الشيخ ابن جبرين، وكان الشارح يقرأ عليه كتاب اللالكائي، وأخبره عقب الدرس بأن في شرحه أخطاءً، فقال الحميد: لعلها من الناشر، فقال له: لا ؛ بل هذه أخطاء في المعلومات منك أنت. فقال: أعطها الناشر ! أو نحو هذا الكلام. ثم أخذ في الحديث مع غيره، ولم يعطه وجهًا. وهذا من قبيح التصرفات في مثل هذه المواطن، وذلك أن الحريص على الفائدة والعلم تجد منه الفرح والاعتناء بما يُعرض عليه ويُفاد به، لا الإعراض وعدم المبالاة !

دعوة ناصحة: وأدعو جميع إخواني طلبة العلم إلى ترويض أنفسهم على الرجوع إلى الحق، وقبوله ممن جاء به، ولنا في هدي نبينا r و سير أسلافنا وأئمتنا عبرة، ومنها ما تقدم ذكره. وكذا لنا أسوة في أئمة العصر، كالشيخ الإمام محدث العصر الألباني رحمه الله، فما أكثر ما ينُص في مصنفاته وكتبه على تراجعاته، ويعزو الفضل لصاحبه، فإننا يا إخواني الأفاضل في زمن لا يقوم بالعلم الرجل وحده، وهو بإخوانه ونصحهم وتوجيههم ونقدهم أكمل منه بدون ذلك، ولا يغرنكم شهادات ولا شهرة، فالعلم وراء ذلك، والله المسؤول أن يصلح أحوال المسلمين في كل مكان، ويجمع كلمتهم على الحق والهدى، ويوحد صفهم على هدي السلف، ويبصرهم ويقيهم كيد أعدائهم في الداخل والخارج، ويرزقنا والمسلمين الفقه في دينه والدعوة إليه على بصيرة، ويحفظنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وسلم.

وكتب: أبو العباس عادل بن محمد

مدينة الرياض

وانتهيتُ من إعادة النظر فيه وتعديله في ٨| ١١| ١٤٢٢هـ

التعليقات على ((شرح النخبة))

الأخطاء حسب ورودها في كتابه، والله الموفق للصواب، لا رب سواه ولا إله غيره:

١- قال الشارح: ((وقام أحد تلاميذه - يعني الشافعي - فألف مسندًا للشافعي استخلصه من الأحاديث التي يرويها في كتبه، وأصبح الكتاب مشهورًا بمسند الشافعي، وهكذا ((كتاب السنن)))). (ص٥)، وهو في

((الفتاوى)) (١| ٥).

التعليق:

في هذا الكلام أمور:

 أولاً: فيه أن جامع هذا ((المسند)) من تلاميذ الشافعي.

 ثانيًا: فيه أنه جمع الأحاديث التي يرويها الشافعي في جميع كتبه، كما هو ظاهر عبارة الشارح.

وهذان الأمران خطأ كما بينه أهل العلم، وسأنقل لك كلام إمامين من أئمة الحديث، ولهما عناية فائقة بكتب الشافعي وحديثه.

أما الأول: فهو الحافظ البيهقي، فقد قال في كتابه ((بيان خطأ من أخطأ على الشافعي)) (ص٩٥): ((ونظرنا في كتبه - أي الشافعي - فوجدنا أبا إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني - رحمه الله وإياه - جعل منها مختصرًا، واتخذ أبو عمرو بن مطر النيسابوري أو غيره من الأحاديث

التي أوردها فيما صنّفه بمصر ورواه عنه الربيع بن سليمان المرادي ((مسندًا)) مخرَّجًا من مسموعات أبي العباس محمد بن يعقوب الأصم)) اهـ.

وأما الثاني: فهو الحافظ ابن حجر، فقد قال في كتابه ((تعجيل المنفعة)) (ص٥): ((ثم إنَّ الشافعي لم يعمل هذا ((المسند))، وإنما التقطه بعض النيسابوريين من ((الأم)) وغيرها من مسموعات أبي العباس الأصم التي كان انفرد بروايتها عن الربيع، وبقي من حديث الشافعي شيء كثير لم يقع في هذا ((المسند))، ويكفي في الدلالة على ذلك قول إمام الأئمة أبي بكر ابن خزيمة: إنه لا يعرف عن النبي سُنّة لم يودعها الشافعي كتابه، وكم من سنة وردت عن النبي لا توجد في هذا ((المسند)). ولم يرتب الذي جمع حديث الشافعي أحاديثه المذكورة، لا على المسانيد ولا على الأبواب، وهو قصور شديد، فإنه اكتفى بالتقاطها من كتاب ((الأم)) وغيرها كيف ما اتفق، ولذلك وقع فيها تكرار في كثير من المواضع، ومن أراد الوقوف على حديث الشافعي مستوعبًا فعليه بكتاب ((معرفة السنن والآثار)) للبيهقي، فإنه تتبع ذلك أتم التتبع فلم يترك له في تصانيفه القديمة والجديدة حديثًا إلا ذكره، وأورده مرتبًا على أبواب الأحكام)) اهـ.

 تنبيه: قلت: ثم تنبه العلامة محمد عابد السِّندي فرتب ((المسند)) على الأبواب الفقهية، وقام بتحقيقه وتخريج أحاديثه أبو عمير مجدي عرفات المصري باسم ((شفاء العيّ بتخريج وتحقيق مسند الإمام الشافعي)) في مجلدين، نشر مكتبة ابن تيمية في القاهرة، وقدم له محدث الديار اليمانية شيخنا العلامة الإمام الحافظ أبو عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي حفظه الله وأمتع به.

فظهر من هذا أن الجزم بأنه من تلاميذ الشافعي مما لا يحسن، فإن أبا عمرو بن مطر من شيوخ الحاكم، توفي سنة ستين وثلاثمائة (٣٦٠)، وهو المقصود بقولهم: بعض النيسابوريين.

زيادة على ذلك ؛ فقد قال الكتاني في ((الرسالة المستطرفة)) (ص١٤): ((وقيل: جمعها الأصم لنفسه، فسمي ((مسند الشافعي)))) اهـ. والأصم توفي سنة ٣٤٦، وهو من تلامذة الربيع تلميذ الشافعي، فظهر أنهم على شك واختلاف في تسمية الجامع للمسند، فكيف جزم به الشارح ولم يجزم به هؤلاء الحفاظ؟! وها هو البيهقي في كتابه السابق (ص١٨٢) قال عقب حديثٍ: ((هكذا أخرجه أبو عمرو بن مطر أو غيره في ((المسند)))) اهـ. على الشك ؛ للاختلاف في ذلك.

وقد ظهر من كلام البيهقي وابن حجر أنَّ ((المسند)) ليس جامعًا لجميع أحاديث الشافعي في كتبه، كما هي عبارة أخينا الشارح وإن لم يقصد هذا، فهو إذًا قصور شديد في التعبير أدى إلى خلل في المعلومة، وأما أنه من جميع كتبه وجميع أحاديثه فظاهر البطلان.

 تنبيه: وللأمانة العلمية التي ننشدها من الجميع أقول: وجدت الأخ سعدًا في ((الفتاوى الحديثية)) (١ | ٢٠٠) تكلم عن ((المسند)) للشافعي، فقال: ((أقول: هذا الكتاب المسمى بمسند الإمام الشافعي هو صحيح بالنسبة لرواية الشافعي لهذه الأحاديث، ولكن الشافعي لم يؤلِّف هذا ((المسند))، وإنما ألفه أحد الخراسانيين، فقد استلَّه من كتب الشافعي، كالأم وغيره، وكل حديث يأتي به الشافعي بسنده يأتي به هذا ويرتبه على مسانيد، وسمي ((مسند الشافعي)))).

قلت: أصاب لما ذكر أنه بعض الخراسانيين، ولكنه زاد القضية الثانية توكيدًا، وهي أن في ((المسند)) كل حديث أتى به الشافعي في كتبه، وهذا باطل كما تقدم في كلام الحافظ ابن حجر، والله أعلم بالصواب.

 تنبيه ثان: أوقفني الشيخ الفاضل ساعد غازي على موضع في ((المعرفة)) (٢ | ١٥٩) للبيهقي قال فيه: ((إلا أن أبا العباس الأصم لم ينقله إلى ((المسند)))). وهذا قد يستأنس به من رجح أنه من جمع الأصم، كما رآه الشيخ أحمد البنا، كما سيأتي. والله أعلم.

 ثالثًا: قوله: ((وهكذا كتاب السنن)). السؤال هو: هل يعني أن ((كتاب السنن)) جمعه نفس ذلك التلميذ؟ أم يعني أنه على نفس الحكم في كونه لم يجمعه الشافعي وإنما جمعه بعض طلبته؟ أم ماذا؟

فالحاصل أن العبارة هكذا لم تكن واضحة ولا شافية. فكتاب السنن هذا هل يقصد به رواية حرملة؟ أم رواية المزني؟ أم غيرهما؟

فقد ذكر البيهقي في كتابه السابق (ص١٥٢) حديثًا ثم قال: ((وقد أورده في كتابه ((السنن)) الذي رواه عنه المزني وغيره على الصحة، وبالله التوفيق)). و((السنن)) من رواية المزني رواها عنه الطحاوي، وقد طبعت في مجلد بتحقيق عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى عام ١٤٠٦ هـ.

وفي ترجمه أحمد بن طاهر بن حرملة بن يحيى المصري حفيد حرملة صاحب الشافعي ذكره ابن حبان في كتاب ((المجروحين))، وبعد أن ذكر ما قيل فيه واتهام بعضهم له بالكذب قال: ((فأما كتاب السنن التي رواها عن الشافعي فهي كلها صحيحة في نفسها من كتب حرملة من المبسوط أو سمع من جده تلك)) اهـ. وقد قال الدارقطني عن أحمد بن طاهر هذا: ((مصري يكذب)).

كما أن هناك كتاب ((السنن)) الذي ألفه عبد الله بن محمد بن جعفر القزويني، وهو متهم بالكذب. قال الذهبي في ((ميزان الاعتدال)) (٢ | ٤٩٥) رقم (٤٥٦٧): ((وقال الحاكم، عن الدارقطني: كذاب ! ألّف كتاب ((سنن الشافعي))، وفيها نحو مائتي حديث لم يحدث بها الشافعي)). وأقرّ هذا الكلام الحافظ في ((لسان الميزان)) (٤ | ١٣٣) رقم (٤٨٠٧)، وانظر ترجمته للفائدة.

كما أن كتاب ((السنن)) لحرملة كثر عزو العلماء إليه بما هو مذكور في كتب الشافعية، ومن فعل البيهقي في ذلك قوله في كتابه ((بيان خطأ من أخطأ على الشافعي)) عن حديثٍ

(ص١٧٣): ((وكذلك رواه حرملة بن يحيى في كتابه السنن)) اهـ. وقال في (ص٢٨٥) عن حديثٍ آخر: ((وقد روى المزني رحمه الله هذا الحديث في كتابه السنن على الصحة)) اهـ.

وبعد هذا أقول: أي سننٍ يقصدها الشارح بكلامه؟! وإن كان الظاهر عندي أنه يقصد ((السنن)) برواية المزني ؛ لأنها المشهورة والمطبوعة، ولكن لا بد من التوضيح، فإن المقصود من الدروس والشروح هو التعليم والإفهام لا التعمية والإبهام، والله الموفق لا رب سواه.

 فائدة: وقد قام الشيخ أحمد بن عبدالرحمن البنا الشهير بالساعاتي رحمه الله بالجمع بين هذين الكتابين للشافعي، وسماه ((بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن))، ووضع عليه شرحًا سماه ((القول الحسن شرح بدائع السنن))، وقد طبعا في مجلدين لمكتبة دار الفرقان في القاهرة، ورجح رحمه الله أن الجامع للمسند هو أبو العباس الأصم، فراجعه، والله الموفق.

٢- قال الشارح: ((بداية التأليف في علم مصطلح الحديث: الإمام مسلم في مقدمة ((صحيحه))، وهي من أوائل ما كتب في علم مصطلح الحديث)) اهـ (ص٦).

وأقول: حبذا لو كان الشارح نبه إلى أنَّ الإمام الشافعي كان أسبق من الإمام مسلم في ذلك في كتابه ((الرسالة))، فكما أن ((الرسالة)) من أول ما صنف في أصول الفقه، فإنها كذلك من أوائل ما ألف في أصول الحديث وقواعده، وتحدث الإمام الشافعي عن مباحث في ((الرسالة)) لم يتعرض لها مسلم.

وقد قال البيهقي رحمه الله: ((ومن نظر في علومه ووقف على أصوله وفروعه بالنَّصَفَة استغنى عن جواب مثلي عنه، فله في كتاب ((الرسالة)) وغيرها في معرفة الحديث فصول لم يسبق إليها، وعنه أخذها أكثر من تكلم في هذا النوع من العلم في وقته وبعده، رحمهم الله تعالى، كعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل وغيرهما)). ((بيان الخطأ)) (ص٣٣٥). قلت:

ومن نظر في ((الرسالة)) وجد ذلك لا محالة، ففيها من الكلام عن أصول علم الحديث روايةً ودرايةً الشيء الذي ينفع الله به طالب العلم، ويثبته على هذا السبيل، والله الموفق.

٣- قال الشارح: ((فمثلاً النووي رحمه الله اختصر مقدمة ابن الصلاح في كتابه ((التقريب))، ثم جاء بعده السيوطي فشرح ((التقريب)) في ((تدريب الراوي)))) اهـ (ص٨).

قلت: هذه العبارة تعوزها الدقة العلمية، فإن ((التقريب)) للنووي إنما هو اختصار لكتابه ((الإرشاد)) الذي هو اختصار لكتاب ابن الصلاح، وفي ذلك يقول النووي نفسه رحمه الله: ((وهذا كتاب اختصرته من كتاب ((الإرشاد)) الذي اختصرته من ((علوم الحديث)) للشيخ الإمام الحافظ المتقن أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن، المعروف بابن الصلاح)). ((التقريب)) مع ((تدريب الراوي)) (١ | ٥٩). ت | الفاريابي.

وما ذكره النووي هو الأدق في التعبير، والأصوب في التعريف، كما أفادنا النووي أن كتاب ابن الصلاح اسمه ((علوم الحديث)) وليس كما اشتهر باسم ((مقدمة ابن الصلاح))، والشارح مشى على غير الصواب في اسم الكتاب أيضًا.

٤- قال الشارح - عند قول الحافظ: ((فسألني بعض الإخوان)) -: ((فمن جملة من سأل الحافظ ابن حجر الزركشي، وهو أحد تلاميذه)). (ص١٠).

قال مقيده - عفا الله عنه -: هذا الكلام يحتاج إلى إيضاح وبيان، فالزركشي هذا هو القاضي المقرئ شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر البغدادي الزركشي. قال السيوطي: ((أصله من شيراز، ثم سكن القاهرة، أتقن القراءة والعروض، مات في ذي الحجة سنة ثلاثين وثمانمائة)). ((حسن المحاضرة)) (١ | ٤٤١). أي قبل الحافظ ابن حجر بنحو اثنين وعشرين عامًا. وذكر السخاويُّ الزركشيَّ هذا في شيوخ الحافظ ابن حجر، وجعله في القسم الثالث من شيوخه، وهم من وصفهم بقوله: ((الثالث: فيمن أخذ عنه - أي ابن حجر - مذاكرةً أو

إنشادًا، أو سمع خطبته أو تصنيفه، أو شهد له ميعادًا، وربما يكون في كل منهما – أي هذا القسم والذي قبله – من تلمذ له، وعنه استفاد، على جاري العادة بين الحفاظ والنّقاد)). ((الجواهر والدرر)) (١ | ٢٠٠). وذكره باسمه (ص٢٣٦). ثم ذكره السخاوي في الباب الثامن في سرد جماعة ممن أخذ عن الحافظ دراية أو رواية، وقال: ((محمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر، الشمس الزركشي، المترجم في معجم صاحب الترجمة، والد عبدالصمد، سمع عليه بعض ((تغليق التعليق)) في سنة ثمان وثمانمائة)). المصدر السابق (٣ | ١١٦٢) رقم (٥٣٢).

وهناك زركشي حنبلي وزركشي شافعي، ولكنهما أقدم وفاةً من هذا، فالأول توفي سنة ٧٧٢، والثاني سنة ٧٩٤. كما أن الزركشي هذا إنما سأل ابن حجر تصنيف ((النزهة)) لا ((النخبة))، والشارح يتكلم عن ((النخبة)). وهذا أفاده السخاوي حيث قال متحدثًا عن ((النزهة)) بعد ((النخبة)): ((شرحها المسمى ((نزهة النظر)) في مجلد لطيف، دمجها فيه، وتنافس الفضلاء من أبناء العرب والعجم في تحصيله والاعتناء به ... وكان التمس منه تصنيفه صاحبُه الشيخ شمس الدين الزركشي والد عبدالصمد)) اهـ. المصدر السابق (٢ | ٦٧٧. ٦٧٨).

ولذا قال الحافظ: ((فرغب إليّ جماعة ثانيًا أن أضع عليها – ((النخبة)) – شرحًا يحلّ رموزها ... الخ)). ((النزهة)) (ص٥٢). ط. الحلبي. ومِنْ هؤلاء الزركشي السابق ذكره، فلا يخلط بين الكتابين، والطلبين، والرغبتين، والله الموفق.

٥- قال الشارح – وفقه الله – متحدثًا عن ((كشف الخفاء)) للعجلوني: ((لأنه حاول أن يختصر كتاب السخاوي وزاد عليها بعض الأحاديث)). (ص٢٠-٢١).

قال مقيده – غفر الله له –: هذا التعبير فيه قصور من وجهين:

الأول: قوله: ((حاول أن يختصر))، وكأنه لما يفعل أو لما يحقق ما حاوله ورام إليه وقصد إليه، مع أن العجلوني قال: ((ومن ثم لخصته في هذا الكتاب، مقتصرًا على مخرج الحديث وصحابيه،

رومًا للاختصار غير مخل إن شاء الله تعالى بما اشتمل عليه مما يستطاب أو يستحسن عند أئمة الحديث الأخيار)). ((كشف الخفاء)) (ص٧).

فأقول: العجلوني فعلاً اختصر ولخّص وزاد وأضاف، ولم يحاول فحسب !

الثاني: قوله: ((بعض الأحاديث)). وهذا قصور عجيب في التعبير كيف يقال: ((بعض))، وقد زاد (١٩٢٥) حديثًا؟! فهل هذا ((بعض))؟! والله المستعان.

وإني لآسف أن يكون (أبو غدة) أدقَّ تعبيرًا منك عندما قال في كتابه ((لمحات من تاريخ السنة)) (ص٢٣١): ((وقد زاد فيه على كتاب السخاوي زيادة كبيرة من الأحاديث الموضوعة وغيرها)).

٦- قال الشارح - عفا الله عنه -: ((العزيز: ما رواه راويان، ولو في طبقة من طبقات السند)). (ص٢١).

قال مقيده - كان الله في عونه -: لو قيّد الشارح هذا التعريف بالعزيز المقيد، أي يقال: عزيز من حديث فلان، الراوي الذي روى عنه اثنان. أما إن قصد اختيار هذا التعريف للعزيز بإطلاق فكان عليه أن يشير إلى كلام العلماء في ذلك، وأقرب مصدر وكلام هو لابن حجر في ((النزهة))، فقد عرفه بقوله: ((وهو أن لا يرويه أقل من اثنين عن اثنين)) ((النزهة)) (ص٦٤).

وقد ذكر الخلاف في ذلك السخاوي في ((فتح المغيث)) (٤ | ٦-٨)، وذكر كلام شيخه ابن حجر ثم قال: ((وإذا تقرر هذا ؛ فما كانت العزة فيه بالنسبة لراوٍ واحدٍ انفرد راويان عنه يقيد فيقال: عزيز من حديث فلان، وأما عند الإطلاق فينصرف لما أكثر طباقه كذلك ...)) الخ، فراجع كلامه وبحثه بطوله. المصدر السابق (٤ | ٧).

وعلى كلٍّ ؛ كان على الشارح أن يقيد، فإن اختار هذا التعريف للعزيز المطلق كان من حق الطالب والقارئ عليه أن يذكر الخلاف في ذلك على ما سبقت الإشارة إليه، والله الموفق.

٧- قال الشارح - وفقنا الله وإياه - وهو يذكر القرائن التي بها يفيد حديث الآحاد العلم النظري: ((القرينة الرابعة: صحة الإسناد، فإن صحة الإسناد تجعلنا نقول: إن الحديث يفيدنا العلم النظري)). (ص٢٨).

قال مقيده أبو العباس - وفقه الله -: ظاهر صنيع الشارح (ص٢٦) وقوله: ((والحافظ ابن حجر يرى أن أحاديث الآحاد قد تفيد العلم النظري بالقرائن، وهذه القرائن أنواع ...)) الخ.

أقول: ظاهر هذا أن الحافظ هو الذي عدّ هذه القرائن قائلاً بها، وبالرجوع لشرح الحافظ - وهو ((النزهة)) - نجده لم يذكر إلا ثلاثًا، ثم أعادها ملخصة (ص٧٨)، وتفرد أخونا الشارح فزاد القرينة الرابعة، وهي صحة الإسناد ! والذي يعرفه صغار الطلبة أنّ الخلاف في حديث الآحاد هل يفيد العلم أم لا إنما هو في حديث الآحاد الذي صح سنده، وأما الضعيف فأوّل من قذف علينا هذه القذيفة هو فضيلة الشارح كما هو بيّن واضح من كلامه.

ثم هذا الكلام في القرينة الرابعة غريب عجيب مضطرب متناقض ! فها هو الشارح قبل ذلك (ص٢٧) تحدث فقال عن القرينة الثانية: ((فهذه الطرق إذا كانت صحيحة فكل واحدةٍ منها إذا انضمت للأخرى ...)) الخ كلامه.

إذًا ؛ فالقرينة الثانية – وهو تعدد الطرق – يُشترط كونها صحيحة، فكيف تكون صحة السند بعد ذلك قرينة؟ وهل إذا جاء حديث آحاد صحيح الإسناد يكون عند الشارح مفيدًا للعلم، بل وعند ابن حجر كما نسبه إليه الشارح؟! الجواب له هو !

و مسألة حكم حديث الآحاد – ومتى يفيد العلم ومتى لا يفيد؟ – فيها كلام لأهل العلم، فمنهم من ذهب إلى إفادته العلم مطلقًا، كما اختاره ابن حزم، وانظر كلام الشيخ أحمد شاكر في ((الباعث))، ومنهم من قال بإفادته لذلك إذا احتفت به القرائن، ولكن هذا كله بعد صحة سنده وثبوته، فليست الصحة إذًا من القرائن، فافهم !

٨- ذكر الشارح وفقه الله (ص٣٠) حديث علي □ في المذي مستدلاً به على قبول علي □ لخبر الواحد، وأيضًا مدلّلاً به على ضعف حديثه الآخر في الاستحلاف والتوثق الذي خرجه القائم على نشر الكتاب أبو عبيدة جزاه الله خيرًا. وأقول:

أولاً: هذا الحديث قد اختلفت فيه أقوال الأئمة ؛ فقد حسنه الإمام الذهبي في ((تذكرة الحفاظ)) (١ | ١١)، وهو ظاهر صنيع المزي في ((تهذيب الكمال)) (٢ | ٥٣٤-٥٣٥)، فقد رد على البخاري في تضعيفه، وذكر للحديث طرقًا أخرى، وجَوَّد الحديث موسى بن هارون كما في ((التهذيب)) لابن حجر، وابن عدي في ((الكامل)) (١ | ٤٣١)، وقال: ((وهذا الحديث طريقه حسن، وأرجو أن يكون صحيحًا)). وتبعهم الإمام الألباني فحسنه كما نقله المعتني بالكتاب.

لكن ضعف الحديث إمام الصنعة البخاري كما هو ظاهر صنيعه في ((التاريخ الكبير)) (٢ | ٥٤)، وتبعه العقيلي (١ | ١٢٣)، ونصَر ضعف الحديث ابنُ حجر، ورد على المزي تقويته للحديث في ((التهذيب)) (١ | ١٧١)، وقال عن المتابعات التي أوردها المزي: ((قلت: والمتابعات التي ذكرها لا تشد هذا الحديث شيئا ؛ لأنها ضعيفة جدًّا)).

قال أبو العباس: أسماء غير مشهور بالرواية عن علي، وقليل الحديث جدًّا ؛ ذكروا له حديثين فقط، مع كونه ممن يخطئ فيحتاج إلى متابعة صحيحة، وهذا ما لا يوجد كما تقدم في كلام ابن حجر، والله أعلم. وكان ذكر ما تقدم من باب زيادة الفائدة.

ثانيًا: لأهل العلم موقف تجاه هذا الحديث والاستدلال به على قبول خبر الواحد ؛ لروايات أخرى فيها وجود عليٍّ وحضوره عند السؤال:

فقال ابن دقيق العيد في ((إحكام الأحكام)) (١ | ٧٧): ((ومع هذا فالاستدلال عندي لا يتم بهذه الرواية وأمثالها ؛ لجواز أن يكون المقداد سأل رسول الله عن المذي بحضرة علي فسمع علي الجواب، فلا يكون من باب قبول خبر الواحد، وليس من ضرورة كونه سأل عن المذي بحضرة علي أن يذكر أنه هو السائل. نعم ؛ إن وجدت رواية مصّرحة بأن عليًّا أخذ هذا الحكم عن المقداد ففيه الحجة)) اهـ. وقال ابن حجر: ((واستدل به بعضهم على جواز الاعتماد على الخبر المظنون مع القدرة على المقطوع، وهو خطأ ؛ ففي النسائي أن السؤال وقع وعلي حاضر)). ((الفتح)) (١ | ٢٧٨). وقال في موضع آخر: ((والظاهر أن عليًّا كان حاضر السؤال، فقد أطبق أصحاب المسانيد والأطراف على إيراد هذا الحديث في مسند علي، ولو حملوه على أنه لم يحضر لأوردوه في مسند المقداد)). ((الفتح)) (١ | ٤٥٢). ثم توسَّع في نقل الروايات ومن جمع بينها من العلماء، فارجع إليه وتأمله، والله الموفق لا رب غيره.

٩- ذكر الشارح (ص٣٣) قصة نصيحة أبي حاتم الرازي لسفيان بن وكيع، ولكن بالرجوع إلى المصدر في ((الجرح والتعديل)) (٤ | ٢٣١-٢٣٣) ظهرت فروق بين الأصل وما ذكره الشارح، إلا أن يكون نقلها من مصدرٍ آخر، وإن كان الغالب أنها من ((الجرح والتعديل)). وذكر

الشارح التصريح بأبي زرعة مع أبي حاتم، كما ذكر أنهما قالا: ((نميز صحيح حديثك من سقيمه)).

وأذكر هنا القصة كما رواها ابن أبي حاتم ؛ ليظهر أن الأخ الشارح يتجوَّز كثيرًا في نقل القصص والوقائع والأقوال، اعتمادًا على الحفظ وليس من أهله، والأولى له ولأمثاله الرجوع – وبكثرة – إلى المصادر الأصلية لتوثيق المعلومات وتصوُّرِها قبل طرحها على الطلبة والقراء سماعًا وقراءة، أشرطة وكتبًا.

قال ابن أبي حاتم: ((سمعت أبي يقول: جاءني جماعة من مشيخة الكوفة فقالوا: بلغنا أنك تختلف إلى مشايخ الكوفة تكتب عنهم وتركت سفيان بن وكيع، أما كنت ترعى له في أبيه؟ فقلت لهم: إني أوجب له، وأحب أن تجري أموره على الستر، وله ورّاق قد أفسد حديثه. قالوا: فنحن نقول له أن يبعد الورّاق عن نفسه. فوعدتهم أن أجيئه، فأتيته مع جماعة من أهل الحديث وقلت له: إن حقك واجب علينا في شيخك وفي نفسك، فلو صنت نفسك وكنت تقتصر على كتب أبيك لكانت الرحلة إليك في ذلك، فكيف وقد سمعت؟ فقال: ما الذي ينقم عليّ؟ فقلت: قد أدخل ورّاقك في حديثك ما ليس من حديثك ! فقال: فكيف السبيل في ذلك؟ قلت: ترمي بالمخرجات وتقتصر على الأصول ولا تقرأ إلا من أصولك، وتنحي هذا الورّاق عن نفسك، وتدعو بابن كرامة وتوليه أصولك فإنه يوثق به. فقال: مقبول منك. وبلغني أن ورّاقه قد أدخلوه بيتًا يتسمع علينا الحديث، فما فعل شيئًا مما قاله، فبطل الشيخ، وكان يحدث بتلك الأحاديث التي قد أدخلت بين حديثه)) اهـ.

فهذا نص الواقعة ؛ وقد يقول قائل: ومن بإمكانه حفظ هذا؟ أقول: من لم يحفظها فليروها بالمعنى، فليست بأجل من الحديث النبوي، ولكن يتحرى الصواب والصدق فيها، فأين أبو زرعة؟ وأين قوله: ((نميز صحيح حديثك))؟! إنما أمروه بالرجوع إلى أصوله وتنحية الورّاق، والله الموفق وحده.

١٠- كما أنه – أصلحه الله – لما تحدث عن عبد الله بن صالح كاتب الليث قال (ص٣٣): ((فأصبح يحدث بالمناكير، فأسقطوا حديثه لهذا السبب)).

قلت: لو أنه أشار إلى التفصيل في حاله، والفرق بين رواية النقاد عنه ورواية غيرهم، وما ذكر من رواية البخاري عنه، بل وإكثاره عنه، وأن أكثر تعليقاته في ((صحيحه)) التي عن الليث بن سعد هي عن أبي صالح عبد الله بن صالح ! وأنصح بمراجعة ما كتبه الحافظ ابن حجر في ((هدي الساري)) (ص٤٣٤-٤٣٥) حول رواية عبد الله بن صالح، فإن الأخ سعدًا لا يسلك مسلك علماء هذا الفن من التفصيل والبيان فيمن يستحق ذلك من الرواة كما سبق. وسيأتي عند الحديث عن حماد بن سلمة زيادة بيان لهذا، والله الموفق.

(قال الفقير إلى ربه: هذا كلام فيه مبالغة، والكلام التالي عن حماد قد حذفته لما فيه من اتهام الشيخ بالخبط والخلط والكذب بإسلوب فج غير علمي)

١١- قال الشارح – عفا الله عنا وعنه – (ص ٣٦): ((وهذه الرواية والرواية التي قبلها لا تعتبر من الدرجة العليا من الصحيح ؛ لأن هناك من تكلم في مثل هؤلاء الرواة، فرواية حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس لم يحتج بها، وإنما اعتبروها في الشواهد والمتابعات، وأما مسلم فاحتج بها)) اهـ.

(الباقي حذف)

١٢- قال الشارح (ص٣٦): ((الحديث الصحيح إذا كان رجاله رجال البخاري ومسلم فهو صحيح على شرط البخاري ومسلم)).

أقول – وبالله التوفيق -: هذا الكلام على إطلاقه غير صحيح، بل هو خطأ، فإنه لو جاءنا حديث رجاله من رجال البخاري ومسلم – أي روى لهم البخاري ومسلم – لا نقول: على شرطهما، إلاّ إذا كان الحديث على الصفة التي روى له الشيخان. ولذا نبه العلماء على أوهام الحاكم في ((المستدرك)) مما يقول: على شرطهما، وليس كذلك.

ومن ذلك ما قاله الإمام الزيلعي في ((نصب الراية)) (١|٣٤٢): ((بل الحاكم كثيرًا ما يجيء إلى حديث لم يخرج لغالب رواته في الصحيح، كحديث روي عن عكرمة عن ابن عباس، فيقول فيه: هذا حديث على شرط البخاري، يعني: لكون البخاري أخرج لعكرمة، وهذا أيضًا تساهل، وكثيرًا ما يخرج حديثًا بعض رجاله للبخاري وبعضهم لمسلم، فيقول: هذا على شرط الشيخين، وهذا أيضًا تساهل، وربما جاء إلى حديث فيه رجل قد أخرج له صاحبا الصحيح عن شيخ معين لضبطه حديثه وخصوصيته به، ولم يخرجا حديثه عن غيره لضعفه فيه، أو لعدم ضبطه حديثه، أو لكونه غير مشهور بالرواية عنه، أو لغير ذلك، فيخرج هو عن غير ذلك الشيخ، ثم يقول: هذا على شرط الشيخين، أو: البخاري، أو: مسلم، وهذا أيضًا تساهل ؛ لأن صاحبي الصحيح لم يحتجا به إلا في شيخ معين لا في غيره، فلا يكون على شرطهما، وهذا كما أخرج البخاري ومسلم حديث خالد بن مخلد القطواني عن سليمان بن بلال وغيره، ولم يخرجا حديثه عن عبدالله بن المثنى، فإن خالدًا غير معروف بالرواية عن ابن المثنى. فإذا قال قائل في حديثٍ يرويه خالد بن مخلد عن ابن المثنى: هذا على شرط البخاري ومسلم، كان متساهلاً)) اهـ.

وقال الإمام أبو عبدالله ابن القيم في ((تهذيب السنن)) (٥|٣٢٥-٣٢٦): ((فهذه طريقة أئمة الحديث العالمين بعلله: يصححون حديث الرجل ثم يضعفونه بعينه في حديث آخر إذا انفرد أو خالف الثقات، ومن تأمل هذا وتتبعه رأى منه الكثير، فإنهم يصححون حديثه لمتابعة غيره له، أو لأنه معروف الرواية صحيح الحديث عن شيخ بعينه ضعيفها في غيره. وفي مثل هذا يعرض الغلط لطائفتين من الناس:

طائفة تجد الرجل قد خرج حديثه في الصحيح وقد احتج به فيه فحيث وجدوه في حديث قالوا: هذا على شرط الصحيح ! وأصحاب الصحيح يكونون قد انتقوا حديثه، ورووا له ما تابعه فيه الثقات ولم يكن معلولاً، ويتركون من حديثه المعلول وما شذ فيه وانفرد به عن الناس وخالف فيه الثقات، أو رواه عن غير معروف بالرواية عنه، ولا سيما إذا لم يجدوا حديثه عند أصحابه المختصين به، فإن لهم في هذه نظرًا واعتبارًا اختصوا به عمن لم يشاركهم فيه، فلا يلزم

حيث وجد حديث مثل هذا أن يكون صحيحًا، ولهذا كثيرًا ما يعلل البخاري ونظراؤه حديث الثقة بأنه لا يتابع عليه.

والطائفة الثانية: يرون الرجل قد تكلم فيه بسبب حديث رواه وضعف من أجله، فيجعلون هذا سببًا لتضعيف حديثه أين وجدوه ! فيضعفون من حديثه ما يجزم أهل المعرفة بالحديث بصحته.

وهذا باب قد اشتبه كثيرًا على غير النقاد)) اهـ.

فافهم ما تقدم، والله أعلم.

١٣- قال الشارح – في تعريف الحديث الحسن – (ص٣٩): ((هو ما اتصل سنده بنقل العدل خفيف الضبط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة)).

أقول – وبالله التوفيق –: قوله: ((خفيف الضبط عن مثله إلى منتهاه)) يعطي أن يكون خفيف الضبط عن خفيف الضبط. هذا الذي يعرفه أدنى قارئ لهذه العبارة، وكون هذا هو الحسن باطلٌ قطعًا، ولا يرتضيه الشارح نفسه، ولهذا لما جاء الشارح ليطبق المثال لم يكن في سنده إلا خفيف ضبط واحد، وهو ابن إسحاق ؛ لذا قال (ص٤٠): ((فإسناد الحديث كله ثقات ما عدا محمد بن إسحاق، فقالوا: صدوق حسن الحديث، فهذا الحديث يصلح أن يكون مثالاً للحديث الحسن لذاته)). إذًا ؛ ظهر أن الحديث الحسن هو الذي يكون في سنده خفيف ضبط، بخلاف ما يعطيه التعريف الذي ذكره الشارح، فأصاب في التمثيل وأخطأ في التعريف، ولعله تبع في هذا الخطأ في التعريف محمودًا الطحَّان في كتابه ((تيسير مصطلح الحديث)) (ص٤٦) حيث جعله التعريف المختار، فلعل الشارح أخذه منه.

ولما قال ابن حجر في ((النزهة)) (ص٩١): ((فإن خف الضبط ... – والمراد: مع بقية الشروط في حد الصحيح – فهو الحسن لذاته)). علق العلامة الإمام الألباني رحمه الله قائلاً: ((هذا التعريف على إيجازه أصح ما قيل في الحديث الحسن لذاته، وهو الذي توفرت فيه جميع شروط الحديث الصحيح المتقدمة، إلا أنه خف ضبط أحد رواته)) اهـ. إذًا ؛ فلا يقال: ((عن مثله)) ! فتأمل، والله الموفق.

 وهنا تنبيه: وهو أن المثال الذي ذكره الشارح – وفقه الله – صار حسنًا لتصريح محمد بن إسحاق بالتحديث، وأما إذا كان بالعنعنة فلا يصح التمثيل به كما قد فعله بعضهم، وذلك لتدليس ابن إسحاق.

١٤– قال الشارح (ص٤٠): ((فإذا جاء الحديث الحسن لذاته من طريق آخر حسن لذاته، أو من طريق آخر صحيح، فبمجموع هذين الطريقين يرتقي من الحسن لذاته إلى درجة الحديث الصحيح لغيره، ولذلك قال الحافظ: وبكثرة طرقه يصحح.)) اهـ.

قال أبو العباس – غفر الله له –: ما الذي جعلك تدخل الصحيح لذاته هنا وأنه مما يرفع الحسن إلى صحيح لغيره؟ والمعلوم أن الصحيح لذاته أقوى من الصحيح لغيره غالبًا، فكيف يكون الحديث الذي أحد طرقه صحيح لذاته صحيحًا لغيره؟! فهذا خطأ محض لا أدري ما الذي دفعك إليه، ولو تأملت قليلاً في عبارة الحافظ لبان لك الصواب، فهو يقول: ((وبكثرة طرقه))، فالهاء ضمير يعود إلى الحسن لذاته، فتأمل. وانظر شرح الحافظ لعبارته هذه في ((النزهة)) (ص٩٢) يظهر لك خطؤكَ، والله الموفق.

١٥– عرّف الشارح الشاذَّ (ص٤٣) بقوله: ((ما يرويه الثقة مخالفًا من هو أوثق منه)). وقد كان عرفه (ص٣٣) بذلك، ولكنه هناك أشار إلى اختلاف العلماء. وبما أنه يشرح ((النخبة)) كان الأولى الإشارة إلى مذهب مؤلفها ابن حجر، والشاذ عنده: مخالفة المقبول – أي راوي الصحيح والحسن – لمن هو أوثق منه. فلو قلت: مخالفة الثقة، لا أدري ما حكم راوي الحسن عندك؟ لأنك لما عرفت الحديث المنكر (ص٤٣) قلت: ((ما يرويه الضعيف مخالفًا لمن هو أوثق منه)). فالشاذ للثقة، والمنكر للضعيف، فأين الصدوق أو خفيف الضبط راوي الحسن؟

ولذا لما قال ابن حجر: ((وزيادة راويهما)). قلتَ: أي إذا زاد الراوي الذي حديثه حديث صحيح أو حسن. فأصبت في تفسير كلامه، ولكن لنا سؤال وهو: ما هو الشاذ عنده لأنك تشرح كتابه؟ وما حكم مخالفة راوي الحسن عندك؟ والله الموفق.

١٦- عرف الشارح وفقنا الله وإياه (ص٤٤) المعروف قائلاً: ((ما رواه الثقة مخالفًا لما رواه الضعيف)).

وهذا كالذي قبله، فمذهب صاحب الكتاب – وتابعه جماعة – أنه ما رواه الثقة (راوي الصحيح) أو الصدوق (راوي الحسن) ... الخ، والله الموفق.

١٧- قال الشارح (ص٤٩): ((فمختلف الحديث: هو الحديث الذي اختلفت طرقه مع إمكان الجمع بينها)).

وأقول: يا شيخ سعد ! ما أدري ما أعتذر لك به؟ هل هذا هو تعريف مختلف الحديث؟ في أي كتاب وجدته؟ وعن أي عالم أثرته؟ فهل الحديث الذي مثلت به ((لا عدوى))، وحديث ((فِرَّ من المجذوم)) حديثٌ واحد اختلفت طرقه؟ ما هذا يا شيخ؟ حقًّا إن هذا لأمر مؤسف !

والصواب في تعريفه أن مختلف الحديث: هو الحديثان أو أكثر التي صح سندها وكان ظاهرها التعارض بالنسبة للناظر لا في نفس الأمر، فيجمع بينها أو يرجح ما ترجح منها بوجه من أوجه الترجيح المعتمدة عند أهل العلم. قال النووي في ((التقريب)) (٣٢): ((وهو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهرًا، فيوفَّق بينهما، أو يرجح أحدهما)).

ولو تأملت عبارة الحافظ لدللت على الصواب، وأنصحك بمراجعة كتب المصطلح عند هذا النوع من علوم الحديث، والله الموفق.

١٨- مثل الشارح (ص٥٠) بحديث: ((بسم الله توكلاً على الله)). قاله لما أكل مع المجذوم، ولكن هذا لا يصح كما بينه الناشر جزاه الله خيرًا، فلا يصلح للتمثيل ويُكتفى بما صح.

١٩- قال الشارح - عفا الله عنه - (ص٥٠): ((فالحافظ ابن حجر يرى أنه ليس هناك تعارض أصلاً)).

وأقول: هذا خطأ على الحافظ، فإذا كان لا يرى التعارض أصلاً كما زعمتَ فلماذا يحاول الجمع بينهما؟ وأكتفي بالرد على هذا الخطأ بنقل كلامه والله المستعان يا شيخ ! قال ابن حجر في ((النزهة)) (ص١٠٣) - بعد أن ذكر حديث: ((لا عدوى))، وحديث: ((فرَّ من المجذوم)) -: ((وكلاهما في الصحيح، وظاهرهما التعارض، ووجه الجمع بينهما...))، ثم ذكر الجمع عند ابن الصلاح، ثم عقبه بما يراه. فراجعه يا شيخ ! وأنا أسألك مرةً أخرى: كيف يجمع الحافظ إن لم يكن عنده في الظاهر تعارض؟ فأرجو يا أخي أن تستعين بشرح الحافظ على متنه، وكما قال الحافظ نفسه (ص٥٢): ((لأن صاحب البيت أدرى بما فيه)).

فلو أنك جعلت شرح الحافظ هو الأصل في درسك ؛ لكان أصون لنفسك، وأقل لوهمك وخطئك، ولكن يفعل الله ما يشاء.

٢٠- قال الشارح (ص٥٦): ((٤- النافي مقدَّم على المثبت)).

وأقول: هذا سبق لسان، وإلا فالمثبِت مقدَّم على النافي غالبًا.

٢١- قال الشارح (ص٦٣): ((فيمكن قبوله بشرط أن تنظر إلى شيوخ أبي عثمان النهدي هل فيهم أحد أخذ عنهم سعيد بن المسيب، فإذا نظرت وجدت أن هناك قيس بن أبي حازم روى عنه سعيد بن المسيب وأبو عثمان النهدي)) اهـ.

قلت: راجعت فيما تحت يديَّ من المصادر - مثل ((تهذيب الكمال)) للمزي، و((الجرح والتعديل))، وغيرهما - ترجمة سعيد فلم أجد ذكر قيس من شيوخه، فليت الشارح يدلُّنا على وجود مثل هذه المعلومة لنستفيد وإلا ...

وإن ذكر المزي في ((التهذيب)) (٢٤ | ١٣) عيسى بن المسيب البجلي من الرواة عن قيس، فهذا عيسى لا سعيد، كما أن قيسًا وأبا عثمان من المخضرمين كما ذكره الشارح (ص٦٩).

٢٢- ونحو هذا ما قاله الشارح (ص٦٣): ((ونظرت فإذا شيوخ عبيدة السلماني لم يأخذ عنهم سعيد بن المسيب)).

وأقول: قد اشتركا في الرواية عن علي ، فرواية عبيدة عن علي عند الجماعة. ورواية سعيد عن علي رمز لها في ((تهذيب الكمال)) (١١ | ٦٨): (خ م ت س ق)، أي: الجماعة إلا أبو داود. والله الموفق. فإن كان يقصد من غير الصحابة فليوضح.

٢٣- قال الشارح (ص٦٥): ((فالانقطاع حينما يكون خفيًّا يدركه كل أحد...)) الخ.

قلت: حصل سقط وتغيير في هذا النص، ولم أجعله في تصويب الأخطاء المطبعية ؛ لأني وجدت العبارة كلها مضطربة جدًّا يظهر لمن تأملها، ولا أجدني بحاجة لنقلها وتبيينها فقرةً فقرةً، والله يوفق الشارح لاستدراك ذلك.

٢٤- لما قال الشارح (ص٧٨): ((مثالٌ آخر: سمع أحدهم نزاعًا بين المحدثين...)) الخ. فعلق المعتني بالكتاب قائلاً: ((وهو مأمون بن أحمد الهروي السلمي من مشاهير الكذابين)).

قلت: هكذا عينه المعتني بالكتاب، وذكر المصادر ((ميزان الاعتدال)) و((المجروحين)). رجعنا إلى المصدرين السابقين فلم نجد من ذلك شيئًا ! وإنما الصواب أن واضع هذا الحديث هو أحمد بن عبد الله بن خالد الجويباري كما تجده في ((ميزان الاعتدال)) (١ | ١٠٨)، والله المستعان. وهذا محسوب على المعلِّق لا على الشارح، ولم أحب ترك هذا التنبيه.

٢٥- قال الشارح - عفا الله عنه - (ص٨٩) عن سليمان بن عمرو أبي داود النخعي: ((ولو رجعنا إلى ميزان الاعتدال لوجدنا أكثر من ثلاثين عالمًا رموه بالكذب ووضع الحديث)).

قال مقيده – عفا الله عنه –: قد رجعنا إلى ((ميزان الاعتدال)) (٢|٢١٦–٢١٨) فما وجدنا الثلاثين ! فلماذا المبالغة؟ أم هو عدم ضبط المعلومات الذي عهدته منك في شرحك هذا؟ بل هم: أحمد، ويحيى، وقتيبة، وإسحاق، والبخاري – وقال: متروك –، ويزيد بن هارون، وابن حبان، والحاكم، وشريك، والذهبي.

فهم ثُلث من ذكرت ! فلماذا المبالغة في العدد؟ ويكفي قول ابن عدي: أجمعوا على أنه يضع الحديث. أما عدد ((ثلاثين)) بله أكثر فلم نجد يا شيخ في المصدر المذكور ! والله المستعان.

٢٦– ذكر الشارح (ص٩٦) قصة البخاري ومسلم وقال: ((فأخذ مسلم يُقبِّل رجليه ويطلب منه أن يبين علة هذا الحديث، فبين له البخاري علة هذا الحديث، والقصة مشوِّقة، وهي في كتاب النكت على ابن الصلاح)) اهـ.

أقول: رجعنا إلى ((النكت)) (٢|٧١٦– فما بعد) وقد خرَّج الحافظ القصة وبيَّن بعض أوهامٍ للحاكم فيها، وتكلم على الحديث، ولكنا وجدنا فيها سلمك الله: أن في رواية الحاكم لها – وهي منتقدة –: ((دعني حتى أقبِّل رجليك يا أستاذ الأستاذين ! ...)) الخ. فطلب فحسب، وليس فيها أنه أخذ يُقبل رجليه كما ادعاه الشارح، وللحافظ ملاحظات على رواية الحاكم للقصة، ثم خرَّجها من ((الإرشاد)) للخليلي، وفيها: ((وقبَّل رأسه وكاد أن يبكي)).

فالحاصل: لم نجد فيها فعلَ تقبيل الرجلين، وهذا – كما تقدم في موضع سابق – من تصرفات وزيادات غير لائقة من الشارح في الوقائع والقصص. والقصة في ((الإرشاد)) (٣|٩٦٠–٩٦١)، و((المعرفة)) للحاكم (ص١١٤). وقد تكلم فيها العراقي ونقدها سندًا ومتنًا في ((التقييد والإيضاح)) (١٠٣)، وذهب إلى ضعفها، وخالفه الحافظ في ((النكت))، فراجعه.

٢٧– قال الشارح (ص٩٦): ((الحديث الذي فيه أن الخرور على اليدين في الصلاة هو السنة ظاهر الحديث أنه حسن الإسناد ؛ لكن البخاري قال عنه: منكر)).

قلت: لم يذكر الأخ الشارح أي حديث هذا الذي يقصده، والذي يغلب على الظن أنه يريد ما رواه البخاري في ((التاريخ الكبير)) (١ | ١٣٩) رقم (٤١٨) وقال عقبه: ((ولا يتابع عليه، ولا أدري سمع من أبي الزناد أم لا)). وهو حديث أبي هريرة، فليس فيه قول البخاري: ((منكر)) ! فإذا كان عند أخينا موضع آخر لحديث آخر، أو كلام آخر للبخاري في هذا الحديث فليطلعنا عليه، والله أعلم.

٢٨- قال الشارح (ص١٠٠) عن حديث: ((من كثرة صلاته)): ((وهذا الحديث بهذا الإسناد قد يحسنه بعض العلماء ؛ لأن ثابتًا صدوق وشريكًا صدوق في حفظه كلام، فقد يحسن الحديث بعض العلماء، وفي الحقيقة أن هذا الحديث موضوع بطريق الخطأ)) اهـ.

قلت: هذا الحديث بهذا الطريق من أين يأتي تحسينه؟ ومَنْ مِنْ العلماء حسنه بهذا الإسناد فقط؟ وثابت بن موسى كذَّبه ابن معين، وأمسك أبو حاتم وأبو زرعة الرواية عنه، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث. ((الجرح)) (٢ | ٤٥٨). وفي ((تهذيب الكمال)) (٤ | ٣٧٩) عن محمد بن عبد الخضري: ((وكان ثقة يخضب)). وقال ابن حجر في ((التقريب)) رقم (٨٣٩): ((ضعيف الحديث)). فقول الأخ: ((صدوق)) فيه نظر !

وأما الحديث بطرقٍ أخرى فله طرق حاول السيوطي حشدها في ((اللآلي المصنوعة))، وهي بحاجة لتتبع ونقد (٢ | ٢٩-٣٠)، وهو تبع القضاعي وزاد عليها طريقًا آخر. كما رواه البيهقي بهذا السند في ((الشعب)) (٣ | ١٢٩) رقم (٣٠٩٥)، ونقل (ص١٣٠) قال: ((قلت لمحمد بن عبد الله بن نمير: ما تقول في ثابت بن موسى؟ قال: شيخ له فضل وإسلام ودين وصلاح وعبادة)). فهذا ثناء في دينه، وذلك جرح في حفظه وروايته، والله الموفق. وانظر: ((مسند الشهاب)) (١ | ٢٥٢-٢٥٨)، وما قاله السخاوي في ((فتح المغيث)) (١ | ٣١١-٣١٤). وكن أيها القارئ على ذكر أن الشارح يتكلم عن طريق واحدة لا عن عدة طرق.

وقد ذكر القصة الخليلي رحمه الله في ((الإرشاد)) (١ | ١٦٨-١٦٩) – وهو يمثل لما تفرد به غير حافظ يضعف من أجله وإن لم يتهم بالكذب – فقال: ((ومثل هذا قد يقع لمن لا معرفة له بهذا الشأن ولا إتقان، وقد وقع لشيخ زاهد ثقة بالكوفة يقال له: ثابت بن موسى ؛ دخل على شريك بن عبدالله القاضي ...)). فذكر القصة وقال: ((فظن ثابت أن ما تكلم به شريك من قبل نفسه هو حديث عن النبي بهذا الإسناد، فرواه عن شريك بعده، وسمع منه الكبار، وسرقه جماعة من الضعفاء فرووه عن شريك، وصار هذا حديثًا يُسأل عنه، والأصل فيه ما شرحناه)). ومعنى قوله: ((ثقة)) أي: لا يتعمد الكذب.

٢٩– قال الشارح (ص١٠٧) عن شعبة وسفيان: ((وكلاهما إمام في الحديث، ولا نستطيع أن نرجح أحدهما على الآخر، فهما متساويان ...)) الخ. وكررها (ص١٠٩): فقال: ((لأن شعبة وسفيان متساويان)).

وأقول – وبالله التوفيق –: ما ذكره الشارح غير صواب، ويدل على عدم درايته بمراتب الثقات والحفاظ من الأئمة، وعدم تمرس وقراءة في كتب الرجال، ولو رجع الأخ إلى ترجمة سفيان لما قال ما قال، وهاك بعض الأقوال في ترجيح سفيان على شعبة وتقديمه عليه. راجع فيها ((الجرح والتعديل)) (١ | ٦٣. ٦٨):

قال شعبة: إذا خالفني سفيان في حديث فالحديث حديثه.

وقال يحيى بن سعيد: ليس أحد أحب إليّ من شعبة، ولا يعدله أحد عندي، وإذا خالفه سفيان أخذت بقول سفيان.

وقال أبو حاتم: أحفظ أصحاب الأعمش الثوري.

ورجح أحمد روايته عن الأعمش على شعبة.

وقال وكيع: ذكر شعبة حديثًا عن أبي إسحاق فقال رجل: إن سفيان خالفك فيه ! فقال دعوه، سفيان أحفظ مني.

وقال أحمد: سفيان أحفظ للإسناد وأسماء الرجال من شعبة.

وقال أبو حاتم: سفيان فقيه حافظ زاهد إمام أهل العراق وأتقن أصحاب أبي إسحاق، وهو أحفظ من شعبة، وإذا اختلف الثوري وشعبة فالثوري.

وقال أبو زرعة: كان الثوري أحفظ من شعبة في إسناد الحديث ومتنه.

فهذه أقوال الأئمة تبصرك بمراتب الثقات ومراتبهم.

ثم يا أخي ! إذا كنت لا ترجح أحدهما على الآخر فكيف جعلته من المزيد في متصل الأسانيد؟ وهل تعرف حقيقة المزيد في متصل الأسانيد؟ إنَّ حكمك على حديثٍ بذلك إقرارٌ منك بأن الذي لم يزد أتقن ممن زاد، وهو في المثال الذي ذكرته الثوري أتقن من شعبة، فهل عقلت هذا لما مثلت بمثالك؟!

وقال ابن حجر في ((النزهة)) (ص١٢٦): (((أو إن كانت المخالفة بزيادة راوٍ) في أثناء الإسناد، ومن لم يزدها أتقن ممن زادها (فـ) هذا هو (المزيد في متصل الأسانيد). وشرطه أن يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة، وإلا فمتى كان معنعنًا مثلاً ترجحت الزيادة)).

وأقول: لعل الأخ الشارح لما تحدث في هذا النوع من علوم الحديث لم يفهم تعريفه السابق عن ابن حجر، أو أن عنده تعريفًا آخر فليفدنا به !

٣٠- قال الشارح - هداه الله - (ص١٠٧): ((وأخذ من صنيع البخاري أنه قبل الحديثين واعتبر حديث شعبة من المزيد في متصل الأسانيد)).

أقول - وبالله التوفيق -: وهذا يؤكد ما سبق أن الشيخ الشارح ما عقل إلى الآن تعريف المزيد وشروطه، أو أن لديه تعريفًا آخر خلاف ما قاله الحافظ وغيره. فنسبة هذا إلى البخاري فيه نظر ؛ وهاكَ كلام ابن حجر حول الحديث الذي مثَّل به الشارح ؛ لتعرف مَن حكم عليه بأنه من المزيد ومن لم يحكم - ومنهم البخاري- ولماذا؟

قال الحافظ في ((الفتح)) (٨ | ٦٩٣): ((ورجح الحفاظ رواية الثوري، وعدوا رواية شعبة من المزيد في متصل الأسانيد. وقال الترمذي: كأن رواية سفيان أصح من رواية شعبة، وأما البخاري فأخرج الطريقين، فكأنه ترجح عنده أنهما جميعًا محفوظان، فحمل على أن علقمة سمعه أولاً من سعد ثم لقي أبا عبدالرحمن فحدثه به، أو سمعه مع سعد من أبي عبدالرحمن فثبته فيه سعد)) اهـ.

وبعد هذا ؛ فأنصح بمراجعة ما كتب حول هذا النوع وشروطه في كتب الحديث، وإنما هي إشارات فقط، والمقام لا يسع أكثر من ذلك.

كما أن المثال الذي ذكره الشارح (ص١٠٨) للزيادة المردودة هو المثال الذي مثل به ابن الصلاح، وأقره ابن كثير، ومثل به أحمد شاكر في معرفة المزيد من متصل الأسانيد. انظر ((الباعث)) (٢ | ٤٨٥).

وللفائدة: أذكر مثالاً آخر، وهو حديث أبي هريرة في قصة ثمامة بن أثال ، فقد رواه البخاري عن الليث بن سعد قال: حدثني سعيد بن أبي سعيد أنه سمع أبا هريرة... الحديث. قال الحافظ في ((الفتح)) (٧ | ٦٨٨-٦٨٩): ((وقد صرح فيه بسماع سعيد المقبري له من أبي هريرة، وأخرجه ابن إسحاق عن سعيد فقال: عن أبيه عن أبي هريرة، وهو من المزيد في متصل الأسانيد، فإنَّ الليث موصوف بأنه أتقن الناس لحديث سعيد المقبري، ويحتمل أن يكون سعيد سمعه من أبي هريرة، وكان أبوه قد حدثه به قبل أو ثبته في شيء منه فحدث به على الوجهين)).

فظهر جليًّا من كلام الحافظ أنه حكم بالزيادة ؛ لأن من لم يزد – وهو الليث – أوثق ممن زاد، ثم ذكر الاحتمال الآخر وجعله على الوجهين.

وأجدني هنا مضطرًّا أن أقول: إن الأخ الشارح قد أكثر الخطأ على الأئمة والعلماء، سواءً في نقل كلامهم وتصوير مذاهبهم، أو في سوء الفهم لكلامهم، والله المستعان. وانظر للاستزادة ((

فتح المغيث)) (٤ | ٧٣)، ومن قوله هناك: ((وحينئذٍ فهذا هو النوع المسمى بالمزيد في متصل الأسانيد المحكوم فيه بكون الزيادة غلطًا من راويها أو سهوًا)).

ولستُ غافلاً عن بيان أن بعض الأفاضل من الباحثين المعاصرين قد قال بما قاله الشارح، ولكني لم أجده في كتب الفن – المتيسرة لي –، إلا على النحو الذي ذكرته أعلاه.

وأختم بسؤال أطرحه على الشارح فأقول: هل المزيد من قبيل الجمع أم الترجيح عندك؟ والله الموفق لا رب سواه.

٣١- قال الشارح (ص١١١): ((مثال الاضطراب في المتن حديث: ((ليس في الحلي زكاة))، وحديث: ((في الحلي زكاة))، وهو حديث واحد مرة روي بالنفي، ومرة روي بالإثبات. قال العراقي: إن هذا اضطراب واضح لا يمكن بحال من الأحوال الجمع بين الحديثين، ولا يمكن ترجيح أحد الحديثين، فيتوقف عن العمل بالحديثين معًا)) اهـ.

وأقول: هذا الكلام فيه أمور:

أولاً: اعلم أن هذا ليس حديثًا واحدًا كما زعمه الشارح أول كلامه، بل هما حديثان مستقلاّن عن صحابيين مختلفين، وهو الذي يدل عليه آخر نقل الشارح من كلام العراقي. ويظهر ذلك أن تعلم أن لفظ: ((ليس في الحلي زكاة)) جاء من حديث جابر بن عبدالله ، كما أخرجه ابن الجوزي في ((التحقيق)) (٢ | ٤٢) رقم (٩٨١)، وقد حكم عليه الإمام الألباني بأنه باطل مرفوعًا في ((الإرواء)) رقم (٨١٧)، وذكر علله هناك، وعصب العلة بإبراهيم بن أيوب راويه عن عافية بن أيوب. ووقع له رحمه الله وهمٌ عندما نقل (٣ | ٢٩٥) قول أبي حاتم: ((لا أعرفه)). وهذا إنما قاله أبو حاتم في إبراهيم بن أيوب الفرساني، أما الذي في إسناد هذا الحديث فهو إبراهيم بن أيوب الحوراني، ولم يقل فيه أبو حاتم: ((لا أعرفه))، إنما ذكره ابنه في ((الجرح والتعديل)) (٣ | ٨٨-٨٩) ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً. وانظر: ((لسان الميزان)) (١ | ٥٣-٥٤). فظهر أنه لا يصح مرفوعًا من حديث جابر.

ولكن صوب الأئمة وقفه على جابر، كما قال البيهقي في ((المعرفة)) (٦ | ١٤٤): ((الذي يرويه بعض فقهائنا مرفوعًا: ((ليس في الحلي زكاة)) لا أصل له، إنما يروى عن جابر من قوله غير مرفوع)). وقال ابن عبد الهادي – كما في ((اللسان)) (٣ | ٦٥٠) –: ((الصواب وقفه)).

وذلك لأن له ثلاث طرق عن جابر موقوفًا:

الأولى: أبو الزبير عن جابر، وهو من رواية ابن جريج عند عبدالرزاق (٧٠٤٨)، وابن أبي شيبة (٣ | ٤٦) (٥). وأيوب عند عبدالرزاق (٧٠٤٩) ؛ كلاهما عن أبي الزبير.

والثانية: من رواية ابن عيينة عند الشافعي في ((الأم)) (٢ | ٥٥)، والبيهقي في ((الكبرى)) (٧٥٣٩). وأيوب عند أبي عبيد في ((الأموال)) (١٢٧٥). والثوري ومعمر عند عبدالرزاق (٧٠٤٦) ؛ كلهم عن عمرو بن دينار عن جابر.

الثالثة: عن الشعبي عن جابر. وهي عند الدارقطني (٢ | ١٠٧) رقم (٤) ؛ لكن رواها عنه أبو حمزة ميمون الأعور، وهو ضعيف، والعمدة على الأولى والثانية.

فالصواب وقفه على جابر، وأنه صحيح عنه، كما صححه النووي في ((المجموع)) (٦ | ٣٤).

وأما لفظ: ((في الحلي زكاة)) – بالإثبات – فقد جاء هذا الحديث من حديث فاطمة بنت قيس: أخرجه الدارقطني (٢ | ١٠٧) رقم (٤)، فقال: حدثنا عبدالرحمن بن عبدالله بن زيد الختلي، ثنا إسماعيل بن إبراهيم بن غالب الزعفراني، ثنا أبي، عن صالح بن عمرو، عن أبي حمزة ميمون، عن الشعبي، عن فاطمة بنت قيس: أن النبي قال: ((في الحلي زكاة)). وعن أبي حمزة، عن الشعبي، عن جابر بن عبدالله قال: ((ليس في الحلي زكاة)). أبو حمزة هذا ميمون: ضعيف الحديث. فظهر أن لفظ: ((ليس في الحلي زكاة)) صحيح من قول جابر ، وبالإثبات ضعيف ؛ لضعف ميمون القصاب الأعور، فحصل ترجيح.

فكيف يجعل هذا مثالاً للمضطرب؟ ويتضح ذلك فيما يلي:

ثانيا: نقل الأخ الشارح عن العراقي ما نقله آنفًا أنه حكم بالاضطراب على هذا الحديث، ولم نعثر على كلامه حول هذا الحديث مع البحث عنه قدر الطاقة، ولكن الذي وجدناه للعراقي إنما هو حول حديث آخر، ويظهر أن الأمر اختلط على أخينا الشارح كما تعودناه منه في شرحه هذا ! فقد قال العراقي في شرح ألفيته المسمى ((فتح المغيث)) (ص١١٠-١١١) أو باسم ((التبصرة والتذكرة)) (١ | ٢٤٤-٢٤٥): ((ومثال المضطرب في المتن حديث فاطمة بنت قيس قالت: سألت - أو سئل - النبي ﷺ عن الزكاة فقال: إن في المال لحقًّا سوى الزكاة)). فهذا حديث اضطرب لفظه ومعناه، فرواه الترمذي هكذا من رواية شريك، عن أبي حمزة، عن الشعبي، عن فاطمة. ورواه ابن ماجة من هذا الوجه بلفظ: ((ليس في المال حق سوى الزكاة)). فهذا اضطراب لا يحتمل التأويل، وقول البيهقي: إنه لا يحفظ لهذا اللفظ الثاني إسنادًا، معارض بما رواه ابن ماجة هكذا، والله أعلم. والاضطراب موجب لضعف الحديث المضطرب ؛ لإشعاره بعدم ضبط راويه أو رواته، والله أعلم)). انتهى كلامه رحمه الله.

فهذا كلامه رحمه الله على حديث آخر بطريقٍ واحدة، أو من وجه واحد كما عبر عنه العراقي. وهذا الحديث الذي ذكره العراقي رحمه الله قد رواه كلٌّ من الترمذي (٣ | ٣٩-٤٠) (٦٥٩،٦٦٠)، والدارمي (١ | ٤٧١) رقم (١٦٣٧)، والطبري (٢ | ٩٦)، والدارقطني (٢ | ١٢٥) رقم (١١ | ١٢)، وابن أبي حاتم (١ | ٢٨٨) رقم (١٥٤٨) مختصر، والطبراني (٢٤ | ٤٠٣-٤٠٤) رقم (٩٧٩)، والبيهقي (٤ | ١٤٢) رقم (٧٢٤٢) ؛ كلهم عن شريك، عن أبي حمزة، عن الشعبي، عن فاطمة بنت قيس، عن النبي ﷺ قال: ((إن في المال حقًّا سوى الزكاة)).

وأما ابن ماجة - والذي روى اللفظ الآخر - فقد رواه (٢ | ٣٧٢) رقم (١٧٨٩) باللفظ الذي ذكر العراقي، إلا أن الظاهر أن نُسخ ابن ماجة مختلفة في هذا الحديث، فقد قال أبو زرعة العراقي ولد الإمام العراقي في كتاب ((طرح التثريب)) (٤ | ١١): ((وهو عند ابن

ماجة بلفظ: ((في المال حق سوى الزكاة))، وفي بعض نسخه: ((ليس في المال حق سوى الزكاة)))). اهـ

قلت: فالنسخة الموافقة للجماعة أولى بالقبول، وإلا فترجيح روايتهم على رواية ابن ماجة كما ذهب إليه السندي في حاشيته على ابن ماجة، وحكمَ على روايته بالخطأ.

كما أن مدار الحديث عند الجميع – حتى ابن ماجة – على أبي حمزة، وهو ميمون الأعور القصاب الكوفي الراعي، قال يحيى بن معين: ((ليس بشيء، لا يكتب حديثه))، وقال أبو حاتم: ((ليس بقوي يكتب حديثه))، وقال أحمد: ((متروك الحديث))، وقال مرةً: ((ضعيف الحديث))، وقال البخاري: ((ليس بذاك))، وقال الدار قطني: ((ضعيف الحديث))، وقال النسائي: ((ليس بثقة)).

فالحديث إذًا لا يثبت ولا يصح، لا بلفظ الجماعة ولا بلفظ بعض نسخ ابن ماجة.

ولذا قال الترمذي (٣ | ٤٠): ((إسناده ليس بذاك، وأبو حمزة ميمون بن الأعور يُضَعَّف)). وقال النووي: ((ضعيف جدًّا))، كما نقله المناوي في ((الفيض)) (٥ | ٣٧٥). وقد روى هذا الحديث حماد بن سلمة عن أبي حمزة عن الشعبي، وفيه قال: حدثتني فاطمة بنت قيس أنها قالت: يا رسول الله ! إن لي سبعين مثقالاً من ذهب، قال: ((اجعليها في قرابتك)). وليس فيه محل الشاهد. رواه الطبري (٢ | ٩٦) والطبراني (٢٤ | ٤٠٤) (٩٨٠). وانظر: ((النكت الظراف)) (١٢ | ٤٦٥- ٤٦٦).

وقد تبع العراقي في حكمه باضطراب متن هذا الحديث ابنُ حجر، كما نقله عنه المناوي في ((الفيض)) (٥ | ٣٧٥). ولكن لم يسلم لدعوى الاضطراب أيضًا هنا لوجوه:

الأول: إمكان الجمع، كما ذهب إليه السخاوي في ((فتح المغيث)) (١ | ٢٧٩) فقال: ((حيث زال الاضطراب بإمكان سماعها – أي فاطمة بنت قيس– للفظين. وحمل المثبت على التطوع والنافي على الواجب)). وكذا قاله الأنصاري في ((فتح الباقي على ألفية العراقي)) (١ | ٢٤٥). وانظر ((فيض القدير)) (٥ | ٣٧٥).

الثاني: أن الترجيح ممكن بترجيح رواية الجماعة، ومعهم نسخة أخرى لابن ماجة، وإذا أمكن الجمع أو الترجيح بطل الاضطراب.

الثالث: أن هذا الحديث لم يكن الاضطراب هو الموجب لضعفه ؛ لأنه في الأصل ضعيف ؛ لضعف راويه، وهو أبو حمزة الأعور كما تقدم، لذا قال زكريا الأنصاري في ((فتح الباقي)) (١ | ٢٤٥): ((لكن في سند الترمذي راوٍ ضعيف، فلا يصح مثالاً نظير ما مر أيضًا)).

وقد كان مر قوله (١ | ٢٢٤): ((والحق أن التمثيل لا يليق إلا بحديثٍ لولا الاضطراب لم يضعف)). وحديثنا هنا ليس كذلك، فضعفه لضعف راويه كما تقدم. ولقد قال السخاوي في ((فتح المغيث)) (١ | ٢٧٩): ((وقل أن يوجد مثالٌ سالمٌ منه)).

وقال ابن حجر في ((النزهة)) (ص١٢٧): ((لكن قلّ أن يحكم المحدث على الحديث بالاضطراب بالنسبة إلى الاختلاف في المتن دون الإسناد)).

والحاصل أن الحديث باللفظ الذي أورده الشارح – أو الذي أورده العراقي – لا يصلح مثالاً للمضطرب، كما أن كلام العراقي في حديث آخر خلاف نقل الشارح عنه.

 فائدة: في تعقيب العراقي على البيهقي في أنه لا يعلم للفظ الثاني إسنادًا بوجوده في ابن ماجة لعله يعتذر عن البيهقي بأن ((سنن ابن ماجة)) لم تكن عنده، فقد ذكر ابن الناجي تلميذ ابن حجر في كتابه ((عجالة الإملاء)) على ((الترغيب)) للمنذري (ص٥٦٩) أن البيهقي لم يكن عنده السنن الثلاث: الترمذي والنسائي وابن ماجة، فالله أعلم بالصواب في ذلك.

ثم أوقفني الشيخ ساعد غازي – أمتع الله به – أن ابن الناجي مسبوق بذلك من الذهبي، كما في ((السير)) (١٨ | ١٦٥)، و ((تذكرة الحفاظ)) (٣ | ١١٣٢)، وكذا الحافظ ابن عبدالهادي في ((طبقات علماء الحديث)) (٣ | ٣٢٩-٣٣٠). أو يقال: لو كانت عنده لعلها النسخة التي فيها اللفظ الثاني، والله الموفق لا رب سواه.

كما ألفت النظر إلى أن رواية حماد بن سلمة ليس فيها محل الشاهد كما سبق، وإنما هذا اللفظ في رواية شريك. كما أن في رواية صالح بن عمرو عن أبي حمزة بلفظ ((ليس في الحلي ...))، كما تقدم عند الدارقطني. فهؤلاء ثلاثة كل منهم روى شيئًا غير الآخر، والبلاء من أبي حمزة، فليحرر. والله الموفق.

٣٢- ذكر الشارح - وفقه الله - (ص١١٣-١١٤) قصة يحيى بن معين مع أبي نعيم الفضل بن دكين، ولكنّه ذكر فيها أن السبب هو كبر سن أبي نعيم والخوف أن يكون اختلط، ولكن بالرجوع إلى ((السير)) (١٠ | ١٤٨) و((تاريخ بغداد)) (١٢ | ٣٥٣) ليس فيها ذكر ذلك البتة ! وإنما فيها: ((أريد أن أختبر أبا نعيم)). ولا يلزم من ذلك أن يكون للكبر ولا للأمن من الاختلاط. كما أن الشارح سمى المرافق لهما أحمد بن بشار الرمادي مرتين، وهو في المصدرين أحمد بن منصور الرمادي، ولم يكونوا عنده في بيته حتى يقول الشارح: خرجوا، وإنما هو خرج لهم وجلسوا على دكان من طين، فلما حصل ما حصل قام ودخل داره.

والأخ الشارح كما سبق في بعض الأمثلة يزيد في القصص أشياء على خلاف ما هي عليه، والبعض منها قد يكون مؤثرًا، والله الموفق.

٣٣- قال الشارح - بعد أن ذكر حديث: ((يعقد الشيطان))، وحديث: ((صدقك وهو كذوب)) - (ص١٢٨): ((فنجد الطحاوي يقول عند هذين الحديثين: الصواب أن النبي أخبر أن الذي ينام ولا يقرأ آية الكرسي يعقد الشيطان على قافيته ثلاث عقد، أما إذا قرأ آية الكرسي فلا يستطيع الشيطان أن يعقد عليه ثلاث عقد، يمكن أن يقال هذا)) اهـ.

أقول - وبالله التوفيق -: الذي رأيناه عند الطحاوي في ((مشكل الآثار)) (١ | ٣١٨) الباب رقم (٥٦) إنما هو الجمع بين حديث: ((يعقد الشيطان))، وحديث: ((لا يقولن أحدكم: خبثت نفسي)). فلعل الأمر اختلط على الشارح وفقه الله، وأما الجمع بين الحديثين اللذين ذكرهما الشارح بما ذكره فقد ذكره الحافظ في ((الفتح)) (٣ | ٣٤) ولم يعزه لأحد، والله الموفق.

٣٤- قال الشارح - هداه الله - (ص١٣٢): ((إذا روى عنه أكثر من راوٍ فهذا يقال عنه: مجهول الحال، وأحيانًا يطلقون عليه المستور، ويطلق عليه الحافظ في ((التقريب)) مقبول)) اهـ.

قلت: هذا فيه خلط وكذب على الحافظ ! وأنا أنقل لك المقبول عند الحافظ من كتابه وكلامه، ودعك من كلام الشارح. قال الحافظ في مقدمة ((التقريب)) (ص٨١): ((السادسة: من ليس له من الحديث إلا القليل، ولم يثبت فيه ما يُترك حديثه من أجله، وإليه الإشارة بلفظ: مقبول، حيث يتابع، وإلا فلين الحديث. السابعة: من روى عنه أكثر من واحد ولم يوثق، وإليه الإشارة بلفظ: مستور، أو: مجهول الحال)) اهـ.

فظهر لك من هو المقبول عند الحافظ، كما بان لك المستور ومجهول الحال عند الحافظ، بخلاف ما ذكره الشارح، وأنا أسأل الأخ سعدًا هل قرأت مقدمة الحافظ لكتابه؟ والله المستعان.

٣٥- قال الشارح (ص١٤٠): ((مثل: ((الكواكب النيرات)) لابن الكيّال مطبوع، وعليه تحقيق لعلي حسن عبدالحميد لا بأس به، وهو يخدم طلاب العلم خدمة جليلة)).

أقول: أخشى أن في المسألة لبسًا، وذلك أن الحلبي قال في ((نكته على النزهة)) (ص١٣٩): ((وانظر ((الكواكب النيرات)) لابن الكيّال وتعليق محققه عليه)). فقوله: ((محققه)) أي: محقق ((الكواكب))، لا محقق ((النزهة))، أي: الحلبي. والله أعلم بالصواب.

وإن كان ظاهر كلام الشارح أنه وقف على هذا التحقيق فوصفه بما وصفه به، والحلبي ذكر في المواضع السابقة أنه حقق رسالة ((الاغتباط)) لا ((الكواكب))، والأمر هنا استيضاح فحسب.

٣٦- مثل الشارح (ص١٤٣) للمرفوع الحكمي التقريري بحديث جابر وأبي سعيد: ((كنا نعزل ...)).

قلت: ولكن هناك رواية لحديث جابر في ((صحيح مسلم)) رقم خاص (١٣٨) (٢|١٠٦٥)، وفيها: ((فبلغ ذلك نبي الله ﷺ فلم ينهنا)). فكان تقريرًا تصريحًا لا حكمًا على ضوء التقسيم الذي ذكره الشارح، والله الموفق.

٣٧- ذكر الشارح (ص١٤٤) حالة الصحابي الجليل عبدالله بن عمرو بن العاص، وقصة أخذه الزاملتين المملؤتين كتبًا لأهل الكتاب... الخ، وذكر من أمثلة الإسرائيليات التي رواها عبدالله بن عمرو بن العاص قصة هاروت وماروت، ثم قال: ((قال ابن كثير: الصواب أنها من الإسرائيليات التي حدّث بها عبدالله بن عمرو بن العاص عن بني إسرائيل)).

فأقول للأخ الشارح: ألا راجعت ((تفسير ابن كثير)) لتوثق معلوماتك، وحتى لا تقع في الخلط الذي رأيناه منك في هذا الشرح، بل وحتى لا تقع في الكذب على ابن كثير، ولا تعط معلومات مغلوطة، فليس لابن عمرو بن العاص عند ابن كثير حديث فيها. وإنما هي عن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وذكرها ابن كثير من عدة روايات، وبعضها بإسناد جيد، وفيها التصريح بأن عبدالله بن عمر يرويها عن كعب الأحبار. وراجع ((تفسير ابن كثير)) (١|١٩٣-١٩٥).

ولا يقولن قائل: لعله خطأ مطبعي من ((ابن عمر)) إلى ((ابن عمرو)) بالواو ! فإني أقول: هذا من تخليط الشارح الذي سبق الإشارة إلى بعضٍ من أمثلته، والشارح يتحدث عن ابن عمرو، والله المستعان على الحال التي وصل إليها العلم والتعليم.

٣٨- قال الشارح (ص١٥٠): ((توسع الحافظ الذهبي فجعل من أدرك الصحابة – ولو لم يرهم – في طبقة التابعين، وينبه على هذا، لكنه يعدهم من التابعين لأجل مسألة المعاصرة، مثل: ابن جريج، وعبد الله بن طاووس، وأبي حنيفة. فينص على أنه ليس لهم رواية عن الصحابة)) اهـ.

أقول: العبارة فيها اضطراب وخلط من الشارح، ويتضح ذلك بأن نعلم بأن عندنا ثلاثة أمور: إدراك، ورؤية، ورواية. فالإدراك لا يلزم منه رؤية فضلاً عن رواية، فقد يقال: أدركه، ولم يره، ويقال: أدركه، ولم يسمع منه، ويقال: رآه، ولم يسمع منه. كما أن الذين مثَّل بهم الشارح ليسوا على حدٍ سواء. فأبو حنيفة: قال عنه الذهبي في ((التذكرة)) (١ | ١٦٨): ((رأى أنس بن مالك غير مرة لما قدم الكوفة)). فهو يدخل في التابعين على حد تعريف الشارح له، فأي توسع عند الذهبي فيه. وأما ابن جريج: فقال عنه (١ | ١٦٩): ((وأدرك صغار الصحابة، ولكن لم يحفظ عنهم)). وأما عبدالله بن طاووس: فقال عنه في ((السير)) (٦ | ١٠٣): ((ولم يأخذ عن أحدٍ من الصحابة، ويسوغ أن يُعَدَّ في صغار التابعين لتقدم وفاته)). فنفى عنه الرواية لا الرؤية والإدراك، ثم جعل المسوِّغ لعده من صغار التابعين تقدم وفاته، والله أعلم.

٣٩- قال الشارح (ص١٥٣): ((وقد أفرد السفاريني ثلاثيات الإمام أحمد وشرحها، وثلاثيات البخاري، وثلاثيات مسلم)).

أقول: هذا الكلام يفهم منه أمور:

الأول: أن السفاريني هو الذي أفرد ثلاثيات أحمد.

الثاني: أن السفاريني شرح ثلاثيات المذكورين.

الثالث: أن للإمام مسلم ثلاثيات.

أما الأول: فقد سبق في المقدمة بيان خطئه في ذلك، وبلا ريب.

وأما الثاني: فالمعروف أنه شرح ثلاثيات أحمد فحسب، ولم يذكر من مؤلفاته شرح ثلاثيات البخاري فيما أعلم.

وأما الثالث: فالمعلوم عند الطلبة أن أعلى ما وقع للإمام مسلم هو الرباعيات، والله الموفق.

ثم أوقفني الشيخ ساعد غازي زاده الله علما على كلام للشارح في كتابه ((الفتاوى الحديثية)) (ص٦٣) أثبت أن أعلى ما وقع لمسلم هو الرباعيات، فالحمد لله على ذلك.

٤٠- قال الشارح (ص١٦٣): ((أو يكون مسلسلاً بأهل جهة معينة، كأهل الحجاز، أو المصريين. وهذا يكثر، فيقول المحدث: هذا حديث إسناده كلهم شاميون، وقد ألف الطبراني كتابه ((مسند الشاميين)))) اهـ.

أقول – وبالله التوفيق –: ذكرُ الشارحِ لكتاب الطبراني في هذا السياق يوهم أن معنى ((مسند الشاميين)) أن أسانيده مسلسلةٌ بالشاميين، وهذا ليس بصواب، ويدُرك ذلك بأدنى نظر في كتاب الطبراني، وقد قال محققه الشيخ حمدي السلفي مبينًا ذلك (١ | ٧): ((أما ((مسند الشاميين)) فقد روى فيه الحافظ الطبراني أحاديث بعض الرواة والمحدثين الشاميين، ولم يستوعب كل الرواة والمحدثين، فقد ذكر الذين رووا الأحاديث منهم من التابعين وأتباعهم...)) الخ كلامه. إذًا ؛ فهو يأتي مثلاً إلى راوٍ من التابعين وهو شامي، وليكن أولَ واحد ذكره – وهو إبراهيم بن أبي عبلة، عده الحافظ من الطبقة الخامسة – فيذكر عنه ما رواه عن جمع من شيوخه، سواء كان شيخه شاميًّا أو مدنيًّا أو بغداديًّا، كما أن في السند إليه من يكون شاميًّا أو مدنيًّا أو بغداديًّا ... وهكذا، فهو يجمع مسند ذلك الشامي – أي أحاديثه التي أسندها – ولا يشترط التسلسل بالشامية، فافهم ! والله الموفق.

٤١- قال الشارح (ص١٨٠-١٨١): ((تنبيه: وبهذه المناسبة أحب أن أنبه على كتاب ((طبقات الحفاظ)) للحافظ السيوطي، فقد أفرد فيه الذين وصفوا بالحفظ ورتبهم على الطبقات، وهذا يختلف عن كتاب ((تذكرة الحفاظ)) للذهبي، وإن كان ((تذكرة الحفاظ)) مرتبًا على الطبقات ؛ لكن كتاب السيوطي فعلاً أراد الحُفاظ الذين عُرفوا بحفظ الحديث، وأما كتاب الذهبي فإنه لا يقصد بالحفاظ الذين عُرفوا بقوة الحافظة للحديث، ولكنه نبه في المقدمة أنه

يقصد الرجال الذين أثر عنهم الكلام في الرواة جرحًا وتعديلاً، وفي الأحاديث تصحيحًا وتضعيفًا، حتى وإن كان حفظهم ضعيفًا ...)) الخ كلامه، ثم مثّل بابن لهيعة وأبي حنيفة.

قال مُقيِّدُه – فتح الله عليه –: لا أدري ما أقول للأخ سعد وقد نصَّب نفسه حكمًا بين كتابين مبيّنًا ميزات أحدهما على الآخر ! أسأله فأقول: هل قرأت مقدمة كلٍّ منهما فقط؟ أم أنك كلَّفت بعض أحبابك أن يقوم بمقارنة بين الكتابين ثم يخبرك بالنتيجة التي ألقيتها دون وعي على طلابك؟! وأقول هنا: ليس بين الكتابين ذلك الفرق الجوهري الثمين الذي ادعاه الشيخ هدانا الله وإياه !

وقد قال السيوطي في مقدمة كتابه (ص١١): ((أما بعد: فهذا كتاب طبقات الحفاظ ومعدّلي حملة العلم النبوي، ومن يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتجريح والتضعيف والتصحيح، لخصتها من طبقات إمام الحفاظ أبي عبد الله الذهبي، وذيلت عليه من جاء بعده)) اهـ. فظهر من كلامه جليًّا – لكل من يقرأ هذه المقدمة – أن كتابه إنما هو تلخيص لكتاب الذهبي، أي أن كل من ذكره الذهبي ذكره السيوطي، وإنما حذف بعض أخبارهم والأسانيد إليهم، كما أنه زاد على كتاب الذهبي من جاء بعده، فهذا هو الفرق لا ما ادعاه الشارح هداه الله ! لذا ؛ فإن اللذيْن مثّل بهما وبوجودهما في كتاب الذهبي – وهما أبو حنيفة وابن لهيعة – موجودان في كتاب السيوطي: الأول برقم (١٥٦) (ص٨٠)، والثاني برقم (٢١٣) (ص١٠٧). ولذا فإن السيوطي لما انتهى من تلخيص ما ذكره الذهبي قال (ص٥٢١): ((قلت: هذا آخر ما أورده الحافظ الذهبي، وها أنا أذيّل عليه بمن جاء بعده)). بل ذكر السيوطي (ص٦٨) رقم (١٣١) يزيد بن أبي زياد الهاشمي، ونقل فيه قول أحمد: لم يكن بالحافظ. وقال يحيى: لا يحتج بحديثه. ولم أجد يزيدًا في ((تذكرة)) الذهبي (ط. المعلمي)، فإما أن أكون لم أهتد إليه، أو يكون مذكورًا في نسخة السيوطي من ((التذكرة))، أو غير ذلك.

ولكن الذي يجزم به كل من قرأ الكتابين أنه من الباطل أن يقال: إن السيوطي أفرد كتابه للحفّاظ فحسب ! فهذا مثال بيّن أن معلومة الأخ الشارح خطأ محض لا أدري ما مصدره، وأنصحه أن يجدِّد معلوماته ويراجعها قبل إلقائها على الطلبة، والله الموفق.

٤٢- ذكر الشارح (ص١٩٣) مراتب التعديل، فذكر من أرفعها قولهم: فلان لا يسأل عنه، ثم ذكر مرتبة ثالثة فقال: ((ما وصف دون تأكيد، مثل: فلان ثقة، أو: فلان حافظ، ونحوها)) اهـ.

أقول – وبالله التوفيق –: وهنا ملاحظتان:

الأولى: أن قولهم: فلان لا يسأل عنه، وإن كان أصلها في التوثيق كما ذكر، فقد تأتي لغير ذلك، وأذكر هنا مثالين:

الأول: في ترجمة عقيل الجعدي من ((الجرح والتعديل)) (٦ | ٢١٩): ((فلا يحتاج أن يسأل عنه)). مع أن أبا حاتم قد قال: هو منكر الحديث ذاهب.

والثاني: في ((تاريخ بغداد)) (٤ | ٣٩٤) في ترجمة محمد بن أيوب أبو جعفر الوراق: ((فسئل عنه علي بن المديني وأحمد فلا يعرفاه، وقالا: لا يُسأل عنه)).

والملاحظة الثانية: أن الوصف بالحفظ فقط قد لا يدل على التوثيق والعدالة.

وقد نبه على ذلك السخاوي في ((فتح المغيث)) (٢ | ١١١) قائلاً: ((كأن يقال فيه: حافظ، أو ضابط، إذ مجرد الوصف بكلٍّ منهما غير كافٍ في التوثيق، بل بين العدل وبينهما عموم وخصوص من وجه ؛ لأنه يوجد بدونهما ويوجدان بدونه وتوجد الثالثة. ويدل لذلك أن ابن أبي حاتم سأل أبا زرعة عن رجل فقال: حافظ. فقال له: أهو صدوق؟ وكان أبو أيوب سليمان بن داود الشاذكوني من الحفاظ الكبار، إلا أنه كان يُتَّهم بشرب النبيذ وبالوضع، حتى قال البخاري: هو أضعف عندي من كل ضعيف)) اهـ كلام السخاوي.

وأقول: ومثل الشاذكوني محمد بن يونس الكديمي، قال الذهبي في ((الميزان)) (٤ | ٧٤): ((البصري الحافظ أحد المتروكين)). وعمر بن هارون البلخي من كبار التاسعة متروك، وكان حافظا كما تجده في ((التقريب))، وكذا نوح الجامع جمع كل شيء إلا الصدق، والله المستعان.

٤٣- ذكر الشارح (ص١٩٧) قصة شعبة مع المنهال بن عمرو، ثم قال: ((عقب المزي بعد ذلك فقال: هلاّ سألته، لعله لا يعلم)).

قلت: لم يعقِّب بهذا الكلام المزي يا شيخ سعد ! وإنما الذي قال له هذا الكلام هو الراوي عنه، وهو وهب بن جرير أو غيره، والقصة رواها العقيلي في ((الضعفاء)) (٤ | ٢٣٧) فقال: ((حدثنا محمد بن إسماعيل، قال: حدثنا محمد بن غيلان، قال: حدثنا وهب، عن شعبة قال: أتيت منزل منهال بن عمرو فسمعت منه صوت الطنبور، فرجعتُ ولم أسأله. قلتُ: وهلا سألته فعسى كان لا يعلم !)) اهـ. قال الإمام الألباني في ((تحريم آلات الطرب)) (ص١٠٤): ((وإسناده إلى شعبة صحيح)).

فأنت ترى أن المتعقب ليس المزي، ولكن الذي أوقع الشارح في هذا هو عدم الرجوع للأصول، وكذا لقوله في آخره: ((قلتُ))، فظن أنها من قول المزي ؛ لأنه أورد القصة في ((تهذيب الكمال)) (٢٨ | ٥٧١)، والله الموفق لا رب سواه.

٤٤- ذكر الشارح – وفقه الله – (ص٢٠٤) الكتب المصنفة في رجال بعض الكتب، فقال: ((والكتب كثيرة مما أُلف في رجال الترمذي ورجال أبي داود ورجال النسائي ؛ لكنها غير موجودة الآن، ولا نعرف عنها شيئًا)).

قلت: حبذا لو أشار لكتاب الإمام الذهبي، وهو ((المجرد في أسماء رجال سنن ابن ماجة))، وهو مطبوع بتحقيق الأخ باسم بن فيصل الجوابرة، نشر دار الراية. فهو كتاب مجرد في رجال إحدى السنن، إلا أن الذهبي ذكر فيه رجال ابن ماجة الذين انفرد بإخراجهم عن البخاري ومسلم، والله أعلم.

٤٥- ذكر الشارح (ص٢١٢) نوعين من الولاء، وهما الولاء بالعتق وبالحلف، لكن قال: ((أو أعتق بالحلف)). وهذا إما سبق لسان وإما خطأ في الطبع، والصواب: أو مولى بالحلف، أو نحو هذه العبارة. فليس هناك عتق بالحلف.

قال أبو العباس – وفقه الله -: وبهذا ينتهي ما أردت تعليقه على وجه العجلة أثناء قراءة ((شرح النخبة)) لأخينا سعد الحميد، والمرجو من الأخ سعد أن يراجع معلوماته، ويعيد البحث والقراءة، ولا يكتفي – ككثير من أبناء العصر– بالشهادة، وهذه التعليقات كانت على عجل وانشغال البال، فإن أصبتُ فمن فضل الله عليَّ، وإن أخطأتُ فمن نفسي وتقصيري أُتِيتُ، وحسبي أني اجتهدت لإخواني في النصح حسب ما ظهر لي، والله نسأل أن يرزقنا – وجميع إخواننا – العلم النافع والعمل الصالح، والله الهادي إلى سواء السبيل. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه.

بعض الأخطاء المطبعية في الشرح لتداركها

الصفحة السطر الخطأ الصواب

٤١ ٢ ما يخدم يخدش أو يخرم

٤١ ٩-١٠ الذي يمكن الذي لا يمكن

٤٢ ١٦-١٧ ليث (هو ابن أبي سليم) ليث بن أبي سليم

٤٨ ١٢-١٣ عبد الله بن عمر عن نافع عبيد الله مصغّرًا هو الذي روى له مسلم

٧٨ ١٤ الرواية الراوية

١٠٠ ١٣ أبي سفيان عن طلحة أبي سفيان طلحة

١٤٢ ٣ أو تصريحه تقريره

١٤٢ ٢٠ أنه صلى الله عليه وسلم تحذف الصلاة ؛ لأن الكلام عن عليّ

١٥٨ ٥ التحقيق والإيضاح التقييد والإيضاح

١٨١ ٥، ٦، ٩ ابن اللهيع ابن لهيعة

٢٠٦ ١٧، ١٨ سهدي صفدي

١٧٠٦ ١ سهدي صفدي

٢١٣ ٨ الجوابري الجوابرة

٢٢٤ ١١ قفال قال

وبعد أن قمت على وجه النصيحة والاستفسار بطرح هذا الموضوع في ملتقى أهل الحديث، هاج أنصاره وماجوا، وتسببوا في إغلاق الموضوع، وكأن الشيخ سعد معصوم لا يخطئ. وقد وصلتني رسالتين من تلاميذ الشيخ سعد، تثني على ما جاء في هذا المقال. وأنا أنشر الرسالتين بدون ذكر الأسماء للسبب الواضح:

الرسالة الأولى:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أما بعد :

هل أنت من نقد سعد الحميد في ملتقى أهل الحديث ؟ إن كان الجواب نعم

لماذا لا تناصح إدارة جامعة الملك سعود في عدم السماح له بتدريس مرحلة الماجستير والدكتوراه والله يا أخي كان يسومنا سوم العذاب كان حشف وسوء كيل ولا نستطيع الشكوى لأن رئيس القسم صديقه ومقرر جداول الدراسات العليا ذنبه فكيف نشتكي ولكن الشكوى لله وحده

أخي الكريم شكر الله لك ما بينت من أخطاء وقد كنت أدعوا الله دائماً أن يكشف ستره ويبين عيبه هذا الظلوم الكنود

والحمد الله رب العالمين

الرسالة الثانية:

بسم الله

فضيلة الشيخ

السلام عليكم

كتبتم فيما مضى نقد لبعض كتب سعد الحميد

وحيث أنه سيناقش واحدة من زميلاتي نريد هذا النقد لكي نعرف مواطن القوة والضعف عنده

مع أن الكتاب واضح من عنوانه !!!

بحثت عن الموضوع كثيراً إلا أنني لم أفلح في الحصول عليه فصفحاتك تبارك الله كثيرة ولا أدري أي صفحة

هل تتكرم وتضعه لي على وصلة هنا في الخاص

وفي موعد المناقشة إن شاء الله ساخبرك إن كنت ترغب في الحضور

لكي تتفرج على الدكتور المتميز !!!

جزاك الله خيراً

حكم الشرع في المدعو رضا صمدي

هو بارامودا صمدي من مواليد بانكوك – تايلند عام ١٩٧٠م. درس على يد أحد مرجئة العصر وهو المدعو ياسر البرهامي.

له جرأة كبيرة على تضليل كبار العلماء، وبخاصة علماء الدعوة النجدية. فمثلاً قال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب –رحمه الله– في "الدرر السنية" (٨|٣٥٣) إلى من أنكر ما أخذ من العسكر:

لا يصدر هذا الإنكار إلا عن جهل بحقيقة الإسلام، و قواعده الكبار، و سرية ابن الحضرمي في عهده صلى الله عليه و سلم مشهورة معروفة، و هي أول دم أهريق في الإسلام، و قصدت عير قريش، و قريش في ذلك الوقت مع كفرهم و ضلالتهم، أهدى من كثير من العسكر.. فكيف و قد بلغ شركهم إلى تعطيل الربوبية و الصفات العلية، و إخلاص العبادات للمعبودات الوثنية، و معارضة الشريعة المحمدية بأحكام الطواغيت، و القوانين الإفرنجية؟!!

فقال صاحبنا صمدي: «اللهم احفظ الصحوة وشبابها من هذه الأفكار. بل أفكار القرضاوي أخطر على أعداء الإسلام من هذه الأفكار الصبيانية». ثم قام وأصحابه بتضليل الإمام لأنه لم يوافق أهوائهم، ولم يأتوا بدليل واحد من كتاب أو سنة. فتأمل كيف جعل أقوال أئمة الدعوة النجدية "أفكاراً صبيانية"، وفضل أفكار القرضاوي عليها، وجعل نفسه وصياً على الصحوة الإسلامية!

وهو من مريدي القرضاوي ومن المتعصبين جداً له. فلا يكاد أحد الناس ينتقد القرضاوي ولو بكلمة، وإلا وينبري صمدي بالرد عليه والدفاع عن القرضاوي بالحق أو بالباطل. ويغلوا به الغلو الشديد. فتراه يقول مثلاً أن الله «يؤيد هذا الدين بأئمة يهدون بأمره ويصبرون وكانوا بآياته يوقنون كالقرضاوي». مع العلم أن السلف كانوا يخافون ان يقولوا فلان مؤمن، لان هذا شهادة له بالجنة. لكن هذا المتعصب صمدي لا يكتفي بالقول بايمان قرضاوي، بل جعله من الموقنين! وبسبب تعصبه الشديد للدفاع عن الدكتور القرضاوي. تجد أنه إذا وَجَد أحداً يحذر من أخطاء الدكتور، فإنه يغضب بشدة ويحتد ويخرج عن حلمه، ويقول أقوالاً فظيعة. مثل أن الإجماع يدخل فيه الفرق الضالة وإلا ليس إجماعاً (يعني أن إجماع أهل السنة وحدهم ليس بحجة). وخالف إجماع الأمة في أن من كفر عامة الصحابة (وليس بعضهم فقط) هو كافر. والأفظع من ذلك إساءته للنبي r بزعمه أنه وقع على معاهدة فيها كفر (وقد برأه الله من ذلك وهو الذي أرسله الرحمن ليبعدنا من الكفر). وهذه مجرد أمثلة.

ولا يمنع ذلك من أن يكون لصمدي –هدانا الله وإياه– مقالات نافعة. لكن عندما يصل الأمر للقرضاوي تشعر كأنك تتعامل مع شخص آخر. مع العلم أني لا أرى شتم القرضاوي (من جنس ما قاله أحد المشايخ عنه: الكلب العاوي!). وإنما أرى التحذير من أخطاء القرضاوي بشكل علمي حتى لا يقع الناس بها. والله أعلم.

ولعل أشنع مقولة له هو تطاوله على نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم –بأبي هو وأمي– وزعمه الكاذب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وقع ووافق على وثيقة فيها كفر!! رضا الصمدي قال بذلك عدة مرات. وقد استتبناه وأقمنا عليه الحجة فأصر واستكبر وأخذته العزة بالإثم. ولا حول ولا قوة إلا بالله. ومن المعلوم المتقرر لدى كل مسلم ينطق بالشهادتين أن كل كلام وكل فعل للنبي صلى الله عليه وسلم إن هو إلا وحي يوحى. فكيف يوقع على كفر كما يدعي صمدي؟ قال تبارك وتعالى: {ولا يرضى لعباده الكفر}، فهل يقبل رسوله المعصوم بالكفر ويوقع عليه؟ سبحانك ربي هذا بهتان عظيم من صمدي.

وقد حاولت أن أعود للموضوع المنشور في أنا مسلم (والذي تلفظ فيه صمدي بمقولته الكفرية) فإذا هو محذوف أصلاً. وهو أمر ليس بمستغرب فأحد المراقبين هناك يعتبر رضا بمثابة شيخه! وفيه قولي: أنصح الأخ الصمدي أن يتوب إلى الله من قولته الشنيعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد «وقع على وثيقة كان فيها كفر»، مع أن الله تعالى قد أرسله ليزيل هذا الكفر ويبطله.

وما بين «إشارتي اقتباس» هو منقول حرفياً عن كلام الصمدي في الموضوع المحذوف. وكذلك قولي:

يا أخ رضا أرجو التوقف عن هذا اللف والدوران. فأنت قلت بصريح العبارة «الوثيقة كان فيها كفر». ولما رأيت شناعة عبارتك حاولت تلطيفها بأن الكفر كان من الكفار لأنهم أنكروا كتابة البسملة فيها. وهذا طبعاً يعارض كلامك السابق. فهم لم يضعوا كفراً في المعاهدة. ولم يكن فيها تمجيد لآلهتم اللات والعزة. وإنما رفضوا وضع البسملة فيها. فهذا الكفر منهم كما تفضلت. أما أن المعاهدة فيها كفر فلا، وإنما ليس فيها إقرار بالإسلام والرسالة. والفرق شاسع بين الأمرين.

فأنت تريد الاستنتاج بجواز الانضمام لهيئة الأمم (المتحدة ضد الإسلام). والإقرار بشريعتها الكفرية المتضمنة أموراً مثل التحاكم للطاغوت، والقبول بالمفهوم العلماني لحقوق الإنسان (يعني مثلا قطع اليد وحد الردة يعتبران انتهاكاً لحقوق الإنسان!!!). والإذعان لرأي الغالبية الكافرة (سواء مجلس الأمن أو الهيئة العامة). أما دول الكفر الكبرى فلا يلزمهم شيء من هذا لأن معهم حق الفيتو! وتاريخ الأمم المتحدة كله يشهد بأنها من ألد أعداء الإسلام والمسلمين. فما علاقة حذف البسملة من معاهدة الحديبية بالتوقيع على معاهدة الأمم المتحدة الكفرية؟!!

انتهى.

رضا الصمدي يقول أنه يجوز التوقيع على وثائق الكفر لتحصيل مصلحة سياسية وأن النبي صلى الله عليه وسلم فعل مثل ذلك ووقع على وثيقة فيها كفر!!! أما من ذكر أن الوثيقة ليس

فيها اعتراف بالنبوة، فالصواب أن يقول أن الوثيقة ليس فيها ذكر للنبوة ، وعدم ذكر الشيء لا يعني نفيه كما هو ظاهر ببداهة العقول. والعجب من أتباعه ممن لو قيل لهم أن النبي صلى الله عليه وقع على صور فيها اللواط والزنا بالمحارم لتقززت نفوسهم. لكن هان الكفر عندهم حتى صار كذباب يقع على أنف أحدهم فيقول لها كذا بيده. بل وينسب توقيع النبي صلى الله عليه وسلم عليه وإقراره له !!!

وهذا المدعو رضا صمدي له تاريخ طويل في مخالفة إجماعات أهل السنة واتباع غير سبيل المؤمنين. وما ذاك إلا تعلقاً ببدع وضلالات، ودفاعاً عن أهل البدع. ومن أمثلة ذلك خرق الإجماع على كفر غلاة الرافضة الذين يكفرون جمهور الصحابة. وخرق الإجماع على أن الكفر يكون بالقول والعمل كما يكون بالجحود والإعتقاد.وخرق الإجماع على أن دية الرجل ضعف دية المرأة.

فاتبع في مسألة دية المرأة رأي القرضاوي الذي قال: «ولذلك لا حرج علينا إذا تغيرت فتوانا في عصرنا عن فتوى الأئمة الأربعة وقلنا: أن دية المرأة مثل دية الرجل». قلت: وما الذي تغير حتى تتغير الفتوى عما مشى عليه أهل السنة كل تلك العصور الطويلة، من عصر الخلفاء الراشدين إلى هذا العصر؟ هل لمجرد إرضاء الغرب؟ أم هي الهزيمة الفكرية أمام غزو الفكر الغربي؟ مع أن اعتماد أهل السنة على قياسٍ صحيحٍ على نص القرآن، أجمع العلماء كلهم على صِحّته.

قال الإمام الشافعي في كتابه "الأم" (١٠٦\٦): «لم أعلم مخالفاً من أهل العلم –قديماً ولا حديثاً– في أن دية المرأة نصف دية الرجل». وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى]وما كان لمؤمنٍ أن يقتل مؤمناً إلا خطأ[: «وأجمع العلماء على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل. قال أبو عمر: إنما صارت ديتها –والله أعلم– على النصف من دية الرجل، من أجل أن لها نصف ميراث الرجل، وشهادة امرأتين بشهادة رجل. وهذا إنما هو في دية الخطأ. وأما العمد ففيه القصاص بين الرجال والنساء».

وقد نقل إجماع أهل السنة والجماعة الإمام الشافعي، وابن المنذر، وابن عبد البر، وابن قدامة، وابن حزم، وابن تيمية، والقرطبي، وابن رشد، وكثيرٌ غيرهم. وهو إجماعٌ صحيحٌ لم يخالفه أحد من المتقدمين ولا من المتأخرين من أهل السنة. وأما ابن علية والأصم، فهما مبتدعان ضالان لا قيمة لخلافهما، لأنهما ليسا من أهل السنة أصلاً، على التسليم أنهما من المسلمين!

فابْن عُلَيَّةَ (ت ٢١٨هـ) هذا مبتدعٌ ضال. وصفه الذهبي في السير (٩\١١٣) بأنه: «جهميٌّ شيطان». وقال عنه كذلك: «أحد كبار الجهمية. وممن ناظر الشافعي». وقال عنه ابن حجر في لسان الميزان (١\٣٤): «جهمي هالِك. كان يناظر ويقول بخلق القرآن». وقال عنه الإمام العِجلي: «إبراهيم بن علية: جهميٌّ خبيثٌ ملعون». وقال عنه الإمام ابن يونس: «له مُصنّفات في الفقه، شِبه الجدل». وقال عنه الإمام الشافعي: «هو ضالٌّ، جلس بباب السوال (موضع بجامع مصر) يُضِلُّ الناس». وقال عنه إمام الأندلس ابن عبد البر: «له شذوذٌ كثيرة. ومذاهبه عند أهل السنة مهجورة. وليس في قولِهِ عندهم مما يُعَدُّ خلافاً». وذكر البيهقي في كتاب "مناقب الشافعي" عن الشافعي أنه قال: «أنا أخالف ابن علية في كل شيء. حتى في قول "لا إله إلا الله". فإني أقول "لا اله إلا الله الذي كلَّمَ موسى". وهو يقول: "لا اله إلا الله الذي خلق كلاماً سمعه موسى"». وروى أبو داود في كتاب "المسائل" (كما في تهذيب الكمال ٧\٣٢٧) عن الحافظ حمزة بن سعيد المروزي قال: سألت أبا بكر بن عياش (صاحب القراءة عن عاصم) قلت: «يا أبا بكر، قد بلغك ما كان من أمر ابن علية في القرآن، فما تقول؟». فقال : «اسمع إلي، ويلك! من زعم أن القرآن مخلوق فهو عندنا كافر زنديق عدو الله، لا نجالسه و لا نكلمه». وهذا تكفير صريح.

وأما أبو بكر الأَصَمّ (أستاذ ابن علية) فقد وصفه الذهبي في السير (٩\٤٠٢) بأنه: «شيخ المعتزلة». وقد ألف كتاب "خلق القرآن"، والعياذ بالله. وكان ناصبياً فيه ميلٌ عن سيدنا علي t. وكما قيل: «الأصم، كان عن معرفة الحق أصم». وهذا الأصم المعتزلي لا يُذكر اسمه في كتب

الفقهاء إلا تعجباً من حاله وتندراً به، حيث لا يرد اسمه إلا عندما يقال أجمع العلماء على كذا ولم يخالف إلا الأصم! ولولا شذوذه وخرقه للإجماعات لما سَمِعَ به أحد! فهو سائرٌ على قاعدة "خالِف تُعرَف" (ولعل الشيخ القرضاوي يتبع هذه القاعدة أحياناً). حتى قال عنه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني : «وهذا الرجل لا يُسَمّى إلا عند مخالفة الإجماع والانسلال من رِبقة الهدى والاتباع». ومن كانت هذه حاله فلا يليق بعالمٍ ولا بطالب علم، الاتكاء عليه واتخاذ أقواله ذريعة للشذوذ وخرق الإجماع.

قال ابن حزم في "مراتب الإجماع": «وصِفَةُ الإجماع: هو ما يُتيقّن أنه لا خلاف فيه بين أحدٍ من علماء الإسلام. وإنما نعني بقولنا "العلماء": من حُفِظَ عنه الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وعلماء الأمصار، وأئمة أهل الحديث ومن تبعهم، رضي الله عنهم أجمعين. ولسنا نعني أبا الهذيل ولا ابن الأصم ولا بشر بن المعتمر ولا إبراهيم بن سيار ولا جعفر بن حرب ولا جعفر بن مبشر ولا ثمامة و لا أبو عفان و لا الرقاشي، ولا الأزارقة والصفرية، ولا جُهّال الإباضية، ولا أهل الرفض. فإن هؤلاء لم يعتنوا من تثقيف الآثار ومعرفة صحيحها من سقيمها، ولا البحث عن أحكام القرآن لتمييز حق الفتيا من باطلها بطرف محمود، بل اشتغلوا عن ذلك بالجدال في أصول الاعتقادات. ولكل قوم علمهم».

فأهل السنة أجمعوا كلهم على أن دية المرأة نصف دية الرجل. وقد نقل إجماع أهل السنة والجماعة الإمام الشافعي، وابن المنذر، وابن عبد البر، وابن قدامة، وابن حزم، وابن تيمية، والقرطبي، وابن رشد، وكثيرٌ غيرهم. وهو إجماعٌ صحيحٌ لم يخالفه أحد من المتقدمين ولا من المتأخرين من أهل السنة. أما قول أهل البدع والضلال فلا يعتد به، فإن الإجماع إجماع أهل السنة لا غيرهم. لكن هذا لم يعجبه وصار ينقل من هنا وهناك ويحاول القول بأن هذا الإجماع لم يثبت لأن جهمياً معلوناً وشيخاً للمعتزلة لم يقولا به. فما الذي دفع إلى هذا القول الشنيع إلا الدفاع المستميت عن أخطاء القرضاوي؟

وقوله «والإجماع لا يعتبر حتى يدخل فيه أهل البدع» هذا فقط للدفاع عن القرضاوي. وإلا فهو يقرر في شريط له اسمه «شرح رفع الملام» الشريط الثاني: ذكر مسالة وقال أن: «أبا مسلم الأصفهاني خالف الإجماع، ويقال انه من المعتزلة. إذا لا عبرة بمخالفته الإجماع» أو نحو من هذا.

قال أحد كبار المشايخ في "ملتقى أهل الحديث" عن صمدي هذا: «وأنا عجبت من قولهم: "فضيلة الشيخ". تخيل إنساناً لايعرف إلا خرصاً، يظنه من كبار العلماء. وفي ذاك الموقع تجد أمام كتاب "٣٠ طريقة لخدمة الدين" عبارة: "فضيلة الشيخ رضا صمدي". يعني خليه يكبر شويه ويتعلم. أما من الآن فضيلة الشيخ؟ الله المستعان».

وما ننسى زعمه بنقض الإجماع على كفر غلاة الرافضة الذين يكفرون جمهور الصحابة. والكلام عن كفر من كَفّر عامة الصحابة طويل. وشيخ الإسلام ابن تيمية يخالف من يشك في هذه المسألة. فكيف يزعم بطلان الإجماع عليها؟ قال شيخ الإسلام في الصارم المسلول (٣ | ١١٠٨–١١١٢): «وأما من جاوز ذلك (أي سب الصحابة) إلى أن زعم أنهم ارتدوا بعد رسول الله إلا نفرا قليلا لا يبلغون بضعة عشر نفساً أو أنهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب أيضاً في كفره. فإنه مكذّب لما نصه القرآن في غير موضع من الرضى عنهم والثناء عليهم. بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين. فإن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق، وأن هذه الامة التي هي: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}، وخيرها هو القرن الاول، كان عامتهم كفاراً أو فساقاً. ومضمونها أن هذه الامة شر الأمم، و أن سابقي هذه الامة هم شرارها. وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام». وأما من ينسب نبينا عليه الصلاة والسلام للتوقيع على الكفر، فقد جهل ما يعلمه حتى العامي المسلم بالاضطرار من دين الإسلام.

بعض مخالفات الصمدي –هداه الله– العقائدية:

قال صمدي في الرد ٢٠: "أنا أقول إن من شروط التكفير هو قصد الكفر" !!!

وقال في مقال سابق: "أقول بشرطية الاستحلال الذي هو قصد فعل الكفر في التكفير" !!!

وقال صمدي: "الأخ عبد الله الفارسي... لم تأت بدليل شرعي يفيد أن حصر الكفر في الجحود بدعة"!!!! [أنا المسلم – حوار هادئ حول مسألة كفر الجحود]

وقال في مقال بتاريخ: ٨|٩|٠١ ١٠:٠٦ مساءً: "كون الكفر بالقلب وبالعمل صحيح، والمخالف القائل بأنه يكون بالقلب فقط لا يعد مخالفا لعقيدة أهل السنة في أصولها... والمطلوب دليل واضح من الكتاب والسنة وإجماع السلف على أن القول بجحود القلب فقط إرجاء" !!!

وقال صمدي: "وبشر المريسي يا أخوان لم يكن يقول إن السجود للصنم كفر، فهو يعتبر نفس الفعل ليس بكفر، وهذه هي الفارقة بينه وبين أهل السنة... فأهل السنة يقولون إن نفس الفعل كفر.. ولم يأت عن السلف كلام محدد في أن هذا الفعل كفر بنفسه أو كفر بالاستحلال... ونقول ابن تيمية ليست فيصلا في تحقيق ما لأهل السنة من مقولة"!!! [أنا المسلم – حوار هادئ حول مسألة كفر الجحود]

قال شيخ الإسلام في الإصفهانية (٣|١٧٨-١٨٠): «ولهذا كان التكلمُ بالكفرِ من غير إكراهٍ كفراً في نفس الأمر عند الجماعة وأئمة الفقهاء حتى المرجئةِ، خلافاً للجهمية ومن اتبعهم». وبذلك تبين لك أن صمدي جهمي وليس مجرد مرجئ.

وقال من قبل في مقال عن الموالاة في تعليقه على قصة الصحابي حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه: "لا يكفر صاحبه إلا بالاستحلال، مع أن الله قال: ومن يتولهم منكم فإنه منهم، واستثناء الرسول صلى الله عليه وسلم لحاطب دليل على هذا القيد (الاستحلال) " !!!

وقال: "الإمام أحمد بن حنبل وشيخ الإسلام ابن تيمية.... ليس كل ما سطروه وروي عنهم هو معتقد أهل السنة والسلف جزما، بل يجب النظر والاعتبار والاستقراء..."!!! [أنا المسلم - حوار هادئ حول مسألة كفر الجحود]

قال هذا الكلام فى رده على فى مسألة عقدية مجمع عليها وهى مسألة كون الكفر يكون بالقول والعمل كما يكون بالجحود والإعتقاد!!!

وقال: " لأحمد أقاويل وروايات لا يمكن أن يعتبرها بعض السلفيين اليوم من أقاويل أهل السنة، بل ربما بادر إلى اتهام قائلها بانه صوفي او جهمي أو مبتدع... وهذا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله" !!!

وقال فى مسألة تكفير عباد القبور: "العذر بالجهل مسألة مختلف فيها، وقد تكلم فيها أهل العلم مثل شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، ولشيخ الإسلام ابن عبد الوهاب فيها كلام مضطرب، فتارة يعذر وتارة لا يعذر"!!!

وحول نفس المسألة قال أيضا: "ومع تعظيمي للشيخ ابن باز رحمه الله، وإقراري بإمامته، فإنه من المتقرر أن مسائل المعتقد لا تؤخذ من الشيخ ابن باز"!

ما شاء الله على هذا التعظيم!

وقال: " وفي كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب تكأة لكثير من تكفيريي اليوم "!!! ولا تنسى ما ذكرناه في أول الموضوع من تسمية أفكار أئمة الدعوة النجدية بالأفكار الصبيانية.

وقال في موضـوع: [مرجعية العلماء متأسسة على مواقفهم، وأهمها نصرة الحق وأهله... وإلا فقدوا أهلية المرجعية !] بتاريخ ١٩ | ١١ | ٠١ ٠٦:٣٠ مساءً:

" يتباكى البعض على بعض أهل العلم ممن تناقضت مواقهم في الأزمات، وجعلوا الأمة في حيرة من دينها ومما يجب عليها تجاه أعدائها وخطورة الموقف المريب الذي وقع فيه الكثير من أهل العلم في هذه المحنة أنهم جعلوا لأهل العلم من بعدهم متكأ للفتاوى السياسية التي لا تراعي الأسس والثوابت العقدية، وأعطوا لغيرهم الرخصة في ولوج المناطق المحرمة من موالاة الكفار وتوليهم....ومثل هذه المواقف التي تكررت من بعض أولئك، وتسامحت معهم الصحوة لضآلة المآسي حينئذ، فإذا بالصحوة تصحو من جديد على مواقف متخاذلة لا يمكن أن نقبلها من أناس نصبناهم أولياء لأمورنا... فإذا بهم يوقعون الأمة في محنة أخرى غير محنة الاستعباد،ألا وهي محنة اليتم العلمي، إذ فقدت الأمة خلال هذه الأزمة جملة كبيرة من مرجعياتها، وصارت تعاني حالة فقدان التوازن بسبب هذا السقوط المتوالي لرموز مرجعياتنا وبخاصة المحسوبين على أهل السنة ومنهج السلف الصالح.... " !!!!

وقال:: " نعم أقولها وبكل صراحة... من سقط في هذه الأزمة من أهل العلم، لم ولن يصلح أن يكون من مرجعيات الصحوة، وقد صار مسطورا في سجل المتخاذلين، ولن ينسى التاريخ موقفه، وحتى بعد مرور الأزمة، فإنني شخصيا سأحارب دور أي أحد في رفع شأن تلك المرجعيات الساقطة، وتسليمها زمام قيادة أمور شباب الصحوة " !!!!

طبعاً لا ينخدع الاخوة الجهاديين بهذا الكلام لأنه ليس عاماً. فالصمدي من أشد المدافعين عن القرضاوي، رغم أنه أول من سقط في تلك الأزمة. وهو يبرر فتوى القرضاوي (التي رد عليها فضيلة الشيخ ناصر الفهد) بأنها كانت مخصصة للأميركان وليس للعرب!! فصمدي اسنكر شجب علماء المملكة لتفجيرات نيويورك فدعى هنا لإسقاطهم، أما غيرهم كالقرضاوي فيبقى من الأئمة الموقنين حتى لو جاء بنفس تلك الفتوى!

ويقول أنه نبينا r قد حرم بهواه!! ويخلط بين التحريم اللغوي المذكور في الآية، والتحريم الذي ذم الله به المشركين والأحبار و الرهبان.

ويقول عن كلام البوطي "توسّل أو استغِث بمن شئت من الصالحين"، أن فيه مخرج من الشرك!

وهناك أمور أخرى خطيرة من أقوال الصمدي، لا أريد نقلها الآن. لكن نسأل الله له الهداية. آمين.

وهنا مقالات عن ضلاله، مع فتوى الشيخ أبو عبد الله التونسي بتكفيره:

حول كلام محمد الأمين عن رضا أحمد صمدي ... أطلب المناظرة العلمية وإلا ...

أبو بكر ناجي .. يرد على الصمدي

الرد على تضعيف الشيخ العلوان لحديث في صحيح مسلم

قرأنا للشيخ المحدث سليمان العلوان (حفظه الله) مقالة في بيان شذوذ زيادة "سفعاء الخدين" في حديث جابر t الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، وتلقاه العلماء بالقبول. إذ أخرج الإمام مسلم في صحيحه (٦|١٥٢ نووي) والنسائي (٣|١٨٦) وابن خزيمة في صحيحه (٢|٣٥٧) وغيرهم من طريق: عبد الملك بن أبي سليمان، عن عطاء، عن جابر بن عبد الله قال: شهدت مع رسول الله r الصلاة يوم العيد. فبدأ بالصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة، ثم قام متوكئاً على بلال، فأمر بتقوى الله وحث على طاعته ووعظ الناس وذكرهم. ثم مضى حتى أتى النساء فوعظهن وذكرهن فقال: «تصدقن فإن أكثركن حطب جهنم». فقامت امرأة من سطة النساء سفعاء الخدين، فقالت: لم يا رسول الله؟ قال: «لأنكنّ تكثرن الشكاة، وتكفرن العشير». قال: فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن.

فذهب إلى أن هذه الزيادة «سفعاء الخدين» شاذة! وذلك لأنها من رواية عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي. وهو وإن كان من الثقات الحفاظ، إلا أنه قد خالف من هو أحفظ منه لحديث عطاء ألا وهو ابن جُريج. وحديث ابن جريج عن عطاء أخرجه عبد الرزاق في "المصنف" (٣|٢٧٨)، ومن طريقه البخاري (#٩٧٨) ومسلم (#٨٨٥)، ولم يذكر هذه الزيادة. قال الشيخ العلوان –عفا الله عنه–: «وحين نعلم أن ابن جريج أوثق من عبد الملك في عطاء، فإننا نقدم روايته، ونحكم على رواية عبد الملك بالشذوذ».

وقال الشيخ عبد العزيز الطريفي: «هي من عبد الملك قطعاً، فقد رواه عنه عشرة رجال، كلهم نقلوها عنه. مع أن هناك اختلاف بين بين حديثه وحديت ابن جريج. ولو صحت الزيادة فانها لا تدل على شيء، والعرب تقول هذه المقولة للمرأة حتى لو لم ترها والتي تشقى بعملها وكسبها وحياتها شقاء شديدا (كذا زعم دون دليل)، ولعل الراوي ساقها بالمعنى. وهذا جائز (!!) لكن أن تكون من حديث جابر فهذا بعيد». وهذا يظهر السبب الحقيقي حول تضعيف الزيادة وإن صححها العلماء وتلقوها بالقبول. فهذه اللفظة هي إحدى الأدلة الكثيرة التي أقضت مضاجع القائلين بوجوب تغطية المرأة لوجهها. إذ قال خصومهم: من أين عرف الراوي أن الصحابية سفعاء الخدين؟ والخد الأسفع هو الجامع بين الحمرة والسمرة. ما ذلك إلا لأنها مكشوفة الوجه. وفي رواية أخرى: «كنت أرى النساء وأيديهن تلقي الحلي في ثوب بلال». فلا الوجه عورة ولا اليد عورة. ولذلك فإن القائلون بالوجوب تارة ينتقصون تلك الصحابية فيصفونها بأنها من السلفة!! وطوراً يزعمون بأنها من القواعد (كذا بلا دليل) ومرة يدعون أنها (رضي الله عنها) ذات رعونة وقلة احتشام!!

والرد على ما سبق أن: عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي لم يخالف ابن جريج، بل هي زيادة الثقة التي لا تخالف. وهي مقبولة عند جمهور المتقدمين والمتأخرين. وعبد الملك بن أبي سليمان العرزمي ثقة ثبت من كبار الحفاظ (إنما عابوا عليه رفع حديث الشفعة)، وقال عنه ابن معين: ثقة صدوق لا يرد على مثله. وليس في ورايته هنا مخالفة، بل زيادة. وان كانت الزيادة تقبل، فتقبل في رواية الأثبات. وهذا ما نص عليه الحفاظ المتقدمون. ولهذا قبلوا زيادة مالك في صدقة الفطر، وقبلوا نحو هذه الزيادات. كلام الأئمة في هذا الباب لا يخفى عليكم. اللهم إلا أن يكون مذهب الرجل رد الزيادة مطلقاً، حتى وإن كانت من حافظ. وهذا يخالف نصوص وفعل أئمة الشأن.

فزيادة الحفاظ على الرواة مقبولة عند علماء الشان. قال الدرقطني في علله (٢ | ٧٤) و (٢ | ١٨٢) و (٣ | ٩٧) و (٩ | ٢٨٠): «وزيادة الثقة مقبولة». وقال أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان في العلل (١ | ٤٦٥): «زيادة الثقة مقبولة». وقال أبو زرعة في العلل (١ | ٣١٧): «إذا زاد حافظ على حافظ قُبِل». وقال البخاري: «الزيادة من الثقة مقبولة». فمنهج الشيخ العلوان مخالف لمنهج كبار أئمة المتقدمين.

فمن أين لنا اعتبار كل "كلمة " لم ترد في رواية أخرى هي زيادة في الحديث؟ والذي يظهر لي أن لفظة "سفعاء الخدين" ليست زيادة أصلاً قابلة للنقاش، لأنها وصف للمرأة التي ورد ذكرها وليست زيادة في القول أو الفعل. والذي يمكن اعتباره "زيادة " -والله أعلم- هو ما كان جملة فيها حكم خاص أو مخالفة لما في باقي الروايات. ومعلوم أنه لم يكن في الحديث ثمة خلاف ونقاش في "جواز أو حرمة كشف الوجه" حتى نعتبرها "زيادة" أصلاً !

الرد على فتوى د. عفانة "صلاة المرأة في البناطيل الضيقة"

بسم الله الرحمان الرحيم

لا يخفى أن فضيلة الدكتور حسام الدين عفانة (أستاذ الفقه وأصوله بجامعة القدس) من كبار فقهاء أهل السنة في فلسطين، لكن قد وقعت منه هنات في مسائل فقهية فرعية، فرأينا من باب الأمانة العلمية ضرورة توضيح ما أخطأ به الشيخ وفقه الله ورعاه. فقد أجاب في موقع "إسلام أون لاين" على سؤال عنوانه: "هل يجوز للمرأة أن تصلي في بيتها وهي تلبس البنطلون الضيق، ولا يراها أحد من الرجال الأجانب؟" فقال:

نص أهل العلم على أنه يجب على المرأة إذا صلت أن تستر جميع بدنها ما عدا الوجه والكفين ومن ضمن شروط لباس المرأة أن يكون لباسها فضفاضاً غير ضيق فيصف شيئاً من جسمها . ويدل على ذلك ما جاء في حديث أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال :(كساني رسول الله قبطية كثيفة مما أهداها له دحية الكلبي فكسوتها امرأتي . فقال : مالك لم تلبس القبطية ؟ قلت : كسوتها امرأتي . فقال : مرها فلتجعل تحتها غلالة فإني أخاف أن تصف حجم عظامها) رواه أحمد والبيهقي والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة وهو حديث حسن كما قال الشيخ الألباني. ففي هذا الحديث أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بأن تجعل المرأة تحت القبطية غلالة – وهي شعار يلبس تحت الثوب – ليمنع وصف بدنها والأمر يفيد الوجوب كما هو معلوم عند الأصوليين.

أقول: كان الأفضل أن يقول: "نص بعض أهل العلم"، لأن هناك من العلماء (كالإمام أبي حنيفة والإمام سفيان الثوري) من أجاز للمرأة أن تظهر رجليها في الصلاة، وهو الصواب الذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية. وأما شرط أن يكون اللباس فضفاضاً، ففيه خلاف معروف بين أهل العلم كذلك بيّناه في مقالنا عن الثياب الضيقة. والحديث الذي يحتج به فضيلة الدكتور، هو حديث ضعيف بكل شواهده، ولا يصلح للاحتجاج، كما أوضحناه بتفصيل.

ثم سرد فضيلة الدكتور الكثير من الأثار التي يرى أنها تؤيده. فاحتج أولا بحديث أمنا أم سلمة t أنها سألت الرسول r: «أتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها إزار؟ فقال: «إذا كان الدرع سابغاً يغطي ظهور قدميها) ثم قال الدكتور بعده: «رواه أبو داود بإسناد جيد كما قال الإمام النووي. ورواه الحاكم وقال: حديث صحيح على شرط البخاري. وهذا مع أن هذا الحديث متفق بين علماء الحديث (كالحافظ الدارقطني وغيره) على ترجيح الوقف على الرفع، كما أوضحناه في مقالتنا عن عورة المرأة أثناء الصلاة. وهذا واضحٌ فقد رواه مالك وابن أبي ذئب وهشام بن سعد وبكر بن مضر وحفص بن غياث وإسماعيل بن جعفر ومحمد بن إسحاق وأبو عسال محمد بن مطرف والدراوردي عن محمد بن زيد عن أمه عن أم سلمة موقوفاً. ورواه عثمان بن عمر عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار عن محمد بن زيد عن أمه عن أم سلمة مرفوعاً. وعبد الرحمن هذا ضعيف. ضعفه يحيى، وقال أبو حاتم الرازي لا يحتج به، وقال عنه ابن حجر صدوق يخطئ. وقد خالف الجمع الكبير ممن هم أوثق منه. ثم الغريب أن الشيخ قد عاد واحتج بالأثر موقوفاً وقال: «رواه مالك في الموطأ. وسكت موهماً صحته، مع أن شيخه الألباني قد قال عنه في "تمام المنة" (ص١٦١): «لا يصح إسناده لا مرفوعاً ولا موقوفاً، لأن مداره على أم محمد بن زيد، وهي مجهولة لا تُعرف». ومن المؤسف أن يحتج الدكتور بتخريج الألباني إن وافق مراده، ويضرب عنه الذكر صفحاً إن خالفه.

وذكر الدكتور: «وقالت عائشة رضي الله عنها: "لا بد للمرأة من ثلاثة أثواب تصلي فيها: درع وجلباب وخمار". وكانت عائشة تحل إزارها فتتجلبب به. رواه ابن سعد بإسناد صحيح على شرط مسلم. وإنما كانت عائشة تفعل ذلك لئلا يصفها شيء من ثيابها. وقولها: "لا بد" دليل على وجوب ذلك». والأثر أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٨ | ٧١): أخبرنا معن بن عيسى حدثنا مخرمة بن بكير عن أبيه عن عمرة عن عائشة. وهذا واضح أنه ليس على شرط مسلم، وليس صحيحاً أصلاً، لأن مخرمة باعترافه لم يسمع من أبيه، وإنما وقت له كتبه. ولذلك قال عباس الدوري عن يحيى بن معين: «مخرمة بن بكير ضعيف، و حديثه عن أبيه

كتاب، و لم يسمعه منه». وقال ابن حبان: «يحتج بحديثه من غير روايته عن أبيه، لأنه لم يسمع من أبيه».

ثم قال الشيخ: «وقال مكحول سألت عائشة : "فبكم تصلي المرأة؟" فقالت: "ائت علياً فاسأله ثم ارجع إلي". فقال: "في درع سابغ وخمار". فرجع إليها فأخبرها فقالت: "صدق". رواه عبد الرزاق في المصنف، وابن أبي شيبة أيضاً». أقول: هذه فظيعة، لأن هذا يوهم بأن اللفظ لعبد الرزاق، وابن أبي شيبة قد تابعه. والذي في مصنف عبد الرزاق (٣|١٢٨ #٥٠٢٩) قال عبد الرزاق: «عن الأوزاعي عن مكحول عمن سأل عائشة: في كم تصلي المراة من الثياب؟ فقالت له: سل علياً ثم ارجع إلي فأخبرني بالذي يقول لك. قال فأتى علياً فسأله فقال: في الخمار والدرع السابغ. فرجع إلى عائشة فأخبرها فقالت: صدق». والذي في مصنف ابن أبي شيبة (٢|٣٦ #٦١٦٩): «حدثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن مكحول قال: سألت عائشة في كم تصلي المرأة؟ فقالت: أئت عليا فاسئله ثم ارجع إلي. فأتى عليا فساله فقال: في درع سابغ وخمار. فرجع إليها فأخبرها فقالت: صدق».

وأنت كما ترى فإن الدكتور حذف "عمن سأل عائشة" مما أدى لأن يصبح الإسناد ظاهره الصحة، مع أنه منقطع، وقد أشار الألباني إلى انقطاعه. والحقيقة أن أي طالب علم يدرك على الفور أن الإسناد منقطع، لأن مكحولاً ما أدرك أمنا عائشة t فضلاً، عن أن يسمع من علي t. وفي رواية عبد الرزاق تبيان هذا الانقطاع، أما رواية ابن أبي شيبة فالخطأ من عيسى، الذي أظنه يروي عن الأوزاعي بواسطة.

ثم جاء الدكتور بنتيجة عجيبة فقال: «وبهذا يظهر لنا أن صلاة المرأة في البنطلون ولو كانت في بيتها لا يراها أحد غير صحيحة لأنها أخلت بشرط من شروط ستر العورة وهو أن يكون لباسها فضفاضاً سابغاً، والبنطلون ليس كذلك بل هو ضيق ملتصق بلحمها وعظمها يصف حجم أعضائها». وقد قدّمنا من قبل أن مسألة جواز الصلاة في الملابس الضيقة مسألة مختلف فيها بين العلماء. بل إن إضافة ستر العورة إلى شروط صحة الصلاة (ولا أقول كمال الصلاة) فيها خلاف أوضحناه في مقالنا عن عورة المرأة أثناء الصلاة.

قال الدكتور: «وما ينسب لمذهب الشافعية من جواز صلاة المرأة في الملابس الضيقة غير مسلّم به. بل إن الإمام الشافعي على خلاف ذلك. فقد قال الإمام الشافعي في كتابه الأم: "وإن صلى -أي الرجل- في قميص يشف عنه لم تجزه الصلاة... فإن صلى في قميص واحد يصفه ولم يشف كرهت له ولا يتبين أن عليه إعادة الصلاة. والمرأة أشد حالاً من الرجل إذا صلت في درع وخمار يصفها. وأحب إليّ أن لا تصلي إلا في جلباب فوق ذلك وتجافيه عنها لئلا يصفها الدرع". فانظر إلى حرص الإمام الشافعي على أن يكون الجلباب فضفاضاً واسعاً حتى لا يصف أعضاء المرأة». أقول: بل مذهب الشافعي يجيز صلاة المرأة في الملابس الضيقة مع الكراهية. ونص الإمام الشافعي في كتابه الأم (١ | ١٨٣) واضح جداً. وكذلك مذهب الحنفية. وأما مذهب الحنابلة فيجوز كذلك الصلاة في الملابس الضيقة كما نص عليه ابن مفلح في المبدع (١ | ٣٥٩). ومذهب مالك أسهل من هذا حيث أنه لا يجعل ستر العورة من شروط الصلاة، فضلاً أن يزعم إبطال من صلت في ملابس ضيقة بمعزل عن الرجال.

ولو أن الدكتور قال هذا ما أعتقد وهذا ما أدى إليه اجتهادي، لما كانت هناك من مشكلة، لأنه عالم من حقه أن يجتهد. لكن أن يوهِم الإجماع في مسائل خلافية، ويحتج بأحاديث وآثار ضعيفة موهماً صحتها، فهذا الذي دعانا إلى كتابة هذا الرد. نسأل الله أن يغفر لنا وللدكتور عفانة ويهدينا وإياه سبيل الرشاد.

ترجمة فضيلة الشيخ المُحَدِّث عبد القادر الأرناؤوط رحمه الله

سيرته مع العلماء

الشيخ وعلوم الحديث النبوي الشريف

مسموعاته

اجتهاده في الحديث وبيان محفوظه منه

إملاؤه الحديث وتدريسه

وظائفه العلمية و نشاطه الدعوي ودفاعه عن السنة

أسباب هذا العطاء العلمي

كتبه و تحقيقاته

أخبار و فوائد

استمع لمحاضرة صوتية

قصة حصول التحريف بكتاب الأذكار للنووي الذي حققه

الشيخ عبد القادر –رحمه الله و نفعنا الله بعلمه– أحد العلماء العاملين الغيورين على سنة نبينا محمد r، الذين نذروا أوقاتهم في تمييز صحيح السنن و الآثار من ضعيفها، و في التفقه في معانيها و في نشرها و تعليمها و العمل بما فيها. الشيخ عبد القادر عالم و داعية سلفي صالح –و لا نزكي على الله أحداً– لكن قَلَّ من الناس من يعرف أخباره أو شيئاً منها. و معرفة حياة الصالحين و طرائقهم في العلم و العمل، سبيلٌ ينبغي الاعتناء به، حتى يَتَبَصَّرَ المؤمن و ينشط و تعلو همته ليقتفي آثارهم، و ليعلَمَ قدرَ هؤلاء الأخيار. بادئَ ذي بدء، أعرُجُ على مختصرٍ عن حياة شيخنا.

مقدمة

بقلم الشيخ عبد القادر الأرناؤوط

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيّئات أعمالنا. من يهده الله فلا مُضِلّ له، ومن يُضلِل فلا هادِيَ له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. وأشهد أن محمداً عبد ورسوله.

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ} (١٠٢) سورة آل عمران. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} (١) سورة النساء. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا} (٧٠–٧١) سورة الأحزاب.

أما بعد:

فإني أنا العبد الفقير إلى الله تعالى العليّ القدير: "عبد القادر الأرناؤوط" طالب علم، مّنَّ الله تعالى عليَّ بأن وفقني لطلب العلم منذ هجرة والدي –رحمه الله– إلى دمشق الشام. فقرأت القرآن وجوّدته وأنا صغير. وممّا مَنَّ الله عليَّ به أن حُبِّب إليَّ قراءة حديث رسول الله r، وحفظه، في أوّل شبابي ومقتبل عمري. ومضيت على ذلك سنوات عديدة. ولما طُلِب مني أن أحقّق كتاب "جامع الأصول في أحاديث الرسول r" –لابن الأثير الجزري رحمه الله– كنت مضطراً للرجوع إلى كتب السنة –كالكتب الستة، والمسانيد، والجوامع، والأجزاء، وغيرها– لتخريج الأحاديث التي جمعها ابن الكثير –رحمه الله–، وإلى كتب التفسير، وشروح الحديث، وكتب اللغة. وما زلت –ولله الحمد– حتى الآن أرجع إلى دواوين السنة النبوية. وخير الكلام: كلام الله تعالى. وخير الهَدْيِ: هدي رسولنا محمد r.

١ – سيرته الذاتية

اسمه، نسبه، شهرته:

إن الاسم المشهور للشيخ في العالم الإسلامي هو «عبد القادر الأرناؤوط» إلا أن اسمه في الهوية الشخصية هو «قَدْري». ونسبه هو:«قَدْري بن صَوْقَل بن عَبْدُول بن سِنَان...». وأما شهرته بالأرناؤوط فهي عبارة عن لقب أطلقه الأتراك على كل ألباني.عبد القادر الأرناؤوط

مولده ونشأته:

ولد شيخنا العلامة الحافظ، المحدث الفقيه المتبصر، الحكيم الورع، و الداعية النبيل —نحسبه كذلك و لا نزكيه على ربنا— بقرية « فريلا VRELA» في « إقليم كوسوفا Kosovo» من بلاد الأرنؤوط في ما كان يعرف بيوغوسلافيا، سنة (١٣٤٧هـ — ١٩٢٨م). الألبانيون يسمون هذا الإقليم: كوسوفا، والصرب يقولون: كوسوفو. و الأرنؤوط —كما قال الشيخ الألباني رحمه الله— جِنسٌ يندَرِجُ تحته شعوبٌ كثيرة من الألبان و اليوغسلاف و غيرهم. و الألباني قديماً كان يكتب على غلاف كتبه: تأليف محمد ناصر الدين الأرنؤوطي، و عليها خطه بالإهداء إلى المكتبة الظاهرية.

و قد هاجر شيخنا سنة (١٣٥٣هـ _ ١٩٣٢م) إلى دمشق بصحبة والده —رحمه الله— و بقية عائلته —وكان عمره آنذاك ثلاث سنوات— من جراء اضطهاد المحتلين الصرب —أذلهم الله— للمسلمين الألبان. وكان المسلمون آنذاك أقلِّية مضطهدين من قبل الصِّرب يمارسون عليهم الضغوط بشتى أنواعها، مما دعا السكان المسلمين للفرار بدينهم —من وطأة هذا الحكم الشيوعي الظالم— إلى بلاد المسلمين. وعندما كان الشيخ صغيراً حرص والده على تعليمه اللغة الألبانية، فأتقنها مما ساعده هذا في رحلاته إلى البلدان التي زارها ولا سيما بلده الأصلي إقليم كوسوفا في يوغسلافيا متخطياً بذلك حاجز اللغة.

فترعرع الشيخ في دمشق الشام، وتلقى تعليمه أول الأمر في مدرسة «الإسعاف الخيري» بدمشق بعد دراسة سنتين في مدرسة «الأدب الإسلامي» بدمشق. وبقي في مدرسة «الإسعاف

الخيري» يطلب العلم حتى أنهى مرحلة الخامس الابتدائي سنة (١٣٦٣هـ ــ ١٩٤٢م) وكان الصف الخامس آنذاك هو نهاية المرحلة الابتدائية. وبعد ذلك ترك العلم لغرض العمل لحاجته للمال فعمل «ساعاتياً» في تصليح الساعات في محلة «المسكية» بدمشق، وكان يعمل في النهار ويدرس القرآن والفقه مساءاً. وكان عمله عند رجل أزهري يدعى الشيخ «سعيد الأحمر التلي» —رحمه الله تعالى— وكان عالماً يعلمِّه علوم الدين واللغة. وعندما لاحظ نبوغه وحفظه للقرآن والحديث النبوي الشريف، وجَّهه وأرشده لطلب العلم حيث أخذ بيده للمسجد الأموي بدمشق، وساعده بالمال وقال له: «يا بني، أنت لا تصلح إلا للعلم». وقام بتسليمه للشيخ عبد الرزاق الحلبي —حفظه الله— وانضم إلى حلقة من حلقاته العلمية، وطلب منه تعليمه علوم الشرع واللغة والأدب.

أسرته وأولاده:

نشأ الشيخ في عائلة فاضلة حيث تربى على الفضيلة والعفّة والأدب مع والدين كريمين، إلا أن والدته —واسمها «شانه»— وافاها الأجل وهو مازال صغيراً. وقد رزقه الله أحد عشر ولداً: من البنين ثمانية ذكور، وثلاث إناث. و هم جميعاً من زوجته الثانية «خديجة» التي مازالت تشاركه حياته الزوجية خديجة —حفظهما الله—، سوى الأول —و هو الابن الأكبر واسمه «محمود»— فمن زوجته المتوفاة واسمها «صبرية» —رحمها الله—. و محمود معروف بنشره لعدة كتب منها: "شذرات الذهب" الذي أشرف على تحقيقه الشيخ عبد القادر.

منزله:

سكنت عائلة الشيخ في بداية هجرتها من يوغسلافيا في منطقة «ركن الدين» بدمشق، فترة من الزمن تقارب السنة. ثم انتقلت إلى منطقة «الديوانية البرّانية» مع عائلات أخرى يوغسلافية من إقليم كوسوفا، فسميت تلك المنطقة فيما بعد بحارة «الأرناؤوط». وهو الآن يسكن مع أسرته في حي الميدان بدمشق. وعنوانه هو: الميدان، موقف الغواص، بناء الدعبول (قريب جداً من مدخل المحلّق). ومكتبه في الطابق الأرضي. ويتواجد في مكتبه عادة بين الساعة الخامسة

مساءً إلى الساعة السابعة مساءً بتوقيت دمشق (مساوٍ لتوقيت القاهرة)، حيث يجتمع إليه الناس وطلبة العلم من كل صوب ليسألوه عن أمور دينهم.

صفاته:

كان شيخنا أبيض اللون مشربا بحمرة، أزرق العينين، أشقر، إلى الطول أقرب، قوي البنية، ذلك لأنه كان رياضيا بارعا في شبابه، وحفظ الله له صحته عموما إلى ليلة وفاته. إلا أن كسرا أصاب قدمه وأثّر على ركبته، مما جعله يجري عملية استبدال لمفصلي الركبة بعد سنوات من المعاناة، وأصيب آخر عمره بلقوة خفيفة في وجهه.

وكان شيخنا مرحا صاحب نكتة ودعابة، ومن أهم صفاته أنه لا يعرف التكبر ولا يرى لنفسه حظا، فقد كان شديد التواضع بالفطرة وزاده العلم تواضعا، ويكتب دائما في توقيعاته وعند اسمه: "العبد الفقير إلى الله العلي القدير، عبدالقادر الأرناؤوط ، خادم علم الحديث في دمشق"، وعندي بعض كتاباته الخطية يقول عن نفسه إنه طالب علم الحديث، وفي أخرى أنه ليس أهلا لأن يجيز، وهو آية في ترك التكلف، ومن سمع كلامه عرف فيه الإخلاص والصدق. وهو مع ذلك قوي وجريء في بيان الحق والصدع به، أحسبه كان لا يخاف في الله لومة لائم، وله مواقف مشهودة في صلابته في السنة وتصديه للبدع والمنكرات وأهلها، وقصصه في هذا كثيرة.

وشيخنا كريم اليد، واجتماعي، كان يحضر دعوات الناس ومناسباتهم، إلا أن ميزته على كثير من المشايخ غيره أنه لا يكاد يضيع دقيقة من الوقت دون إرشاد ونصح، فما أن يجلس حتى يقول بصوته الجهوري الفصيح: روى فلان وفلان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله r، ثم يسرد شيخنا جملة من الأحاديث الجامعة المناسبة للحال، كل ذلك من حفظه المتقن، يرويها حرفيا لا بالمعنى، وبفصاحة دون تردد أو تلعثم.

وفاته:

توفي شيخنا في دمشق فجر الجمعة ١٣شوال ١٤١٥، الموافق لـ٢٦ تشرين الثاني ٢٠٠٤. وبلغنا عن محمد ابن شيخنا عبد القادر، قال: "كان شيخنا أمس الخميس في كامل عافيته وصحته، ثم نام، ولما أرادت والدتي إيقاظه للفجر لم يرد عليها، ثم حرّكته فوجدته ميتا وجبينه متعرق، ولم يشعر به حتى أهله معه، فإنا لله وإنا إليه راجعون". وصُلّي على شيخنا بعد صلاة الجمعة في جامع زين العابدين بحي الميدان، أي في مسجد شيخ قراء الشام الشيخ كريّم راجح حفظه الله. وامتلأ الجامع مبكرا، وكذا الشوارع المحيطة به رغم البرد. و أمّ المصلين ابنه الأستاذ محمود الأرنؤوط. وكانت جنازة لم تشهد مثلها دمشق منذ فترة طويلة. و دفن بمقبرة الحقلة.

ونحن نرجو حسن الخاتمة لشيخنا، حيث مات بعد صوم رمضان، وبعرق الجبين، ويوم الجمعة، ومات ثابتا عزيزا شامخا رغم الأذى والمضايقات التي حصلت له في الفترة القريبة جدا.

نسأل الله أن يتغمد الفقيد برحمته، وأن يخلف على الأمة من أمثاله، وأن يخفف مصاب أهله وتلامذته وأحبابه، إن جواد كريم.

٢ — سيرته العلمية

شخصيته العلمية وموسوعيته:

إن سبب شهرة الشيخ هو اهتمامه بجانب هام ميّز شخصيته وهو اختصاصه بعلم الحديث النبوي الشريف الذي نالته هذه الشخصية، فلولا العلم لما كانت له هذه المكانة التي ارتقاها على صعيد العالم الإسلامي.

فالعلم أساس حياة الإنسان، وعليه تبنى شخصيته، ولا أظن أن هناك من يخالف هذه الحقيقة. ولا أجد حاجة هنا للتدليل على قولي، فكتاب الله تعالى وأحاديث نبينا صلوات الله وسلامه عليه فيها دروس وإرشادات كثيرة في هذا المجال. والشيخ –حفظه الله– بالإضافة إلى موسوعيته العلمية الفذة، وتبحره في علم الحديث، فهو يجيد اللغة الألبانية، بشكل ممتاز، ويلم بشيء من اللغة الفرنسية، وهذا مما ساعده كثيراً في هدفه السامي في نشر كلمة التوحيد والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

ولا نجد في شخصيته الغرور ولا الكبر، بل يتواضع لكل الناس ولا يخدعه مظهر من مظاهر الدنيا. ولا سيما أن النفس لها حظوظ في مثل هذه الحالات. فهو عارف بحقيقة عبوديته لله عز وجل. ولذلك اتصف بالصفات النبيلة، ولا يرضى بالألقاب، فأعز لقب يحرص عليه هو « العبد الفقير» ويأبى ما سواه. وقد حَبَّبَ الله إليه دراسة الحديث النبوي الشريف منذ الصغر فعكف عليه، يقول الشيخ: «كنت في فترة الاستراحة بين الحصص المدرسية أحفظ خمسة أحاديث. فكنت متمتعاً بذاكرة طيبة وقدرة على الحفظ كبيرة بحمد الله تعالى وعونه».

شيوخه وتلاميذه:

لم يدرس الشيخ دراسة أكاديمية، فقد تلقى علومه على يد علماء عصره. وكان والده عاميا محبا للعلم، فدفعه مبكرا لحلقات المشايخ. ودرس أول نشأته مبادئ الفنون على الشيخ صبحي العطار، وسليمان غاوجي الألباني (والد الشيخ وهبي) في حارة الأرناؤوط بدمشق، حيث أخذ منه شيئاً من الفقه و علمي الصرف والنحو. وكذلك درس على بعض المشايخ الأرنؤوطيين مثل الشيخ ملا باختياري (المشهور بحمدي الأرنؤوط) و الشيخ نوح نجاتي الألباني –والد العلامة الألباني–.

ثم اشتغل ساعاتياً في محل الشيخ سعيد الأحمر رحمه الله بحي العمارة، وهو من أهل العلم الأزهريين، فأُعجب بذكاء شيخنا، فقال لأبيه: ابنك هذا ينبغي أن يكون طالب علم. وعلى أثر ذلك انضم شيخُنا إلى حلقة الشيخ محمد صالح الفرفور في الجامع الأموي. وتلقى عنه من علوم العربية والفقه الحنفي، والتفسير، والمعاني والبيان والبديع، حيث لازمه فترة من الزمن تقارب العشر سنوات. فقرأ عليه خلالها: متن الطحطاوي و نور الإيضاح و مراقي الفلاح و حاشية ابن عابدين و غيرها، كذلك قرأ عليه في فنون العربية و التفسير. وكان زملاؤه آنذاك المشايخ: عبدالرزاق الحلبي، ورمزي البزم، وأديب الكلاس، وشعيب الأرناؤوط. ونظرا لتميز شيخنا في تجويد القرآن الكريم فقد صار يقرئ زملاءه المذكورون ويعلمهم التجويد.

وقرأ القرآن وجوّده على الشيخ المقرئ الفقيه «صبحي العطار» —رحمه الله— (وهو مغربي الأصل). ثم أعاد قراءة القرآن مرة أخرى بتجويده من أوله إلى آخره على الشيخ «محمود فايز الديرعطاني» المقرئ، تلميذ شيخ القراء آنذاك «محمود الحلواني» الكبير، بقراءة حفص عن عاصم. و قد زامله في القراءة عليه: بكري الطرابيشي، و أبو الحسن الكردي، و محمد سكر، و كريّم راجح، و كلهم اليوم من مشايخ قراء الشام المشاهير. وقولنا الشيخ «الحلواني الكبير» احتراز عن الحلواني الصغير، و هو ابنه الدكتور محمد، و هو ممن قرأ أيضا على والده. و الحلواني الكبير هو محمد سليم بن أحمد الحلواني الحسيني الشافعي مترجم في "تاريخ علماء دمشق" (٢ | ٦٠٣).

وشيخنا جميل الصوت بالقراءة، في صوته (اليوم) بحة، قريب منه صوت الألباني بالقراءة، و للناس في جميل الصوت أذواق. وما عهِدناه إلا محافظاً على الصلوات الخمس، ترى على صلاته أثراً مما يُذكَرُ عن صالحي هذه الأمة من السلف الطيبين و من تبعهم بإحسان. وقد قال عنه الشيخ محمود فايز: «هذا الغلام قراءته سليقية». وكان الشيخ الديرعطاني يحب قراءة شيخنا وسلامة مخارج الحروف عنده، ويقول له: أنت قراءتك سليقية، وحاول أن يستمر ويجمع عليه

القراءات، إلا أن شيخنا آثر الانصراف إلى علم الحديث. وللتنبيه فقد رأيت في كلام بعض من ترجم شيخَنا أنه درس عند عبد الرزاق الحلبي، وهذا غير صحيح، بل جمعتهما الزمالة أول الطلب.

ويُعتبر الشيخ الأزهري «سعيد الأحمر التلي» —رحمه الله تعالى— معلِّمه في مهنة الساعات هو أوّل من وجهه إلى طريق طلب العلم ودلّه عليه، فكان له الفضل الأكبر في تشجيعه لطلب العلم الشرعي. و منذ ذلك الحين و الشيخ منكَبٌّ على تعلم العلم و دراسته. وسعيد الأحمر مترجم في "تاريخ علماء دمشق" (٢ | ٩٦١).

يقول شيخنا عبد القادر: «وأراد مني والدي —رحمه الله— أن أتعلم مهنة الساعات عند الساعاتي الشيخ سعيد الأحمر —رحمه الله—، وكان قد درس في الأزهر. فرضي الشيخ سعيد الأحمر أن أشتغل عنده في مهنة الساعات. ولكونه درس في الأزهر وتخرج فيه، أراد أن يمتحنني. فطلب مني أن أقرأ شيئاً من القرآن، فقرأت عليه بعض الآيات، فأعجبته قراءتي. فقال لي: "على من قرأت القرآن ودرست التجويد؟". فقلت له: "على الشيخ صبحي العطار —رحمه الله— ثم الشيخ محمود فايز الديرعطاني تلميذ الشيخ محمد الحلواني الكبير —رحمه الله—". وسألني: "هل درست شيئاً من الصرف والتجويد على المشايخ؟". فقلت له: "نعم، درست شيئاً من الصرف والنحو على الشيخ سليمان غاوجي الألباني —رحمه الله—". فقال لي الشيخ: "نحن الآن في شهر رمضان، من الذي يجب عليه الصيام في رمضان، ومن لا يجب عليه الصيام؟". وكنت قد حفظت بيتين من الشعر في الفقه الحنفي من الشيخ صبحي العطار وأنا صغير، فذكرتهما للشيخ الساعاتي:

وعوارض الصوم التي قد يُغتفر * للمرء فيها الفطر تسع تُستطر

فطلب مني أن أذكر معناهما، فذكرته له. ففرح كثيراً وقال لي: "أنت ينبغي أن تكون طالب علم"، فشجعني على ذلك. وأخذت أدرس على المشايخ. وكان من جملة المشايخ الذين درست عليهم الشيخ محمد صالح الفرفور في دمشق. وسمعت على عدة مشايخ في جامع بني أمية الكبير. وأتقنت مهنة الساعات عند الشيخ سعيد الأحمر. وكنت أعمل في مهنة الساعات وأدرس على المشايخ في الصباح بعد صلاة الفجر، وبعد المغرب والعشاء. ثم طلب مني أن أُدرِّس في المدرسة الابتدائية التي تخرجت فيها، ثم درّست في المدارس الإعدادية والثانوية القرآن وتجويده والفقه". انتهى كلام الشيخ عن بعض مشايخه.

و أعلى من هؤلاء كلهم أخذه عن علامة الشام و سلفيها الشيخ بهجة البيطار رحمه الله. فكانت له به صلات و اجتماعات، و كان يقول له: «أنت يا بني، مشربك من مشربنا، فأرى أن تدرس مكاني». و هذا الذي حصل، فقد استمر الشيخ يدرس كتب العلم في جامع الدقاق و جامع الشربجي (بالميدان) بعد وفاة العلامة البيطار، و كان صورة من شيخه البيطار. وقد قال مرةً مؤذن مسجد الدقاق –و هو ممن كان أدرك الشيخ بهجة البيطار– لأحد أصحابنا (لما سأله عن الشيخ بهجة): «من أراد أن ينظر إلى الشيخ بهجة، فلينظر إلى الشيخ عبد القادر. فالشيخ أشبه الناس بسمته!». و هذا –بإذن الله– صِدقٌ و حق. فإن كثيراً من أهل الشام يحكي عن الشيخ بهجة من الخُلُقِ و الهدي ما يشبه ما نراه في العلامة عبد القادر الأرنؤوط حفظه الله. وللعلم فإن العلامة البيطار على الرغم من علمه وفضله، فإن شهرته كانت في العالم الإسلامي أكبر من شهرته في سوريا، لأنه لم يركز على التدريس.

هذا، و لقد استفاد شيخنا باجتماعه بخيرة علماء تلك الفترة، من أمثال علي الطنطاوي و محمد أمين المصري وابن مانع و الرفاعي و عبد الرحمن الباني و محمد بن لطفي الصباغ و غيرهم ممن كان يجالسهم و يجتمع بهم –رحم الله الأموات منهم و حفظ الأحياء–. كما تأثر بأخلاق العالم المربي الأستاذ عبد الرحمن الباني حفظه الله، و كان يقول عنه: إنه يمثل أخلاق السلف.

وكان شيخنا صاحباً للألباني محبا له –كما سيأتي تفصيله– و للشيخ زهير الشاويش و للشيخ شُعَيْب الأرناؤوط. و قد صاحب الشيخ جمعاً من أهل العلم ممن يكبرونه قليلاً أو يصغرونه قليلاً، فاستفاد من صحبتهم. و هكذا طلبة العلم، ينبغي أن يختاروا ثُلَّةً من الأصحاب الذين يتذاكر معهم العلم، و يستخرج بجودة قرائحهم فرائد العلم و دقائقه. فانظر –رعاك الله– أحمد بن حنبل من كان أصحابه و أقرانه: ابن معين و ابن المديني و إسحاق بن راهويه و الحميدي و غيرهم، يذاكر العلم مع تلامذته البخاري و أبي زُرعة و الدّارميّ و ابن وارَة و غيرهم، كيف يكون ذهن و قريحة من هؤلاء أصحابه و جلساؤه؟

أما تلاميذه فإن الشيخ –حفظه الله– يعتبر هؤلاء الذين درسهم طوال هذه السنين هم إخوة له يتدارس معهم العلوم الشرعية.

رحلاته العلمية:

رحل الشيخ إلى بلاد عديدة، ولم يكن يمنعه بُعد المسافة ومشاق السفر عن هدفه السامي في سبيل الدعوة إلى الله تعالى القائل في كتابه: {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّن دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (٣٣) سورة فصلت. فكانت معظم رحلاته العلمية منحصرة إلى مسقط رأسه «إقليم كوسوفا في يوغسلافيا» وما جاورها من البلاد المتعطشة للإسلام كألبانيا. فآثاره وجهوده لا تنكر، وفضله لا ينسى في تلك البلاد. وسافر مرات عديدة إلى الشارقة والرياض ومكة والمدينة وغيرها لإلقاء الدروس والالتقاء بالعلماء وطلبة العلم. كما أن الشيخ

يتوجه باستمرار إلى بعض البلاد العربية والإسلامية للمشاركة في المؤتمرات وإلقاء المحاضرات والندوات العليمة المفيدة.

سلفيته:

إن من أهم الأسباب التي أدت إلى بعض الخلافات مع علماء عصره هو أن الشيخ –حفظه الله– لا يتبع مذهباً من المذاهب يقلده تقليداً أعمى، وإنما يتبع المذهب الأقوى اعتماداً على الدليل الذي استند إليه صاحب القول أيّاً كان مذهبه. ويقول الشيخ في مسألة التزام الإنسان مذهباً معيناً: «في المسألة تفصيل: فبالنسبة للعامي لا مذهب له ومذهبه هو مذهب مفتيه، فالتزامه بمذهب يكون أمراً طبيعياً. وطالب العلم الذي في أوّل أمره لا يستطيع أن يمِّيز بين الأقوال الصحيحة والضعيفة، فهو يعمل ضمن ما يسمع من شيخه. أمّا بالنسبة لطالب العلم المتمكّن الذي درس الفقه المقارن، وعرف دليل كل إمام من الأئمة، فإنه عندئذٍ يستطيع أن يميز بين القول الصحيح والضعيف. وأرى أنه في هذه الحالة لا يحق له أن يكون مقلِّداً».

ومن هنا يتضح لنا بأن الشيخ –حفظه الله– لا يلتزم مذهباً معيناً، وإنما يعمل بالكتاب والسنة على منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم، وبما قاله العلماء الجهابذة النقّاد. فهذه طريقته في الفقه: يأخذ بما دل الدليل عليه، غير مقلِّدٍ أحداً من العلماء، إذا اتضح له أن الحق لم يكن حليفه. فهو على هذا من فقهاء المحدِّثين. والشيخ لا يرضى بالتقليد دون معرفة الدليل، حيث يتبع قاعدة الدليل الأقوى معتمداً على أمهات الكتب الفقهية (كالمغني لابن قدامة، والمجموع للنووي، وفتح القدير للكمال بن الهمام وغيرها). فينظر في دليل كل واحد ويأخذ الأقوى منها اعتماداً على تخريج الأحاديث من الكتب المعتمدة كأمثال كتاب نصب الراية للزيلعي، والتلخيص الحبير لابن حجر وغيرها من الكتب. وقد قام بتخريج كل الأحاديث النبوية في السنن الأربعة والموطأ وأرفق أحكامه عليها في كتاب "جامع الأصول" المطبوع بتحقيقه.

شيخنا —حفظه الله— من المهتمين جداً بتراث شيخي الإسلام ابن تيمية و ابن القيم. و هو معروفٌ لدى فقهاء الشام بأنه يُفتي بما كان عليه شيخ الإسلام في مسائل الطلاق عدا مسألة طلاق الحائض (فلِلْشيخ فيها رأي عملي آخر، لأن فيها نظراً كبيراً يوقف عنده). و يَذكر الشيخ عن نفسه أن من أوَّلَ ما أثَّر في نفسه في مبتدأ الطلب: كتاب "الوابل الطيب" لابن القيم. وشيخنا سَلَفِيٌّ صَرْفٌ، يحب السلفيّين و يجتمعون عنده. و لا شك أنه اليوم —بعد وفاة الشيخ ناصر— شيخ سلفيي الشام و مُحَدِّثَها بلا مُنازع. و يفرق عن الشيخ الألباني في طريقة الدعوة و الأسلوب المنتهج فيها. فقد قال هذا من يعرف الشيخين: إن الله جعل للشيخ عبد القادر القبول في دعوته بالشام، ما لم يجعل للألباني رحمه الله. و هذا لأن الشيخ حفظه الله كان ألْيَنَ و أسهَلَ مع المخالف ترغيباً له في الحق و الهدى. و هذا ليس مطرداً مع المعاندين من أهل البدع.

و أستطيع أن أقول —و العلم عند الله— إن الشَّبَهَ بين ابن تيمية و شيخنا لكبيرٌ جداً. خاصةً في باب الدعوة و سبيلها. فإنك تندهش من اجتماع العامة على الشيخ عبد القادر، تماماً كما يذكر أصحاب الشيخ عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. و وَالله ما سمعت بصفةٍ ذكروها عن شيخ الإسلام ابن تيمية، إلا وقد وجدتها عند شيخنا عبد القادر.

لكن الشيخ عبد القادر عندما يسأل هل أنت سلفي؟ يقول —حفظه الله—: «الحقيقة في أن يلتزم الإنسان منهج السلف شيء، وأن يدَّعي أنه سلفي شيء آخر. أنا لا أقول عن نفسي: "إني سلفي"، بل لا أملك ذلك. وإنما أُحاول قدر ما أستطيع أن أعمل بمنهج السلف وأقوالهم. وإذا ما سألتَ عن مذهبي أقول: أنا مسلمٌ أعود إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله r وأقوال الأئمة بأدلتها. وأعمل بما هو الأقوى والأرجح الذي رَجّحهُ العلماء على منهج السلف الصالح». أقول: هذا حال من هو سلفيٌّ حقيقةً. فكيف حال من يدعيها و هي تَفِرُّ منه؟ نسأل الله السلامة.

و الشيخ عبد القادر حفظه الله من المنكرين للبدع و الشركيات، شديد الإنكار لها. كما أنه ينكر ما يفعله بعض المبتدعة من التبرك بالمشايخ و التوسل و غير هذا. و هو يولي الأمر عناية كبيرة. حتى أن أحد الإخوة سأله مرّة —و قد سافر إلى قطر—: «هل لقيت فلان بن فلان؟». فقال الشيخ: «نعم، و ما أعجبني». ثم سرد قصته معه، و حاصلها أن الشخص المسئول عنه احتضن الشيخ يقبّل يده و يتبرّك بها، فأنكر عليه الشيخ ذلك. فقال المتبرك: «عندي فيها أدلة، و وقفت فيها على آثار» و شيء من هذا القبيل. فأنكر عليه الشيخ، ثم قال: «الأمة قطعت أشواطاً في سد مثل هذه المسالك المفضية إلى الغلو، و هذا يردنا إلى حيث بدأنا!». فاللهم احفظ شيخنا عبد القادر ما أنصره للسنة و ما أقمعه للبدعة. المنكر فيه من قبل الشيخ التمسح باليد قصد التبرك، و هذا الذي أنكره الشيخ. و احتج له المتبرك بأنه وقف على آثار في الباب تدل على مزعومه!

والملاحظ أن الشيخ يراعي كثيراً أحوال المستمعين إليه. فلا يدخل في تفصيلات مسائل الأسماء والصفات مع العوام. بل يكتفي بقوله لمن يسأله: منهجنا هو منهج الإمام مالك عندما قال عن صفة الإستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة». لأن الأصل في غالب العوام السلامة. وهم لا يفهمون تفلسفات الأشاعرة أصلاً حتى ندخل معهم في النقاشات التي يأتي بها المتكلمين الأشاعرة. أما مسائل التبرك والتوسل والشرك، فهذه ينبه الشيخ عليها العوام بما يفهمونه.

قصة طرده من مجلس الشيخ الفرفور و ظهور سلفية شيخنا

لقد كان شيخنا عبد القادر تلميذا –كما أسلفنا– للشيخ صالح الفرفور، قرأ عليه –كعامة من كان يقرأ في معهد الفتح– من علوم العربية و المعاني و البيان و البديع و الفقه و التفسير

الكثير في مدة تقرب من عشر سنوات. و كان مما قرأه من كتب الفقه الحنفي: حاشية ابن عابدين، و حاشية الطحطاوي، و نور الإيضاح، و مراقي الفلاح، و غيرها.

و كان أثناء قراءته على الشيخ صالح في الحاشية لابن عابدين، تمرُّ بهم أحاديث، فيسأل الشيخ عبد القادر عنها صحة و ضعفا و نحو ذلك، فكانت الكلمة المشهورة المتداولة على ألسنة الصوفية تخرج من فم الفرفور كالسهم: «لا تعترض فتنطرد»!

و في إحدى المرات اشترى شيخنا كتاب "الوابل الصيب" لابن القيم من إحدى المزادات بدمشق، و لما لم يكن له مكتبة يومئذ. و كان الشيخ عبد الرزاق الحلبي متميزاً في ذلك، حيث كانت له مكتبة خاصة في جامع فتحي، أراد الشيخ أن يلحقه بمكتبته. فعلم بذلك رمزي البزم —و كان أكبر طلاب الفرفور سِنّاً— فقال بعد أن سمع بوضع شيخنا للكتاب بمكتبة الحلبي، بعد أن أنهى الفرفور درسه بالأموي: «عبد القادر، الليلة عندك محاكمة»!! هكذا مع إحداث ضجة في حلقة الدرس. و فعلا أشار إليه الفرفور و إلى الحلبي و إلى البزم أن قوموا إلى مكتبة الشيخ عبد الرزاق، و هنا جرت المحاكمة و هذا سياقها:

قال الفرفور للشيخ عبد القادر: لِمَ جئت بالكتاب؟ (يريد: الوابل الصيب).

قال شيخنا: «لأني قرأت في مقدمته: في الذكر مئة فائدة، ثم سردها».

فقال الفرفور: هل تعرف ابن القيم تلميذ من؟

قال شيخنا: «تلميذ ابن تيمية».

قال الفرفور: نحن نقرأ لابن تيمية؟! قم و خذ صاحبك معك –يعني الشيخ شعيب–. ثم جرت أحداث، لها موضع آخر. وأُبعد الشيخ عن الحلقة على إثرها بتهمة الوهابية! وقاطعه زملاؤه تبعاً. وكان الشيخ وقتها لا يعلم شيئا عن الوهابية، ولكن هذه الحادثة، وتعلقه المبكر بالحديث، ولا سيما مدارسته وحفظه من صحيح مسلم، والتوجيهات اللطيفة من الشيخ المعمّر عبد الرحمن الباني حفظه الله، كانت هي الأسباب المباشرة لتحوله سلفيا، حتى نال الإمامة فيها، ووصلت سمعته إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ولا سيما في علم الحديث. ولعله لم يكن بعد الشيخ الألباني أكبر من شيخنا خدمة لعلم الحديث، حتى كان شيخنا ممن طُرح اسمه لترشيحه لجائزة الملك فيصل الأخيرة لخدمة الإسلام.

قصة منعه من الخطابة

قال شيخنا رحمه الله: المدة الأخيرة كنت في خطيبا في جامع اسمه الجامع المحمدي، وهذا عندما استلمته كان جديدا، فتردد عليّ كثير من الشباب، وكانوا يسمعون الخطب ويسألون، وكنت دائما عقب خطبة الجمعة أعمل أسئلة وأجوبة، فيأتي الشباب فيسألون ويُجابون على هذه الأسئلة، من هنا بدأ بعض الناس وبعض المشايخ يحرّكون عليّ: إن الشيخ وهابي، فيطلبونني ويسألون: ما هو الوهابي؟ فأقول: ليس هناك مذهب وهابي جديد، وإنما هناك رجل اسمه محمد بن عبد الوهاب من أهل نجد؛ ظهر في ذلك الوقت، وهذا توفي عام ١٢٠٦هـ ولكنه كان يحارب البدع والخرافات وأشياء ويدعو الناس إلى الكتاب وإلى السنة، ومذهبه على مذهب الإمام أحمد رحمه الله.

بعد ذلك الناس اتهموني بالسلفية! فكنت أبيّن لهم أن السلف الصالح هم القرون الثلاثة المفضلة التي كانت لم تغير ولم تبدل، وإنما ساروا على النهج الصحيح! إلا أن بعض الناس وشى عليّ

أن هذا الشيخ يتكلم أشياء وأشياء. حتى كانت آخر سنة من السنين التي كنت فيها خطيبا؛ كنت أتكلم في رأس السنة الميلادية، حيث بعض الشباب من المسلمين –ولا حول ولا قوة إلا بالله– كانوا يشاركون النصارى في عيدهم، ويشاركون النصارى في شرب الخمر ومشاكل النساء. فعند ذلك قلت خطبة يظهر أنها كانت قوية، وأنا أنادي الشباب المسلمين: إياكم وأن تشاركوا النصارى في أعيادهم وعاداتهم وتقاليدهم وفي شربهم الخمر ومشاكل النساء. فمن هنا قالوا: إن هذا يدعو إلى الطائفية، ولذلك منعوني من الخطبة.

موقفه من بعض مسائل عصره:

١– مسألة الطلاق الثلاث بمجلس واحد هل يقع واحدةً أم ثلاثاً؟

يقول الشيخ في فتواه لهذه المسألة:

«كما هو معروف أن الجمهور قالوا في أن الطلاق الثلاث في مجلس واحد يقع ثلاث تطليقات وينهي العلاقة الزوجية. وخالف في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام ابن القيم وهما من الأئمة الحنابلة. فقالا: يقع طلقة واحدة. والأصل في مخالفة الجمهور خطأ. ولكن إذا ثبت دليل، فلا مانع من الأخذ به. وهو الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم عن ابن عباس t أنه قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله r وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمْرٍ قد كانت لهم فيه أناة. فلو أمضيناه عليهم! فأمضاه عليهم". فالحديث هنا صريحٌ في ذلك، وهو أنهم كانوا يعدُّون الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة على عهد رسول الله r. وما فعل عمر ذلك، إلا لأنه رأى أن من المصلحة والحكمة وقد كثر الطلاق أن يمضيه ثلاثاً، ففعله هذا تربية لرعيته. وورد غير هذا، والله أعلم».

و فقهاء الشام مثل الشيخ الدكتور مصطفى البغا و غيره إذا جاءهم السائل في مسألة الطلاق بالثلاث، قالوا: إذهب إلى الشيخ عبد القادر، مع قولهم: إن الشيخ يفتي بهذا حسب قناعته، أخذاً بالتيسير على العامة. و الشيخ عفيفُ اليد، لا يأخذ شيئاً من أحد. بل لقد غَضِبَ ذات مرّة غضباً شديداً من أحدهم، لما أخرج له مالاً مُقابل الفتوا و أصرّ في هذا، ظَنّاً من المسكين أن الشيخ كأشباه العلماء الذين عُرفوا بالشام بأخذهم الأموال الكثيرة لأجل إفتائهم بأن الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ أو في مجلسٍ واحدٍ: واحدة.

٢– قوله في الطلاق المعلق على شرط:

يقول الشيخ –حفظه الله–: «إذا تحقّق الشرط، أُفتي بأن: فيه كفارة يمين. لأن هذا اللفظ في معنى اليمين، وهو لا ينوي الطلاق، وإنما ينوي المنع، وكان هذا شأنه، ففيه كفّارة، وإن كان الحالف بهذا اللفظ آثماً لحلفه بغير الله. والله أعلم».

موقفه من التصوف والغلِّو في فهم التصوف:

حرص العلماء العاملون المخلصون لدين الله عز وجل، السائرون على منهج سلفنا الصالح رضوان الله عليهم أن يبقى المجتمع الإسلامي نقياً من كل شائبة، بعيداً عن الانحرافات في العقائد والمسالك، سليماً من الآفات والعيوب، وذلك بتمسكهم والتزامهم بكتاب الله وسنة رسوله r وعرض كل أمر مُسْتَجْدٍّ ومشكلة مستحدثة على ميزان الكتاب والسنة. لا يحيدون عنهما، يدركون بذلك مسئوليتهم أمام الله عز وجل على هذه الأمانة التي أُوكلت إليهم.

والتصوف قد أثرت فيه عوامل أجنبية ودخلت فيه البدع على مر الزمان. وقد رفض كثير من الصوفية الأوائل كل محاولة لإخراجه عن الشرع، وجعلوه مقيداً بالقرآن والسنة. وكان الجنيد

يقول دائماً: «عِلمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة.فمن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يُقتدى به». وكان يقول: «عِلمُنا هذا متشبِّك بحديث رسول الله r». وقال أبو سليمان الداراني: «إنه لتمر بقلبي النكتة من نُكَتِ القوم.فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل، من الكتاب والسنة». وقال النصرابادي: «أصل هذا المذهب: ملازمة الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف. وترك الأهواء والبدع، وترك ما أحدثه الآخرون. والإقامة على ما سلكه الأولون».

لذلك لا يرى شيخنا –حفظه الله– مانعاً أن يكون التصوف بمعنى الزهد في الدنيا والتقوى، والورع، ومراقبة الله عز وجل ضمن الحدود الشرعية. ولا يرضى عن تلك الأمور الخارجية عن الكتاب والسنة. كما أنه يحارب البدع، وهي كل ما أُلصق بالدين وهو ليس منه، ويرفض كل ما يدخل في العبادات أو الأقوال مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله r.

ويمكن أن يتضح لنا موقفه من التصوف من حاله أكثر من لسان مقاله، فحياته ملؤها العبادة والطاعة، وأساسها العلم وغايتها مرضاة الله عز وجل. ويضيف قائلاً: «التصوف عندي هو ما كان بمعنى الرقائق التي تُليّن القلوب وتهذِّب النفوس أمثال كتب ابن القيم –رحمه الله–. وإن أوّلَ مَنْ أثَّر في نفسي في أول طلب العلم هو الإمام ابن القيم عندما قرأت كتابه "الوابل الصيب من الكلم الطيب". وأما كتب الصوفية البعيدة عن منهج الحق، فلا أعمل بها وأنتقدها...».

هذا، وقد تكلم العلماء عن التصوف، وكتبوا فيه وردوا على باطله، وأشادوا بما فيه من الحق كما يتضح لنا ذلك في رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية مثل: «العبودية» و «التحفة العراقية في الأعمال القلبية» و «رسالة الفقراء»، وغيرها من الفتاوى والرسائل والبحوث التي ظهرت في مجلدين من «مجموع فتاويه»، أحدهما تحت عنوان «السلوك». وكذلك مؤلفات تلميذه

المحقق ابن القيم في ذلك وهي كثيرة منها: طريق الهجرتين، وعدة الصابرين، وذخيرة الشاكرين، والداء والدواء، وأعظمها «مدرج السالكين شرح منازل السائرين».

طريقته في التربية:

و الشيخ —حفظه الله— عالم مربٍ يُربّي الناس بصغار العلم قبل كباره. و لذلك أقبلت العامة —بدمشق و غيرها من المدن— عليه، حيث وَجَدَتْ عنده أُنْسَ المستوحش، و حنان المربّي. فالشيخ معروفٌ بعُلوّ أخلاقه و نزاهة باطنه. لا تَسمَعهُ يذكر أحداً بسوءٍ أو يطعن فيه، إلا مبتدعاً مجاهراً مغالياً في بدعته. لا ترى و لا تسمع منه كلمةً نابيةً. فهو مجمعٌ للفضائل. وكان صورةً من شيخه العلامة محمد بهجة البيطار العالم السلفي التيمي رحمه الله. و قد تصدر شيخنا حلقة شيخه بعد وفاته، فصار يُدرّس في مسجده كتب العلم —و منها التفسير— و ذلك بعد صلاة الفجر من كل يوم.

و شيخنا —حفظه الله— جوادٌ كريمٌ لا تكاد ترى مثله و إن كان له نظائر —بحمد الله—، لا يردّ أحداً من المحتاجين. كم و كم رأيناه يعطي طلبة العلم و ينفق عليهم، و بالأخص من الغرباء من الألبانيين و غيرهم. وهو كريمٌ يكرم جلساءه بما عنده من طيب الكلام قبل طيب الطعام، يظن الجالس عنده أنه سيد الجلسة، و أنه الأقرب إلى قلب الشيخ و نظره، هكذا يحس الجالس عنده، لا يترك أحداً إلا و يسأله عن اسمه و أين يسكن و يسترسل معه و يفخم من أمره إن كان من طلبة العلم تشجيعاً له. و مجالس الشيخ مجالس فيها من العلم و الأدب و الطرفة ما يذكر عن مجالس العلماء، هذا سائل فيجيبه الشيخ و هذا مناقش و هذا مسترشد. و يتخلل كل هذا طرفة من الشيخ، فهو بشر يضحك مما يضحك منه الناس. وهو رجل اجتماعي يحبُّ الناس. اجتمع فيه الكثير من خصال الخير —نحسبه كذلك و لا نزكيه على ربنا—.

تواضعه

و الشيخ حفظه الله متواضع مكرم لتلاميذه، صاحب ودّ، أخبرني أحد أصحابنا الثقات قال: حدثني أحد إخواننا الدمشقيين الميدانيين —وهو من قدماء جلساء الشيخ— قال: «ما رأيت مثل شيخنا عبد القادر تواضعاً و أخلاقاً». علما أن الرجل المحدِّث صاحب علم و عربية، و والده من علماء الميدان، لكنه صاحب تصوف و قد ناهز التسعين سنة. قال صاحبنا: كيف؟ قال: «جئت إليه يوماً، فطرقت باب بيته الذي فيه المكتبة، فخرج إليّ أحد الطلبة فقال: "الشيخ يلقي درساً". فقلت: "لا تزعج الشيخ"، و أخبره إن انتهى الدرس أن فلانا قد جاءه. قال فما هي إلا خطوات مشيتها حتى سمعت صوت الشيخ خلفي، و هو ينادي: "أبا فلان". فجئت و اعتذر الشيخ و قال: "ما علمنا". فقلت له: "شيخنا نحن أحق بالاعتذار، أخرجناك من حلقتك و درسك"». يقول: «و الشيخ إن غِبْتَ عنه مدة، بلغتك الأخبار من قبله أنه يسأل عنك، و يقول كيف فلان؟ و أين هو؟». يقول: «مع أنني صاحبت كثيراً من علماء الميدان مدة سنين، كنت أحمل كتب هذا و أسند الآخر، و أشياء مما يفعله التلميذ مع شيخه من قضاء حوائجه الدنيوية. فغبت أياماً عن حلقة بعضهم —مع أنني كنت ملازما لها— فما سأل عني و لا استفسر عن غيابي!». يقول: «و مثل هذا فيهم كثير، فترى في الشيخ عبد القادر من اللين و التواضع و خفض الجناح لطلبته، ما ليس في الآخرين».

ومن تواضع الشيخ: أنه إذا تكلم عن أحد طلابه يقول: أخونا فلان، أو: الشيخ فلان. وإذا تكلم عن نفسه أو كتب قال: طالب علم. وإذا أثنى عليه في وجهه مد يديه كهيئة المستغرب وقال: أستغفر الله.. أستغفر الله. و من أخلاق الشيخ حفظه الله تواضعه للحق و سماعه ممن دونه. بل تجد طلبة العلم يناقشونه، و هو منصت دونما ضجر و لا اعتراض بالرد و لا غير ذلك، بل تجده يصغي لك بنفس كريمة طيّبة. ويتكلم معه بعض الطلاب بلا حواجز نفسية ويندفع في الحديث معهم بلا أدنى تحرج فضلا أن يتكلم بنبرة استعلاء وفوقية. بينما نرى بعض

المشايخ المنتسبين للتصوف لا يسمح أن يُنادى إلا بالشيخ ومولانا ونحو ذلك، ويبدو التأثر عليه إن لم يعامل هكذا، وإذا عرّف بنفسه لا ينزل عن تلقيب نفسه بالشيخ، خصوصا إن كان دكتورا!

٤- سيرته مع العلماء:

أقوال بعض علماء عصره فيه:

يقول الشيخ الدكتور وهبة الزحيلي (رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بكلية الشريعة بجامعة دمشق) عنه: «إني أعرف الأخ الشيخ عبد القادر منذ زمن بعيد، وقد صاحبته في سفرٍ إلى روسيا. وهو يتميز بسلامة لُغتِه، وقوة حافِظَته، وتقواه، و وَرَعِهِ، ومحبة الناس له، ومعرفته بأحكام الحلال والحرام، وتميزه بحفظ الأحاديث النبوية: بالرجوع إلى مصادرها وضبطها ومعرفة الأحكام المترتبة عليها. ويتميز أيضاً بأنه ذو خُلُقٍ كريم، وأدب رفيع، ويحترم أهل العلم، ويجد فيهم ويجدون فيه أُنْساً وفضلاً وحُباً للسُّنة النبوية والعناية بها. وقد شهد له عالم التأليف والتصنيف، تحقيقاتٍ كثيرةٍ دقيقةٍ وجيدةٍ وممتازةٍ مثل تحقيق كتاب "جامع الأصول" لابن الأثير الجزري، وغيرها من كتب الحديث. وكل ذلك إنما يُنبئ عن عِلمٍ غزيرٍ، وفَهمٍ دقيق، ومتابعة للروايات، وتعرف على رجال الحديث والسنة...».

ويقول الشيخ الدكتور مصطفى ديب البغا –حفظه الله– (أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة بجامعة دمشق) عنه: «الشيخ عبد القادر رجلٌ عالمٌ، طيبٌ، وورع، ومُحَقّقٌ، ومعتدلٌ في مواقفه. هذا ما أعرفه عنه. وفي مسألة فتواه عن الطلاق، فهو يقصد منها التيسير على الناس، وليس التساهل في الدين».

ويقول فضيلة الأستاذ محمد رياض المالح –رحمه الله– عنه: «نشهد بأن الشيخ عبد القادر – حفظه الله، ونفع الأمة بعلمه– رجلٌ فاضلٌ عفيف اللسان. وهذا شأن العلماء. و الجميع يشهد بنزاهته، وتواضعه، ومعاملته الحُسنة للآخرين. وإننا جميعاً نُقدِّرُ عمله العظيم في تحقيقه لكتاب "جامع الأصول" الذي لاقى قبولاً كبيراً بين الناس، وحَقَّقَ للجميع النفع والفائدة المرجُوّة».

ويقول الشيخ عبد الرحمن الشاغوري –حفظه الله– عنه: «إن الشيخ عبد القادر رجلٌ مستقيمٌ، يحبنا ونحبه. وقد صحبته مُدَّةً طويلةً من الزمن خلال تدريسي في معهد العلوم الإسلامية عند الشيخ "عبد الله دك الباب" حيث كُنا على أشد المساعدة والتعاون والائتمان. ولم نر له أخطاءً طوال هذا المدة، فهو حافظٌ لسانه، وحافظٌ كيانه. وهذا ما أعرفه عنه. كما أنه يتَحَرّى دائماً في فتواه، فلا يعتمد على عقله، إنما يعتمد على الأحاديث الصحيحة. نسأل الله لنا وله التوفيق».

وهو يثني على علم الألباني بالحديث. لكن الشيخ لا يوافقه على آرائه الاجتهادية في المسائل المعروفة التي أفتى فيها الشيخ الألباني بما أداه إليه اجتهاده كمسألة الذهب المحلق و غيرها. لكن هذا في العلم، أما القلبُ، فأشهد أن الشيخ يحبه و يجله، و الشيخ ناصر يحبه و يجله. و إن كنت ترى الألباني يرد عليه، فهذه يا أخي طريقته المعروفة في عدم محاباة أحد في الحق كائناً من كان. و الشيخ إذا زار الأردن زار الشيخ ناصر الألباني. و الألباني رحمه الله كذلك يكرمه و يجلّه. بل إن أحد الثقات نقل لنا أن الشيخ الألباني سئل عمن تنصح بأخذ أحكامه على الأحاديث من بعدك فقال: الشيخ عبد القادر الأرنؤوط.

و أشهد لقد كان بعض المغرضين في مجلس الشيخ من سوء أدبهم: كلما تكلم الشيخ ذكروا الألباني و خلافه. كأنما يريدون غضبةً من الشيخ عبد القادر في حق الشيخ الألباني –كما هي طريقة من لم يتأدب بأدب العلم و ما أكثرهم في مجالس العلماء و للأسف–، فقال الشيخ عبد القادر قولة شديدة فيها إلجام لهؤلاء –بعد أن عرف قصدهم–: «الشيخ ناصرٌ صاحبُنَا و صديقُنا ليس بيني و بينه شيء، ذاك شعيب الأرنؤوط».

لأن كثيرا من عوام السلفيين يخلطون بين الشيخ شعيب الأرنؤوط و شيخنا عبد القادر، و يظنون أن بينهما نسباً. و ليس الأمر كذلك، فالشيخ عبد القادر ليس بينه و بين شعيب نسب، و الألباني أقرب إلى شيخنا بلدةً من شعيب، و كلهم أصولهم ألبانية كما قال شيخنا. و الشيخ عبد القادر سلفيٌّ معتقَداً و عِلماً و طريقةً و سُلوكاً، بخلاف شعيب الأرنؤوط فلا يزال حنفياً، و في تعليقاته العقدية ما فيها، و قد انتقده غير واحد فيما كتبه على السير و غيره، كما فعل الدكتور محمد بن خليفة التميمي. و لو سلمنا أنه بينهما شيء، فماذا كان؟ نجرح من خالف الشيخ الألباني هكذا! إن الأمر المتنازع فيه يُنظر فيه و يُستَمع فيه إلى أقوال المتنازعين كما قرِّر في موضعه من كتب الفقه.

و مع هذا فقد سأل أحد إخواننا الشيخ عن علاقته بالألباني هل هي قوية؟ فأجاب بأنها جيدة و هو يزوره إذا نزل الأردن، و أن الألباني يرسل له مؤلفاته الجديدة، و أراه منها صحيح الأدب المفرد و ضعيفه. وهل تعلمون: أن الشيخ عبد القادر يُدرِّس صحيح الأدب المفرد للألباني. بل قد ينظر في كتب الألباني كالصحيحة و الإرواء و الضعيفة بحضرة طلبته دون أي حرج، إذا ما أراد أن يستخرج الحديث. هكذا الشيخ عرفناه لا يستحي من تدريس كتاب الألباني، لأن العلم رَحِمٌ بين أهله.

و أما عن علاقته بابن باز، فقد أرسله ابن باز إلى ألبانيا للدعوة. و لا يزال الشيخ إلى اليوم يسافر إليها للدعوة و تعليم الناس. فالشيخ يتقن اللغة الألبانية، مما ساعده على سهولة مخاطبة المدعوين.

الشيخ وعلوم الحديث النبوي الشريف

مسموعاته:

إن معظم مسموعات الشيخ، كانت من المشايخ في بداية طلبه للعلم حيث لم يكن له مسموعات بشكل خاص في علم الحديث، إنما كانت له اطلاعات عامة حيث قرأ في البداية كتاب صحيح مسلم من أوله إلى آخره، فحُبِّب إليه قراءة كتب السنة وقراءة كتب شراح الحديث أمثال ابن القيم حجر العسقلاني وغيره.

ويقول الشيخ: «لم أهتم بالإجازة من المشايخ، لأني أرى أن الإجازة الصحيحة، هي: (مجيز ومجاز ومجاز به) يعني أن يكون (الشيخ المجيز، والطالب المجاز، والكتاب المجاز به)، هذه هي الإجازة الصحيحة. وأما القول: "أجزت لك ولعقبك من بعدك وللمسلمين جميعاً"، فهذه إجازة مفتوحة لا يقبلها كثير من العلماء. والإجازة كالشهادة في زماننا رجل درس في جامعة وتخرج فيها ودرس الدراسات العليا وأخذ بها شهادة هذه هي الشهادة المقبولة، وقد وصل الأمر في زماننا، هذا أيضا إلى شهادات كالإجازات المفتوحة فإن طالب العلم يشتري شهادة، بالمال ويصبح مدرساً بها، وهو ليس أهلاً لذلك، فمثل هذه الشهادة كالإجازة المفتوحة لا يستطيع طالب أن ينفع بها».

اجتهاده في الحديث وبيان محفوظه منه:

ليس للشيخ اجتهاد خاص في علم مصطلح الحديث، إنما يعمل بما سار عليه علماء الحديث المتأخرين وشرّاحه. وبخاصة الحفاظ المتأخرين من أمثال الحافظ ابن حجر العسقلاني والحافظ العراقي.

أما عن محفوظ الشيخ. فالشيخ من خلال عمله في مجال تحقيق الكتب مدة طويلة واهتمامه بعلم الحديث، يحفظ ما يقارب عشرة آلاف حديث. ويؤكد على جانب من الأهمية: أن سلامة المعتَقَد شرطٌ معيناً، قد يميل ويتعصب إليه، فيؤثر عليه في منهجه من خلال تصحيحه وتحسينه وتضعيفه للحديث مثلاً.

و الشيخ عبد القادر يتمتع بحافظة قوية. يذكر عن نفسه أنه كان يحفظ خمسة أحاديث في فترة الاستراحة بين الحصص في زمن الدراسية الأكاديمية. فكان يتمتع بحافظة قوية –أدامها الله عليه–. و هذا معروفٌ عن الشيخ. فالشيخ حافِظٌ من الحُفّاظ، قَلَّ أن يُسأل عن حديثٍ إلا و يَسوْق لك مَتْنَهُ كاملاً. كم اندهشت من سُرعة استخراجه للحديث من الكتب. فإني كنت أجالس الشيخ في مكتبته العامرة، فيدخل عليه صنوف الناس ما بين سائِلٍ و مُستَرشِدٍ و مُتَحاكِمٍ إليه للإصلاح في أمور المنازعات –في الطلاق و غيره– فكان الشيخ موسوعةً في استخراج الحديث من مَظَانّه. يمُدّ يده إلى الكتاب، فيُخرج منه الحديث المسؤول عنه بسرعة عجيبة –حفظه الله–.

و كان كثيراً ما يُكرّر على طلبته مقولة بِشْر بن الحارث الحافي: «يا أصحاب الحديث، أدّوا زكاة الحديث». قالوا: «و ما زكاته؟». قال: «أن تعملوا من كل مِئتي حديثٍ، بخمسة أحاديث». و هذا الأثر أخرجه أبو نعيم في الحلية (٨|٣٣٧)، و الرافعي في التدوين (٢|٤٢٧) –و اللفظ له– و البيهقي في الشّعب (١٨٠٥) و هو صحيح عنه. و لذلك كان الشيخ يشرح في بعض دروسه خمسة أحاديث في مجلسٍ واحد.

يقول الشيخ عن حفظ متون الحديث: «اقتصار بعض طلاب العلم على حفظ الصحيحين فقط، أو على حفظ السنن الأربعة فقط، هذا لا يكفي المحدّث. وربما بعضهم يحفظ الأسانيد، فهذا ضياع للوقت، لأن أسانيد الأحاديث موجودة في الكتب ولا حاجة إلى حفظها. وقد كان المتقدمون يحفظونها لأن الكتب لم تكن مطبوعة، فيحتاج إلى نقلها من مخطوطة، ولا يوجد غيرها». وهذا الذي ذكره شيخنا عن أسانيد الأحاديث، صحيح بالنسبة للفقيه. فلا يحتاج لحفظ الأسانيد طالما قد حفظ المتون وعرف صحتها وضعفها. لكن حفظ الأسانيد له أهمية كبيرة في معرفة علل الحديث، وإن كانت الفهارس والحواسب الآلية تساعد جداً في هذا العصر.

وفي هذا الموضوع يقول شيخنا: «الحاسوب آلة تسهل على الإنسان الرجوع الى المصادر ومعرفة وجود الحديث في الكتاب الفلاني. ولكن الحاسوب يرجع في الحديث إلى الألفاظ. فقد يكون الحديث الذي وردت فيه الكلمة غير الحديث المطلوب، وليس في هذا الموضوع. لذلك لابد من الرجوع إلى أهل هذا الفقه في معرفة الحديث والحكم عليه. إلا إذا كان الحديث بلفظه ومعناه وقد حكم عليه بعض أهل الفن المعروفين في هذا العصر، فلا بأس بالأخذ به».

إملاؤه الحديث وتدريسه:

أما التدريس فقد بدأ به في حلقة شيخه صالح الفرفور في علم التجويد كما تقدم، ثم عمل الشيخ مدرساً لعلوم القرآن والحديث النبوي الشريف بين عامي (١٣٧٣-١٣٨٠، أي ١٩٥٢ — ١٩٥٩) في مدرسة «الإسعاف الخيري» بدمشق (التي درس فيها). وقد أدرك فيها شيخه في التجويد: المقرئ صبحي العطار —رحمه الله—.

وفي عام (١٣٨١هـ — ١٩٦٠م) انتقل إلى المعهد العربي الإسلامي بدمشق، فدرَّس فيه القرآن والفقه. ثم انتقل إلى التدريس في معهد الأمينية إلى ما قبل سنتين تقريبا (من وفاته رحمه الله)، و منه إلى معهد المحدث الأكبر الشيخ بدر الدين الحسني بدمشق. فكانت حصيلة شيخنا رحمه الله في التعليم والإمامة والخطابة خمسون سنة، قضاها احتسابا لله تعالى.

هذا بالإضافة إلى ذلك، فهو يقوم بتدريس ما يقارب الخمسين طالباً من مختلف بلدان الأرض مادة الحديث وغير ذلك. ويدرّس الألبان منهم بلغتهم الألبانية.

و قد قام الشيخ نفع الله به الأمة بتدريس جمع كبير من المصنفات، منها:

- كتب التوحيد و العقيدة.

- «الباعث الحثيث» شرح الشيخ أحمد محمد شاكر على مختصر علوم الحديث لابن كثير الدمشقي صاحب التفسير.

- «إرشاد طلاب الحقائق لمعرفة سنن خير الخلائق»للإمام النووي. و هو مختصر لكتاب ابن الصلاح، و اختصر منه «التقريب» الذي شرحه السيوطي في كتابه «تدريب الراوي».

- «قواعد التحديث في شرح فنون مصطلح الحديث» للشيخ السلفي جمال الدين القاسمي.
- «فتح المغيث في شرح ألفية الحديث» للحافظ السخاوي.
- «تدريب الراوي شرح تقريب النواوي» للسيوطي.
- «زاد المعاد» لابن القيم.
- «مختصر صحيح البخاري» للزبيدي مع شرحه «عون الباري» لصديق خان.
- «كفاية الأخيار» للحصني في الفقه الشافعي بالمعهد.
- «صحيح الأدب المفرد».
- «مختصر تفسير الخازن» للشيخ عبد الغني الدقر.
- و غيرها كثير.

وظائفه العلمية و نشاطه الدعوي ودفاعه عن السنة:

ولما كان الشيخ في الستين من عمره ومتمتعاً بقوة الشباب، كان يسافر إلى بلده كوسوفا، في يوغسلافيا كل عام عدة أيام داعياً إلى الله. وكان يلقي المحاضرات والخطب، ويعقد الندوات ويناقش الجانحين عن الحق باللغة الألبانية، مبيناً سبيل الهداية والرشاد، وداعياً الناس إلى جادة الصواب، للتمسك بالدين الحنيف، والعمل بسنة رسول الله r وترك البدع والشذوذ والضالات.

واستطاع الشيخ بفضل من الله أن يدخل إلى قلوب الناس بتواضعه ومحبته لهم وحسن أخلاقه. ولقد عرفه أهل دمشق وغيرها في خطبه على المنابر، وفي دروسه في المساجد، بجرأته على قول الحق وبمنهجه في الدعوة، ودفاعه عن السنة النبوية الشريفة، متسلحاً بالتقوى والإخلاص لله تعالى. وهو سلاحٌ يتسلح به كل داع إلى الله إذا أراد لدعوته أن تقوم لها قائمة أو تنشط من سبات.

وقد اتخذ الشيخ –حفظه الله– الدعوة إلى الله والدفاع عن السنة منهجاً في حياته. وتقلد الشيخ الوظائف العليَّة في ديننا، (لكنَّها عند أهل الدنيا ليست كذلك):

١) فقد تقلّد الخطابة في سنة (١٣٦٩هـ – ١٩٤٨م) وكان عمره آنذاك عشرين (٢٠) سنة، حيث كان خطيباً في جامع «الدّيوانية البَرَّانية» بدمشق، حيث بقي فيه خطيباً لمدة خمسة عشر (١٥) عاماً. وهناك تعرف على جاره الشيخ الألباني دون أن تكون له به صلة علمية وقتها.

٢) ثم انتقل إلى منطقة «القَدَم» بدمشق، حيث قام ببناء مسجد فيها بمساعدة أهل الخير، وسماه جامع « عمر بن الخطاب». وعمل فيه إماماً وخطيباً لمدة عشر سنوات. و «القدم» حيٌّ في أطراف دمشق، يقول بعض العوام أن في تلك المنطقة أثر قدم رسول الله r، وهذا كذب إذ أنه في رحلته للشام في صغره لم يتجاوز بُصْرى، كما يعلم الجميع. والبعض يقول بأنها قدم موسى عليه السلام، وقد كذبهم ابن تيمية في "اقتضاء الصراط المستقيم".

٣) ثم انتقل إلى منطقة «الدحاديل» بدمشق، وكان خطيباً في جامع « الإصلاح » وبقي فيه مدة عشر سنوات.

٤) ثم انتقل إلى جامع «المحمّدي» بحيّ المِزَّة، وبقي فيه خطيباً ما يُقارب ثماني سنوات. و كنت أحضر فيه خطبه. (و «المزَّة» كانت في الماضي قرية عند جبل يسمى باسمها في غوطة دمشق. وهي الآن من الأحياء الراقية في مدينة دمشق نتيجة التوسع العمراني). ثم منع الشيخ من الخطابة و غيرها سنة ١٤١٥، بسبب كلامه عن الاحتفال بعيد رأس السنة و ما ساقه في

الخطبة من القول بكفر الصرب النصارى و غيره، فاشتكى عليه الصوفية العملاء و قالوا: إنه يكفر النصارى! (مع العلم أن هذا إجماع من العلماء، كما نقل ابن حزم والقاضي عياض). إلى أشياء أخرى لا نود ذكرها هنا.

٥) لكن الشيخ بقي يلقي دروسه في معهد الأمينية (وهي مدرسة قديمة للشافعية، لها مبنى جديد في جامع الزهراء بالمزة). وبقي يقوم بالتدريس والوعظ ولا يترك مناسبة من زواج أو وفاة إلا ويتكلم فيها وينبه الناس إلى السنة الصحيحة ويدعوهم إلى ضرورة ترك البدع والمخالفات في الشريعة.

هذا مع انكبابه على التحقيق و التأليف —كما سيأتي الكلام عليه— و تدريسه العلم للناس و إلقاء المحاضرات. فالشيخ لا تكاد تمر حادثة أو مناسبة من عرس أو وليمة أو وفاة إلا و يقوم بتبيين السنة من البدعة، مرغباً في الأولى و مرهباً و محذراً من الثانية.

و خطابة الشيخ قَلَّ أن تجد لها نظيراً. فإنك لو حضرت له لم تلتفت عنه طرفة عين: يشُدّك بكلامه، و أسلوبِه في التعبير عمّا يتكلّم به. فكم من إشارةٍ كانت معبِّرةً عن المعنى أكثر من لفظها؟ هذا عدا طريقة كلامه: فالشيخ يعرف متى يرفع الصوت و متى يخفضه، في طريقة غاية في الجمال، إضافة إلى أن الشيخ جهوري الصوت. و لقد كان المسجد المحمدي يمتلئ بالمصلين في خطبة الجمعة، و كذا في مسجد عمر بالقدم.

و من الطرق التي يستعملها في خطبه أن يورد الحديث بذكر اسم الصحابي و من أخرجه و يترجم لهم ترجمة مختصرة جداً ثم يشرع في الشرح مستشهدا بالآيات و الأحاديث.و هذا كله

في دقة و تناسب و تنسيق جميل. ثم بعد انتهاء الخطبة يجيب الشيخ على أسئلة السائلين، في الحديث و الفقه و التوحيد و غير ذلك. فلا تكاد تخرج من المسجد إلا و قد شحنت إيماناً و علماً. حقًّا إن من لم يحضر خطب الشيخ يراني مُبالغاً أو مغالياً، لكن هذه ليست شهادتي بل هي شهادة جميع من أعرفهم من أصحابي و غيرهم ممن كانوا يحضرون خطب الشيخ. و لقد كان الناس يتدفقون على المسجد المحمدي من كلّ فَجٍّ و صوب، يأتون إليه من أماكن بعيدة جداً لسماع الخطبة. و إذا حضرتَ فسمعت الشيخ: ذهب عنك ما تجده من تعب الطريق، و أعقب ذلك لذة إيمانية مما تسمعه من أحاديث الإيمان!؟

أسباب هذا العطاء العلمي:

مما لا شك فيه ولا ريب، أن توفيق الله سبحانه وتعالى كان فوق الأسباب كلها التي هيّأت للشيخ هذه الأعمال الكثيرة. فمن أسباب هذا العطاء العلمي:

١) تفرغه التام لخدمة السنة النبوية الطاهرة، وهدفه السامي من دعوته.

٢) بعده عن الحياة العامة والمجاملات الاجتماعية الفارغة التي لا تليق بأهل العلم أصلاً.

٣) المنهج المستقيم الذي اتبعه في حياته وهو منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم، وسلامة معتقده.

٤) حبه لعلم الحديث النبوي الشريف ودأبه في المطالعة.

٥) كثرة المراجع بين يديه، إذ لديه مكتبة عامرة بالكتب النافعة والمصنفات، وخاصة كتب علم الحديث.

٦) ملازمته الطويلة للمكتبة الظاهرية بدمشق مدة طويلة من الزمن للنظر في المخطوطات والتحقيق فيها.

كتبه و تحقيقاته:

لم يعتمد الشيخ منهج التأليف، ولكنه اعتمد التحقيق منهجاً له. يقول في ذلك: «... ذلك لأن المؤلفات كثيرة، والتحقيق أولى. وذلك حتى نُقدِّمَ الكتاب إلى طالب العلم محقَّقاً ومصحَّحاً حتى يستفيد منه». ويقول الشيخ: «فإني —بعونه تعالى— حقّقْت أكثر من خمسين كتاباً كبيراً و صغيراً، في الفقه و الحديث و التفسير و الأدب و غيرها، و هي موجودة في العالم الإسلامي». ويقول كذلك: «اخترت التحقيق على التأليف، لأن التأليف عبارة عن جمع معلومات دون تمحيص ودون تحقيق (يقصد في الغالب). أما التحقيق فإن طالب العلم يقف فيه في المسألة على صحتها أو عدم صحتها، لأن المحقق عليه أن يبين الحديث وصحته وحسنه وضعفه أو وضعه، فيكون طالب العلم على بينة من أمره».

إن باكورة تحقيقات الشيخ هو:

١ — إتمام تحقيق كتاب "غاية المنتهى" في الفقه الحنبلي الذي بدأ تحقيقه شيخ الحنابلة آنذاك جميل الشطي —رحمه الله—، حيث طلب من الشيخ إتمام العمل على تحقيقه.

وفي بداية الستينات انتظم الشيخ للعمل مديراً لقسم التحقيق والتصحيح في المكتب الإسلامي بدمشق، وذلك بصحبة الشيخ شعيب الأرناؤوط —حفظه الله—. واستمر في عمله هذا حتى عام (١٣٨٩هـ — ١٩٦٨م). وفي غضون ذلك وبعده قام بتحقيق كتب كبيرة بالاشتراك مع شعيب، وصدرت عن المكتب الإسلامي، منها:

٢ — زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي في ٩ مجلدات.

٣ – المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح في ٨ مجلدات.

٤ – روضة الطالبين، للنووي في ١٢ مجلداً.

٨ – جلاء الأفهام في الصلاة على خير الأنام، لابن القيم في مجلد.

– مشكاة المصابيح، للتبريزي. وقد شارك في تخريج أحاديثه الشيخ ناصر الدين الألباني –رحمه الله–.

٥ – الكافي، لابن قدامة المقدسي.

٧ – رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية.

٦ – مختصر منهاج القاصدين، للمقدسي.

و أخرج معه أيضا و طبع عن دار مؤسسة الرسالة:

٩ – زاد المعاد لابن القيم في ٥ مجلدات. و قد عمل فيه الشيخ عبد القادر أولا، ثم شاركه شعيب في تحقيقه.

١٠ – المسائل الماردينية لابن تيمية، قام بتحقيقها و تصحيحها حيث كان يعمل بالمكتب الإسلامي.

١١ – و من أعماله الكبيرة المشهورة: تحقيق "جامع الأصول من أحاديث الرسول r" لابن الأثير الجزري. استغرق عمل الشيخ فيه خمس سنوات كاملة مليئة بالصبر والجهد والعمل الدؤوب. وروعة هذا العمل أن ذلك الكتاب يحوي الصحيحين وسنن النسائي وأبي داود والترمذي وموطأ مالك. فهو يحوي على عامة الأحاديث الفقهية ويكاد يستوعب الصحيح منها، لكنه مخلوط مع الضعيف ومحذوف الإسناد. فالذي قام به الشيخ هو تخريج تلك الأحاديث والحكم عليها بمنهج معتدل منصف. وبذلك صار بإمكان الفقيه معرفة حكم الحديث الذي يحتاجه بكل يسر وسهولة. وهو يعمل على طبعة جديدة له. وعمله الجديد في

جامع الأصول هو بمثابة إعادة نظر وتحقيق جديد له، بالإضافة إلى ضم زوائد ابن ماجة في الحاشية.

١٢ – الأذكار للنووي – مجلد

١٣ – مختصر شعب الإيمان للبيهقي – مجلد

١٤ – الحكم الجديرة بالإذاعة لابن رجب.

١٥ – فتح المجيد شرح كتاب التوحيد – مجلد

١٦ – لمعة الاعتقاد لابن قدامة.

١٧ – التبيان في آداب حملة القرآن للنووي - مجلد

١٨ –كتاب التوابين لابن قدامة – مجلد

١٩ – وصايا الآباء للأبناء لأحمد شاكر – تعليق.

٢٠ –الإذاعة لما كان و يكون بين يدي الساعة لصديق خان.

٢١ – شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد للسفاريني – مجلدين. طبع بالمكتب الإسلامي، لكن كان الشيخ يقوم بالتعليق عليه و شرحه، فلا أدري أنتهى منه أم لا؟

٢٢ - كفاية الأخيار للحصني.

و تحقيقاته من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية كثيرة، منها:

٢٣ – قاعدة جليلة في التوسل و الوسيلة

٢٤ – الفرقان بين أولياء الرحمن و أولياء الشيطان

٢٥ –الكلم الطيب

و هناك غيرها، و من كتب ابن القيّم:

٢٦ –الوابل الصيب

٢٧ – الفروسية

٢٨ - فتاوى رسول الله صلى الله عليه و سلم لابن القيم

٢٩ –عدة الصابرين

و من الكتب حققها الشيخ وانتهى منها لعلها لم تطبع بعد (هي الآن في المطبعة في الرياض):

٣٠ –الشفا للقاضي عياض.

٣١ – الفتن و الملاحم لابن كثير.

٣٢ – المتجر الرابح للدمياطي.

٣٣ – شمائل الرسول صلى الله عليه و سلم لابن كثير.

٣٤ – السنن و المبتدعات للقشيري.

٣٥ – يقظة أولي الاعتبار بذكر الجنة و النار لصديق خان.

و له من الرسائل الوجيزة النافعة:

٣٦ – الوجيز في منهج السلف الصالح، و لهذه الرسالة قصة.

٣٧ – وصايا نبوية – شرح فيها خمسة أحاديث أخذا بما قاله بشر بن الحارث –كما قدمنا قوله أول الترجمة –.

كما أنه اشترك في تحقيق شرح الطحاوية المطبوعة بالمكتب الإسلامي.

و غيرها كثير مما علق عليه الشيخ أو أشرف على تحقيقه.

٧ – أخبار و فوائد:

ومن نكته: كان يقول كثيراً: لا يجوز همز المشايخ "المشائخ". وهذه فائدة لغوية على خطأ شاع هذه الأيام.

و من الطرائف التي وقعت مع الشيخ أن قال له أحد الإخوة الأفاضل: «شيخنا بلغني أنهم منعوا كتاب رياض الصالحين النووي من الأسواق، فما السبب في هذا؟». فقال الشيخ مازحاً: «لعل أحداً من هؤلاء الذين لا يفهمون، لما قرأ للنووي، ظن الكتاب يتحدث عن السلاح النووي، و لعله كذلك!!!» فما أحمقهم و أجهلهم!

و قدمت إلى الشيخ عبد القادر في سكنه بدمشق بحي الميدان. وكان يفتح مكتبته يومياً من الساعة الخامسة مساءً حتى الساعة السابعة. فوجدته يأتي إليه طلاب علم من جميع البلدان، ليس العربية فحسب، بل كثير من طلبته أعاجم من سنة إيران ومن الشيشان ومن السنغال ومن مسلمي الأمريكان والبريطانيين وغيرهم. تجدهم يحيطون به بإجلال كأن على رؤوسهم الطير. كما يأتيه الكثير من الناس من عوام بلاد الشام يسألونه عن مسائل الطلاق، كما سبق بيانه.

و من أخبار الكتب التي شارك في تحقيقها شيخنا عبد القادر كتاب مشكاة المصابيح للتبريزي الذي حققه الألباني، فقد كان يقوم على تصحيحها و مراجعتها الشيخ عبد القادر باعتباره مدير قسم التصحيح بالمكتب الإسلامي، و كان قد رفض بعض أحكام الشيخ، كما حصل في رده لحكم الشيخ ناصر على حديث كتاب ابن حزم: «لا يمس القرآن إلا طاهر». فقد

كان الشيخ الألباني ضعفه أولاً، ثم ناقشه الشيخ عبد القادر، و أوقفه على تعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله على المحلى (١ | ٨١-٨٢)، فرجع الشيخ الألباني إلى قول الشيخ عبد القادر.

ومن الأخبار الطريفة ما أخبرنا به أخانا الشيخ محمد زياد التكلة قال: لما زار شيخنا الرياض بتاريخ ٨ | ٤ | ١٤٢٤ وكان في المجلس بعض الكبار، مثل الشيخ عبد الرحمن الباني، والشيخ محمد لطفي الصباغ، وعدد من طلبة العلم المعروفين، حضر المجلس الأخ معتز الفرا، مصطحبا ابنته الرضيعة (شيماء) وعمرها شهران تقريبا على ما أذكر، فقام شيخنا عبد القادر من مجلسه إليها، وحملها، وبدأ يعوِّذها ويدعو لها، فقلتُ لشيخنا: ألا تحنِّكها أيضا؟ فضحك شيخنا كثيرا، وقال: لا، حاجتنا سيدنا! يكفينا الذي عندنا! ذلك أن شيخنا في إحدى زياراته الدعوية لبلاده كوسوفو، أُتي له بمولودة، فحنَّكَها، وعوَّذها، ودعا لها بالبركة، ثم دارت الأيام والليالي وأصبحت زوجته!

قال الشيخ التكلة: وشيخنا بقي متابعا لجديد الكتب ولا سيما في علم الحديث حتى وفاته، وكنتُ إذا اشتريت للشيخ كتبا لا يرضى أن يأخذها بلا ثمن مهما كان، ومشى على ذلك سنوات، ثم صرت أستطيع أن أدخل عليه بعض الكتب الهدايا بالحيلة والإحراج! وأذكر أنه لما وصلت أجزاء العلل للدارقطني إلى العاشر وأحضرته معي للشام صوره مني مجموعة من الطلاب لعدم وجود نسخه هناك، وأخذت حساب شيخنا في التصوير، فلم جئت إليه بالكتاب فرح بالنسخة، ورفض أخذها هدية، بل أخذ يُخرج إلي أوراق النقد فئة الخمسمائة ليرة تباعا، حتى زاد على العشرة آلاف (والنسخة كلفت حوالي الألفين فقط!)، وبالكاد حتى اقتنع شيخنا أنها لم تكلف إلا كذا!

استمع لمحاضرة صوتية

لعل كثير منكم متشوق إلى سماع صوت الشيخ. فأبشركم بأن هناك شريط له في موقع "الإسلام ويب". الشيخ يشرح فيه حديث عن الحياء.

وهناك دروس أخرى له تجدها على هذه الروابط:

الدرس الأول – يوم السبت ٢٠ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١٠ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

الدرس الثاني – يوم الأحد ٢١ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١١ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

الدرس الثالث – يوم الأثنين ٢٢ | صفر | ١٤٢٥هـ –١٢ | ١٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

الدرس الرابع – يوم الثلاثاء ٢٣ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١٣ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

الدرس الخامس – يوم الأربعاء ٢٤ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١٤ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا

الدرس السادس – يوم الخميس ٢٥ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١٥ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا

الدرس السابع – يوم الجمعة ٢٦ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١٦ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

الدرس الثامن – يوم السبت ٢٧ | صفر | ١٤٢٥هـ – ١٧ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

الدرس التاسع – يوم الأحد ٢٨ | صفر | ١٤٢٥هـ ١٨ | ٤ | ٢٠٠٤م – اضغط هنا –

قصة حصول التحريف بكتاب الأذكار للنووي الذي حققه شيخنا

قام أحد المسؤولين في "هيئة مراقبة المطبوعات" بالمملكة السعودية، بتحريف كتاب "الأذكار" للإمام النووي، الذي حققه شيخنا عبد القادر الأرنؤوط، بدون علم شيخنا. وما إن نزل إلى الأسواق، حتى طار به أهل البدع كشيطان العقبة، في كل أرض زاعمين أنهم أخذوا على شيخنا ممسكاً، رغم أنه غير مسؤول عنه.

أولاً – فور اطلاع الشيخ على ما وقع في الكتاب من تحريف، أعلن براءته، وطَبَعَ وُريقاتٍ تُبيّن ما حصل بعنوان "رد على افتراء". وكان يُعطي هذه الوريقات لكل من يأتيه سائلاً عن هذا الموضوع.

ثانياً – سبب عدم انتشار هذه الوريقات في نجد والحجاز –مع حرص الشيخ على نشرها– هو رفض كافة الصحف السعودية لذلك لما سيتبين لاحقاً من فضح جهات رسمية في المملكة.

ثالثاً – طار أهل البدع بهذه الحكاية كأنهم قد وقعوا على صيْدٍ ثمينٍ. وطنطنوا حولها شهوراً بل سِنيناً. ومع اطلاع بعضهم على هذه البراءة، إلا أنهم تجاهلوها، واستمروا في افترائهم وبهتانهم. فأسأل الله أن يجعل ذلك في ميزان حسنات الشيخ، وأن يزيده بذلك رفعة في الدنيا والآخرة.

رابعاً – لو قام أحد الطّابعين بتغيير حرفٍ واحدٍ من كتب الشيخ عبد الفتاح أبو غدة –مثلاً– دون إعلامه، لكانت قامت الدنيا ولم تقعد، ولسَحَب الشيخ كتبه من عند ذلك الطابع. و بالمناسبة فإن الشيخ من أشدّ الناس كراهيةً لمِثلِ هذا العمل المشين –و هو التصرّف في عبارات الأئمة بالبتر و التغيير–. و كان يُنكِرُ ما وقع للشيخ حامد الفقي في بعض كتب ابن تيمية و ابن القيم من تغييره لعبارات لا تتّفق مع ما ارتآه، و الله الموفق لا رب غيره. و أهل البدع – كأمثال هذا الراد على شيخنا– هم أفعل الناس لمثل هذا، و القصص في هذا كثير. و من هؤلاء المشهورين بمثل هذا كمال الحوت –بلعه الحوت– هذا الحبشيّ المبتدع الضّال المجاهر ببغض ابن تيمية –بل بتكفيره–، و هو الذي جمع ذاك الكتاب الباطل في تكفير ابن تيمية، و طبعه باسم "كمال أبو المنى" أو نحوها| ثم أعاد طبعه بغير إسمٍ عليه. وهو من طائفة الأحباش المارقة. وهم يفعلون ما يفعلون حسبة! وهو مشهور عنهم. و هكذا أمثاله نسأل الله تعالى أن يبطل كيدهم لأهل السنة.

خامساً – نص براءة الشيخ:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

فإن الكتاب الذي بين أيدينا "الأذكار" للإمام النووي –رحمه الله– قد طُبِعَ بتحقيقي في مطبعة "الملاّح" بدمشق سنة ١٣٩١هـ الموافق ١٩٧١م. ثم قمت بتحقيقه مرة أخرى، وقام بطبعه مدير دار الهدى بالرياض الأستاذ "أحمد النحّاس". وكان قد قَدّمَهُ للإدارة العامة لشؤون المصاحف ومراقبة المطبوعات برئاسة "البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في الرياض". وسُلِّم الكتاب إلى هيئة مراقبة المطبوعات، وقرأه أحد الأساتذة وتَصرّفَ فيه في: "فصل في زيارة قبر رسول الله r"، وجَعَله: "فصل في زيارة مسجد رسول الله r"! مع تغيير بعض العبارات في هذا الفصل صفحة (٢٩٥)، وحذف من صفحة (٢٩٧) قصة العتبي، وهو محمد بن عبيد الله بن عمرو بن معاوية بن عمرو بن عتبة بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية الأموي العتبي الشاعر، الذي ذكر قصة الأعرابي الذي جاء إلى قبر رسول r وقال له: «جئتك مستغفرا من ذنبي»، وأن العتبي رأى النبي r في المنام وقال له: «يا عتبي إلحق الأعرابي فبَشّره بأن الله قد غفر له»، وحَذَفَ التّعليق الذي ذكرته حول هذه القصة. وقد ذكَرتُ أنها غير صحيحة، ومع ذلك كله حذفها وحذف التعليق الذي علقته عليها!

وهذا التصرّف الذي حَصَلَ في هذا الكتاب، لم يكن مِنّي أنا العبد الفقير إلى الله تعالى العلي القدير "عبد القادر الأرناؤوط"، وكذلك لم يكن من مدير دار الهدى الأستاذ "أحمد النحّاس". وإنما حَصَل من "هيئة مراقبة المطبوعات". ومدير دار الهدى ومحقّق الكتاب لا يحمِلان تِبعة ذلك، وإنما الذي يحمل تبعة ذلك "هيئة مراقبة المطبوعات".

ولا شَكَّ أن التصرُّف في عبارات المؤلّفين لا يجوز. وهي أمانةٌ علميةٌ. وإنما على المحقّق والمدقّق أن يترك عبارة المؤلف كما هي، وأن يُعلِّقَ على ما يراه مخالفاً للشرع والسُّنة في نظره، دون تغييرٍ لعبارة المؤلّف.

وكان الأخ في الله الأستاذ "أحمد النحّاس" كلّمني بالهاتف من الرياض إلى دمشق، وذكر لي أن المدقّق تصرّف في الكتاب، وأنه حصل تغييرٌ وتبديلٌ. ولكن كلّ ظنّي أنه تصرّفٌ مع التعليق على ذلك المكان، كما هي عادة المحققين والمدققين. وأخيراً طُبِعَ الكتاب، وطُرِحَ إلى السوق في الرياض. وبعد اطلاعنا على الكتاب، ما كان من مدير دار الهدى الأستاذ "أحمد النحاس" إلا أن قام بطباعته مرةً أخرى، و رَدّ قصة العتبي المحذوفة إلى مكانها –كما كانت سابقاً في جميع الطبعات– مع التعليق عليها من قِبَليْ. وزِدتُ عليه بياناً أن هذه القصة غير صحيحة. وفي هذه الطبعة الأخيرة ردَّ كلام النووي كما كان أيضاً في جميع الطبعات، مع التعليق عليه.

وفي الحقيقة –كما قلت– لم يكن التصرّف في هذا الكتاب: لا من قِبَليْ، ولا من قِبَلِ مدير دار الهدى الأستاذ أحمد النحاس. وهدى الله تعالى من تَصرَّفَ في الكتاب، ورَدَّنا الله تعالى وإياه إلى الصواب، وسامح الله تعالى الأستاذ "محمد عوامة الحلبي" الذي اتهمني في كتابه "صفحات في أدب الرأي" صفحة (٧٧) بتغيير نصوص العلماء والتلاعب بها. وقال في التعليق: «أكتب هذا بناءً على أنه هو فاعل ذلك، وعلى أنه هو المسؤول. فقد طبع اسمه على

الكتاب، والله أعلم بما وراء ذلك». هذا وقد بيّنتُ مَنْ هو وراء ذلك، فسامحه الله وهدانا وإياه إلى الصواب. فإنه قد فتح الباب في الاتهام لمحقّقٍ جديدٍ اسمه "سُبَيع حمزة حاكمي الحمصي" وهو الآن يعمل في جدة. فقد اتّهمني في مقدمة كتاب "الأذكار" الذي حققه من جديد بـ"الخيانة" وعدم الأمانة والتحريف والتشويه والحذف والتبديل. وتَهَكَّمَ بلقب الشيخ وقال: «اتق الله أيها الشيخ، وارفع يدك عن كتب التراث، وابحث عن مصدر آخر للرزق». ويقول: «ما كتبنا هذا لنشهر، بل لنحذّر. فالشيخ لا يعرفنا ولا نعرفه»! يقول هذا ويقِرّ بأنه لا يعرفني ولا أعرفه. فكيف يتهمني بهذه الاتهامات الباطلة وهو لا يعرفني ولا يعرف حقيقة ما حصل في الكتاب؟ ومن الذي غيّرَ وبدّل؟ وهل أنا المتصرّف أم غيري بمجرد أنه سمع من الناس؟ أهكذا يعمل طالب العلم؟ والله تعالى يقول: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} (٦) سورة الحجرات. ويقول تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا} (٥٨) سورة الأحزاب. ويقول تعالى: {وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا} (١١٢) سورة النساء. ويقول تعالى: {... وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى} (٦١) سورة طه.

وهذا المتّهم "الشيخ سبيع حمزة حاكمي الحمصي" مَرَّ على قصة العتبي أثناء تحقيقه صفحة (٢٨٤–٢٨٥) من طبعته، ولم يُعلّق عليها شيئاً، مع أن هذه القصة ليس لها إسنادٌ صحيحٌ، ومتنها مخالفٌ للأحاديث الصحيحة. وسكت عنها وكأنها قِصةٌ صحيحةٌ مُسلَّمٌ بها. وقد قال الحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي –تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذ الحافظ المزّيّ– في كتابه "الصارم المنكي في الرد على السبكي": «ذكرها الحافظ البيهقي في "شُعَب الإيمان" بإسنادٍ مظلمٍ». قال: «و وَضَعَ لها بعض الكذّابين إسناداً إلى عليٍّ t». وقال أيضاً ابن عبد الهادي في "الصارم المنكي في الرد على السبكي" صفحة (٤٣٠): «هذا خبرٌ

موضوعٌ، وأثَرٌ مُختَلقٌ مصنوعٌ لا يصلح الاعتماد عليه، ولا يحسن المصير إليه، وإسناده ظُلُماتٍ بعضها فوق بعض».

وقد أخطأ الإمام النووي –رحمه الله– حيث ذكر هذه القصة وسكت عليها. وكان الأوْلى أن لا يذكرها حتى لا يغر بها القراء ويستشهدوا بها. أقول: كيف تصح هذه القصة وفيها يقول العتبي: «جاء الأعرابي إلى قبر النبي r وقال له: "جئتك مستغفرا من ذنبي"، بعد وفاة النبي r وهو في قبره؟ والله تعالى يقول في كتابه: {... وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ...} (١٣٥) سورة آل عمران. أي لا يغفرها أحدٌ سواه. قال الحافظ ابن عبد الهادي الحنبلي: «ولم يفهم أحدٌ من السلف والخلف من الآية الكريمة {... وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا} (٦٤) سورة النساء، إلاّ المجيء إليه في حياته r ليستغفر لهم».

وهذه قضية لها علاقة بالعقيدة والتوحيد، فلا يجوز التساهل فيها والسكوت عنها. وإن عقائد السلف الصالح أنهم يعبدون الله تعالى وحده ولا يشركون به شيئاً. فلا يَسأَلون إلا الله تعالى، ولا يستعينون إلا بالله عز وجل، ولا يستغيثون إلا به سبحانه، ولا يتوكلون إلا عليه جل وعلا. ويتوسّلون إلى الله تعالى بطاعته وعبادته والقيام بالأعمال الصالحة لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ...} (٣٥) سورة المائدة. أي تقربوا إليه بطاعته وعبادته سبحانه وتعالى.

قال عبد الله بن مسعود t: «اتّبِعوا ولا تبتدِعوا فقد كُفيتم». وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «قِفْ حيث وَقَفَ القوم. فإنهم عن عِلْمٍ وقفوا، وببَصرٍ نافِذٍ كفّوا». وقال الإمام الأوزاعي إمام أهل الشام رحمه الله: «عليك بآثار من سلف، وإن رفضك الناس. وإياك وآراء الرجال، وإن

زخرفوه لك بالقول». وقال الفضيل بن عياض رحمه الله: «إلزم طرق الهدى، ولا يغُرّك قِلّةَ السالكين. وإيّاك وطرق الضلالة، ولا تغتر بكثرة الهالكين».

هذا وإن شريعة الله تعالى محفوظة من التغيير والتبديل، وقد تكَفَّلَ الله تعالى بحفظها فقال: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (٩) سورة الحجر. ورسول الله r قال في حديثه: «يحمِلُ هذا العِلْمَ من كُلِّ خَلَفٍ عُدُوله: يَنفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين». وهو حديثٌ حَسَنٌ بطرقه وشواهده.

نسأل الله تعالى أن يهدينا للعقيدة الصافية، والسريرة النقية الطاهرة، والأخلاق المرضية الفاضلة عند الله تعالى، وأن يعافينا من اتهام الأبرياء. وأن يُحْيينا على الإسلام، وأن يميتنا على الإيمان وشريعة النبي محمد عليه الصلاة والسلام. اللهم تَوَفَّنا مسلمين، وألحقنا بالصالحين، غير خزايا ولا مفتونين، واغفر لنا ولوالدينا وللمؤمنين يوم يقوم الحساب. ونسأله تعالى أن يلهمنا الصواب في القول والعمل.

قال تبارك وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً} (٧٠–٧١) سورة الأحزاب.

كما نسأله تعالى أن يجعل قلوبنا طاهرة من الحقد والحسد، وعامرة بذكر الله تعالى والصلاة على رسوله r. وأن يُلهمنا القول بالحق في الرضى والغضب، وأن يرزقنا التقوى في السر والعلانية {... هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ} (٥٦) سورة المدثر. إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

طالب العلم الشريف

العبد الفقير إلى الله تعالى العلي القدير

(عبد القادر الأرنؤوط)

دمشق ١ ربيع الأول ١٤١٣ هـ

٢٩ آب ١٩٩٢ م

مقابلة شبكة أنا المسلم مع الشيخ عبد القادر

الإجابة عن أسئلة أعضاء المنتدى في علم الحديث

شبكة الدفاع عن السنة (http://www.d-sunnah.net/forum/index.php)

- أرشيف المواضيع المميزة والوثـائق (http://www.d-sunnah.net/forum/forumdisplay.php?f=12)

- - الإجابة عن أسئلة أعضاء المنتدى في علم الحديث (http://www.d-sunnah.net/forum/showthread.php?t=17142)

محمّد ٠٧-١٧-٠٣، ٠١:٥٠ AM

الإجابة عن أسئلة أعضاء المنتدى في علم الحديث

بسم الله الرحمان الرحيم

أود بالبداية أن أشكر جميع الإخوة الأفاضل الذين رحبوا بقدومي للمنتدى وبخاصة المشرفين حفظهم الله.

وسأبدأ بعون الله بسرد الأسئلة والأجوبة التي وصلتني بالتدريج.

١- بخصوص مثلا أبان بن تغلب، توجد روايات في الصحاح أو السنن يكون هو في سندها. فهل يقال مثلا أخرج له مسلم ٣ أحاديث وأخرج له النسائي حديث واحد. هل هذا التعبير صحيح في ذاته؟ وهل التخريج مقتصر على الراوي في صدر الإسناد أو عجزه؟

الجواب:

أخي الفاضل، أبان بن تغلب ثقة شيعي. والمقصود بأنه شيعي أنه يرى تفضيل علي على عثمان، لا أنه من الرافضة الإثني عشرية، فهؤلاء كفار لا تجوز الرواية عنهم إلا على سبيل التعجب والإنكار. وأبان هذا وصف بالغلو في التشيع، أي أنه -في عرف المتقدمين- يفضل علياً على سائر الصحابة. ولم يصفه أحد بالرفض أي انتقاص الشيخين. وكما ترى فإن هذه البدعة لا تستدعي أن يكون كذاباً، فلا نتوقف عن الرواية له طالما أنه لم يثبت أنه سب كبار الصحابة. إلا أننا لا نقبل حديثه الذي ينصر فيه بدعته في التشيع.

لقد قال عنه الحافظ الجوزجاني: <<زائغ ، مذموم المذهب ، مجاهر>>. لكنه يقصد مذهبه الضال، ولا يقصد تكذيبه.

و قال أبو أحمد بن عدي : <<له أحاديث و نسخ ، و عامتها مستقيمة إذا روى عنه ثقة ،

و هو من أهل الصدق فى الروايات ، و إن كان مذهبه مذهب الشيعة ، و هو معروف في الكوفيين ، و قد روى نحوا من مئة حديث ، و هو في الرواية صالح لا بأس به>>.

فقال ابن حجر في "تهذيب التهذيب" عن قول ابن عدي السابق: <<هذا قولٌ منصف، و أما الجوزجانى فلا عبرة بحطه على الكوفيين ، فالتشيع فى عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل على على عثمان و أن عليا كان مصيبا فى حروبه و أن مخالفه مخطىء مع تقديم الشيخين و تفضيلهما و ربما اعتقد بعضهم أن عليا أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و إذا كان معتقد ذلك ورعا دينا صادقا مجتهدا فلا ترد روايته بهذا لاسيما إن كان غير داعية (أقول: وأبان ما كان داعية). و أما التشيع فى عرف المتأخرين فهو الرفض المحض فلا تقبل رواية الرافضى الغالي و لا كرامة >>.

وقال الذهبي في "ميزان الإعتدال" (١\١١٨): <<ابان بن تغلب الكوفي: شيعي جلد لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته. وقد وثقه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وابو حاتم واورده ابن عدي وقال كان غاليا في التشيع. وقال السعدي زائغ مجاهر.

فلقائل ان يقول كيف ساغ توثيق مبتدع، وحد الثقة العدالة والاتقان؟ فكيف يكون عدلا من هو صاحب بدعة؟

وجوابه أن البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلو التشيع او كالتشيع بلا غلو ولا تحرف فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق. فلو رد حديث هؤلاء لذهب جملة من الاثار النبوية وهذه مفسدة بينة. ثم بدعة كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه والحط على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والدعاء الى ذلك، فهذا النوع لا يحتج بهم ولا كرامة. وايضا فما استحضر الان في هذا الضرب رجلا صادقا ولا مامونا بل الكذب شعارهم والتقية والنفاق دثارهم. فكيف يقبل نقل من هذا حاله؟ حاشا وكلا. فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم هو من تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية وطائفة ممن حارب عليا رضي الله عنه وتعرض لسبهم. والغالي في بكذا وعرفنا هو الذى يكفر هؤلاء السادة ويتبرأ من الشيخين ايضا، فهذا ضال معثر. ولم يكن ابان بن تغلب يعرض للشيخين اصلا بل قد يعتقد عليا افضل منهما>>.

أما عن إخراج مسلم له فنقول: ما هي الأحاديث التي أخرجها مسلم له؟

فحتى نحصل على نتيجة علينا أن نبحث إن أخرج له مسلم في الأصول أم في الشواهد والمتابعات. أي بمعنى آخر: هل احتج به مسلم أم روى له متابعة فحسب؟

قال مسلم:

باب تحريم الكبر وبيانه

٩١ وحدثنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار وإبراهيم بن دينار جميعا عن يحيى بن حماد قال بن المثنى حدثني يحيى بن حماد أخبرنا شعبة عن أبان بن تغلب عن فضيل الفقيمي عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم لا يدخل

الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر قال رجل إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة قال إن الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس

٩١ حدثنا منجاب بن الحارث التميمي وسويد بن سعيد كلاهما عن علي بن مسهر قال منجاب أخبرنا بن مسهر عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء

٩١ وحدثنا محمد بن بشار حدثنا أبو داود حدثنا شعبة عن أبان بن تغلب عن فضيل عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر

لاحظ الإسناد الثاني ليس فيه أبان، إذاً فقد أخرج له مسلم متابعة فحسب.

قال مسلم:

باب صدق الإيمان وإخلاصه

١٢٤ حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا عبد الله بن إدريس وأبو معاوية ووكيع عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال ثم لما نزلت الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا أينا لا يظلم نفسه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم

١٢٤ حدثنا إسحاق بن إبراهيم وعلي بن خشرم قالا أخبرنا عيسى وهو بن يونس ح وحدثنا منجاب بن الحارث التميمي أخبرنا بن مسهر ح وحدثنا أبو كريب أخبرنا بن إدريس كلهم عن الأعمش ثم بهذا الإسناد قال أبو كريب قال بن إدريس حدثنيه أولا أبي عن أبان بن تغلب عن الأعمش ثم سمعته منه

أيضاً أبان ليس في الإسناد الأول.

إذاً:

١- أبان بن تغلب شيعي بعرف السلف لكنه لم يكن رافضيا

٢- لم يحتج به مسلم بل أخرج له متابعة لغيره

٣- لم يرو له مسلم فيما ينصر بدعته شيئا

أما إخراج النسائي له فلم أبحث عنه أصلاً لأن النسائي لم يشترط الصحة في سننه. بل يخرج الحديث الضعيف وأحيانا يشير بنفسه إلى علته وإلى ضعفه.

محمّد ٠٧-١٧-٠٣ ٠١:٥٥ AM

٢- إذا أطلق مصطلح "في السنن الأربعة" ما هي أو أخرج له الستة من هم؟ الرجاء إدراج مثل هذه الاصطلاحات.

الجواب:

"السنن الأربعة" يعني عند أكثر العلماء: سنن النسائي (المجتبى وليس كتاب السنن الكبرى) وأبي داود والترمذي وابن ماجة.

"أخرج له الستة" يعني عند أكثر العلماء: البخاري ومسلم في صحيحيهما والسنن الأربعة

والحديث الذي لا تجده في الصحيحين ضع تحته خط، إذ يحتاج للتحقيق في سنده.

فإن لم تجده في سنن النسائي أو أبي داود أو الترمذي، كان ذاك في الغالب دلالة على ضعف فيه.

فإن لم تجده في سنن أحمد فنادراً ما يكون صحيحاً.

أما إذا لم تجده إلا في كتب مثل العلل المتناهية وكتاب الضعفاء وكتاب كنز العمال وأمثال ذلك فاعلم أنه موضوع.

محمّد ٠٧-١٧-٠٣ ٠٢:٢٧ AM

سؤال الأخ الفاضل خالد القسري وفقه الله

٣- يسأل عن حديث رواه أحمد من طريق بُدَيْل عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر قال: "قلت: يا رسول الله متى كنت نبيًّا؟ قال: "وءادم بين الروح والجسد". وهكذا رواه البغوي وابن السكن في الصحابة. قال الحافظ: وهذا سند قوي.

أقول: إسناد الحديث يبدو فعلاً قوي، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الحديث صحيح! حيث أن بديل -وإن كان ثقة- فقد خالف الجمع ممن هم أوثق منه، وقد رووه مرسلاً من حديث عبد الله بن شقيق.

قال الإمام الترمذي في العلل الكبير:

٦٨٣ حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي حدثنا ابن مهدي حدثني منصور بن سعد عن بديل بن ميسرة عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر قال قلت يا رسول الله متى كتبت نبيا قال وآدم بين الروح والجسد

وتابعه إبراهيم بن طهمان عن بديل عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر

قال أبو عيسى وروى حماد بن زيد ويزيد بن زريع وغير واحد عن بديل بن ميسرة هذا الحديث عن عبد الله بن شقيق قال قيل للنبي صلى الله عليه وسلم متى كتبت نبيا ولم يذكروا فيه عن ميسرة الفجر

٦٨٤ حدثنا أبو همام الوليد بن شجاع بن الوليد قال حدثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة قال وآدم بين الروح والجسد

سألت محمدا عن هذا الحديث قال أبو عيسى وهو حديث غريب من حديث الوليد بن مسلم رواه رجل واحد من أصحاب الوليد

إذاً فالحديث جميع طرقه ضعيفة أو مرسلة، فلا يصح.

السعدي ٢ ‏ ٠٧-١٧-٠٣ ٠٤:٢٥ AM

تم تثبيت الموضوع حتى تعم الفائدة في القسم .

مرحباً بالأخ الكريم (محمّد) بين أخوانه وأحبابه في شبكة الدفاع عن السنة ، وبارك الله في جهوده وجعله مسدد في أقواله وأفعاله آمـــيـــن .

أخوك المحب السعدي ٢ ...

سني و الحمد لله ‏ ٠٧-١٧-٠٣ ١٠:٢٥ AM

السلام عليكم و رحمة الله

جزاك الله خيرا أخي محمد عما تبذله من جهد

أرجو أخي الكريم أن توضح لي ما هو الحديث الغريب و مدا صحته و الإعتماد عليه من طرف علماء الحديث

الهاوي ٠٧-١٧-٠٣ ١٢:٠٦ PM

أخي الحبيب

بارك الله فيك و جزاك خيرا

متى يكون الحديث حجة ؟؟؟؟؟

فهل مثلا الحديث الحسن -- حسن غريب او ....الخ يعتبر حجة

ام فقط الصحيح ١٠٠٪

اعذرني يا اخي على هذه الكلمات فأنا لا اعرف في علم الحديث و مصطلحاته

=====

الحجاج ٠٧-١٧-٠٣ ٠٦:٣٢ PM

Re: الإجابة عن أسئلة أعضاء المنتدى في علم الحديث

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : محمّد

١- بخصوص مثلا أبان بن تغلب، توجد روايات في الصحاح أو السنن يكون هو في سندها. فهل يقال مثلا أخرج له مسلم ٣ أحاديث وأخرج له النسائي حديث واحد. هل هذا التعبير صحيح في ذاته؟ وهل التخريج مقتصر على الراوي في صدر الإسناد أو عجزه؟

جزى الله شيخنا محمد على هذه الإيضاحات المفيدة وبارك له في علمه. وبخصوص السؤال أعلاه نرجو توضيح معنى (أخرج له) هل يقال أن صاحب الصحيح أو السنن قد (أخرج) لكل من في سلسلة السند؟ أم أن (الإخراج) يكون لآخر راو للحديث ؟ وجزيتم خيرا.

ابو عبدالرحمن السلفي ٠٧-١٧-٠٣ ٠٧:٠٧ PM

السلام عليكم

شيخنا الفاضل حفظك الله

ماهو المنهج المتبع في تخريج الحديث:

١- المنهج الأول: التوسع في التخريج، وذلك بتخريج الحديث تخريجاً تفصيليًّا، مع إيراد علل الحديث إن وجدت، والحكم عليه من حيث الصحة أوالضعف. ؟

٢- المنهج الثاني: التخريج الإجمالي، وذلك ببيان مخرّج الحديث والإحالة على المصادر الأصلية.؟

مهند الخالدي ٠٧-١٧-٠٣ ٠٩:٣٨ PM

■ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

نفع الله بعلمك أخي محمد ورفع في الدنيا والآخرة قدرك وزادك من فضله ،،،

سؤال :

نسمع كثيراً استشهاد الأئمة والخطباء والوعاض بما يسمى ((بالأثر)) فما تعريفه ، وهل يحتج به كالأحاديث وله تخريج فشيء صحيح وآخر ضعيف ، وما حكم الاستشهاد به ؟!

الآلوسي ٠٧-١٨-٠٣، ٠٦:٥٠ AM

وفقك الله للدفاع عن دينه والذب عن أوليائه ...

محمّد ٠٧-١٨-٠٣، ٠٩:١٤ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : سني و الحمد لله

السلام عليكم و رحمة الله

جزاك الله خيرا أخي محمد عما تبذله من جهد

أرجو أخي الكريم أن توضح لي ما هو الحديث الغريب و مدا صحته و الإعتماد عليه من طرف علماء الحديث

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته

أخي الفاضل

الحديث الغريب، هو الحديث الذي يتفرد سلسلة من الرواة بروايته. وغالب الأحاديث الغريبة ضعيفة، لكن قد يكون منها شيء صحيح، مثل حديث: إنما الأعمال بالنيات. فهذا حديث صحيح غريب، لكن غالباً الحديث الغريب يكون غير صحيحاً. حيث أن تفرد الرواة يدل عادة على خطأ حدث من واحد منهم.

والترمذي لا يطلق لفظ غريب أو حسن غريب إلا على الحديث الضعيف. وقد قال في تعريف الحديث الغريب:

وما ذكرنا في هذا الكتاب حديث غريب فإن أهل الحديث يستغربون الحديث لمعانٍ. رُبَّ حديثٍ يكون غريباً لا يُروى إلا من وجهٍ واحد.

مِثلَ ما حَدَّثَ حَمَّادُ بن سَلَمة عن أبي العشراء عن أبيه قال قلت: يا رسول الله، أما تكون الذكاة إلا في الحلق واللبة؟ فقال: لو طعنت في فخذها أجزأ عنك. فهذا حديثٌ تَفَرَّدَ به حماد بن سلمة عن أبي العشراء. ولا يُعرفُ لأبي العشراء عن أبيه إلا هذا الحديث، وإن كان هذا الحديثَ مشهوراً عند أهل العلم. وإنما اشتُهِرَ من حديثِ حماد بن سلمة، لا يُعرف إلا من حديثه، فيشتهر الحديثٌ لِكِثرةِ من روى عنه. اهـ.

محمّد ٠٧-١٨-٠٣ ٠٩:٢٢ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : الهاوي

أخي الحبيب

بارك الله فيك و جزاك خيرا

متى يكون الحديث حجة ؟؟؟؟؟

فهل مثلا الحديث الحسن -- حسن غريب او ....الخ يعتبر حجة

ام فقط الصحيح ١٠٠٪

اعذرني يا اخي على هذه الكلمات فأنا لا اعرف في علم الحديث و مصطلحاته

أخي الحبيب

عندما يقول الترمذي عن حديث بأنه حديث حسن غريب، فهو حديث قد أتى من غير وجه لكنه ضعيف.

قال د. المليباري عن مصطلح الترمذي "حسن غريب": «إني أرى —في ضوء تتبعي وحدود فهمي— أن الإمام الترمذي يقصد بهذا المصطلح أن متن الحديث سليم من الشذوذ والغرابة، لكن السند فيه غرابة وإشكال. ومما يزول به شذوذ المتن أن يكون قد عمل به بعض الصحابة مثلاً. وربما تضر غرابة السند بصحة الرواية وثبوته عن النبي (صلى الله عليه وسلم). لذا لا يلزم من تحسين الترمذي لحديث ما أن يكون صالحاً للاحتجاج به، كما بين ذلك الحافظ ابن حجر في كتابه "النكت"».

أما قوله عن حديث بأنه حديث "حسن" دون أن يذكر كلمة غريب أو صحيح، فغالباً يكون هذا ضعيفاً، وأحيانا قليلة يكون صحيحاً.

قال الذهبي ميزان الاعتدال (٧\٢٣١): «فلا يُغتَرّ بتحسين الترمذي. فعند المحاقَقَةِ غالبُها ضعاف». وفي نصب الراية (٢\٢١٧): قال ابنُ دِحْيَة في "العَلَم المشهور": «وكم حَسّن الترمذي في كتابه من أحاديث موضوعة وأسانيد واهية!».

أقول: الحديث الحسن ما قال أحدٌ من المتقدمين أنه حجة. وإنما قصدوا فيه إزالة النكارة عن المتن فحسب. فلا تنافي بين كون الحديث صحيحاً أو ضعيفاً، وبين كونه حسناً. وقد طعن الكثير من المتأخرين بالإمام الترمذي، لأنهم لم يفهموا مصطلحه. وصاروا يستنكرون عليه أن يقول عن الحديث "حسن صحيح" و "حسن غريب".

وسبب استنكارهم هو تأثرهم بالتقسيم الثلاثي للحديث الذي اخترعه الخطابي المتأخر. والصواب أن السلف –رحمهم الله– ما عرفوا هذا التقسيم أصلاً. وإنما كان عندهم الحديث إما صحيحٌ أو ضعيف، كما أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية.

وهناك فرق كبير بين الاحتجاج بالحديث الحسن لذاته والاحتجاج بالحديث الحسن لغيره. فأكثر المتأخرين يحتجون بالحديث الحسن لذاته. وأما الحسن لغيره فقد اختلفوا بشأنه ولم يتفقوا. بل قال ابن حجر في "النكت" (١\٤٠١): «لم أر من تعرّض لتحرير هذا».

قال الحافظ الذهبي في "الموقظة" (٢٨): «ثم لا تَطمَعْ بأنَّ للحسَنَ قاعدةً تندرجُ كلُ الأحاديثِ الحِسانِ فيها، فأَنَا على إياسٍ من ذلك. فكم من حديثٍ تردَّدَ فيه الحُفَّاظُ، هل هو حسَنُ أو ضعيفُ أو صحيح؟ بل الحافظُ الواحدُ يتغيَّرُ اجتهادُه في الحديث الواحد، فيوماً يَصِفُه بالصحة، ويوماً يَصِفُه بالحُسْن، ولربما استَضعَفَه. وهذا حقٌّ، فإنَّ الحديثَ الحَسَنَ يَستضعفه الحافظُ عن أن يُرَقِّيَه إلى مرتبةُ الصحيح، فبهذا الاعتبارِ فيه ضَعْفٌ مَّا، إذْ الحَسَنُ لا ينفك عن ضَعْفٍ مَّا، ولو انفَكَّ عن ذلك لصَحَّ باتفاق».

محمّد ٠٧-١٨-٠٣ ١٠:٢٧ AM

Re: Re: الإجابة عن أسئلة أعضاء المنتدى في علم الحديث

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : الحجاج

جزى الله شيخنا محمد على هذه الإيضاحات المفيدة وبارك له في علمه. وبخصوص السؤال أعلاه نرجو توضيح معنى (أخرج له) هل يقال أن صاحب الصحيح أو السنن قد (أخرج) لكل من في سلسلة السند؟ أم أن (الإخراج) يكون لآخر راو للحديث ؟ وجزيتم خيرا.

أخي الحبيب الحجاج وفقه الله

إن قلنا أن البخاري مثلا أخرج لعمرو بن زيد مثلا، فهذا يعني أنه أخرج حديثاً وكان عمرو بن زيد في هذا السند، سواء في أوله أم آخره أم في وسطه.

الحجاج ٠٧-١٨-٠٣ ١٠:٣١ AM

Re: Re: Re: الإجابة عن أسئلة أعضاء المنتدى في علم الحديث

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : محمّد

أخي الحبيب الحجاج وفقه الله

إن قلنا أن البخاري مثلا أخرج لعمرو بن زيد مثلا، فهذا يعني أنه أخرج حديثاً وكان عمرو بن زيد في هذا السند، سواء في أوله أم آخره أم في وسطه.

شكر الله لكم شيخنا الكريم ونفع بكم الإسلام والمسلمين.

الهاوي ٠٧-١٨-٠٣ ١٠:٣٩ AM

بارك الله فيك وجزاك الله خيرا على هذا التوضيح

فلقد فهمت بعدم حجية هذه الاحاديث لأن معظمها يكون ضعيف

و لكن لفت نظرى قولك بشأن تقسيم الاحاديث -- اما ضعيف و اما صحيح

و هذا ما أفضله انا شخصيا --- اما صحيح ام ضعيف --لا يوجد بين و بين

و لكن -- اي الصحيح أقوى ؟؟؟؟؟

هل صحيح الترمذي أفضل من صحيح ابن ماجه مثلا او غيره .... و هكذا

ام هو الترتيب -- البخاري -- مسلم ....

و جزاك الله خيرا

====================

سني و الحمد لله ٠٧-١٨-٠٣ ١٠:٥٠ AM

بارك الله فيك وجزاك الله خيرا يا شيخنا الفاضل

سؤالي التالي:

ما معنى حديث صحيح على شرط البخاري مثلا ؟

محمّد ٠٧-١٩-٠٣ ٠٢:٠٤ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : بايعها

السلام عليكم

شيخنا الفاضل حفظك الله

ماهو المنهج المتبع في تخريج الحديث:

١- المنهج الأول: التوسع في التخريج، وذلك بتخريج الحديث تخريجاً تفصيليًّا، مع إيراد علل الحديث إن وجدت، والحكم عليه من حيث الصحة أوالضعف. ؟

٢- المنهج الثاني: التخريج الإجمالي، وذلك ببيان مخرّج الحديث والإحالة على المصادر الأصلية.؟

أخي الفاضل وفقه الله

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته

١- المنهج الأول عليك قبل أن تبدأ به هو أن تطبق المنهج الثاني. أي أول ما عليك أن تبحث عن الحديث في كل مصادر الحديث المشهورة (الصحيحين والسنن والمسند). ثم بعد ذلك تبحث عليه في كتاب العلل (مثل علل الدراقطني وعلل ابن أبي حاتم) وفي كتب السؤالات (مثل سؤالات عبد الله بن أحمد بن حنبل لأبيه) وفي كتب التخريج (مثل نصب الراية وتلخيص الحبير والكشاف). وتقريبا لا تجد حديثاً يستشهد به الفقهاء إلا ووجدت تخريجاً لا بأس به عنه، فهذا يفيدك كثيراً.

ثم إنك نادراً ما تجد علة في حديث فقهي لم يذكر أحد علته قبل ذلك. لكن هناك الكثير من أحاديث الرقائق والفضائل والفتن وأشابه ذلك، لم يتكلم عليه العلماء.

ثم عليك بأن تبحث عن الحديث في مصادر الحديث الأخرى لجمع طرقه. وهناك كتب تذكر أحيانا علة الحديث كمسند البزار، وبعضها كمعجم الطبراني الأوسط مخصص لذكر تفرد الراوي، وهذه إشارة على احتمال وجود علة. وهناك كتب الضعفاء مثل ضعفاء العقيلي وميزان الذهبي

وكامل ابن عدي، تذكر لك كثيرا من الأحاديث التي انتقدوها على ذلك الراوي، حتى وإن كان ثقة.

وأسرع وسيلة للتخريج هي باستعمال برنامج الألفية، لكن يجب الحذر جدا منه بسبب كثرة الأخطاء الإملائية وكثرة الأخطاء البرمجية كذلك، كأن يكون النص موجوداً ولا يستطيع إيجاده!

لذلك يفضل استعمال فهارس الكتب المطبوعة، وكذلك الكتب المخصصة لتخريج الحديث ككتب الأطراف.

٢- الطريقة الثانية: غالبا لا تهتم بكل الكتب وإنما فقط الكتب المشهورة كالصحيحين والسنن. فيكفي في البحث عنها برنامج شركة حرف (صخر سابقا). والله أعلم.

محمّد ٠٧-١٩-٠٣ ٠٧:٥٩ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : مهند الخالدي

■ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

نفع الله بعلمك أخي محمد ورفع في الدنيا والآخرة قدرك وزادك من فضله ،،،

سؤال :

نسمع كثيراً استشهاد الأئمة والخطباء والوعاض بما يسمى ((بالأثر)) فما تعريفه ، وهل يحتج به كالأحاديث وله تخريج فشيء صحيح وآخر ضعيف ، وما حكم الاستشهاد به ؟!

كلمة "الأثر" تشمل الحديث وتشمل أقوال السلف كذلك. وبالتالي في كلا الحالتين يمكن معرفة إن كان إسنادها صحيحا أم ضعيفاً. وإذا قيل مثلا أهل الأثر، فالمقصود أهل الحديث. وإذا أطلق هذا اللفظ في مقابل لفظ آخر أي مثلا هذا الأثر يقول كذا وهذا الحديث يقول كذا، فالمقصود هنا قول للسلف لكنه ليس قولاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

محمّد ٠٧-٢٠-٠٣ ١٢:٤٠ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : الهاوي

هل صحيح الترمذي أفضل من صحيح ابن ماجه مثلا او غيره .... و هكذا

ام هو الترتيب -- البخاري -- مسلم ....

أخي الفاضل

لعلك طرحت سؤالا مهماً فعلاً ويجب على الجميع أن يعرفه

أصح الأحاديث على الإطلاق هو ما اتفق البخاري ومسلم على إخراجها

ثم ما أخرجه البخاري (طبعاً في صحيحه وليس في باقي كتبه التي لم يشترط بها الصحة)

ثم ما أخرجه مسلم

وبإمكانك أن تقول أن ٩٩٪ من هذه الأحاديث أو أكثر صحيحة بالإجماع، والباقي فيه خلاف وأكثر المتأخرين يقولون بصحته

ثم ما أخرجه النسائي في سننه الصغرى (أما في كتابه فضائل علي وفضائل الصحابة ففيها الكثير من الضعيف، وسننه الكبرى فيها ضعيف أكثر من الصغرى)

ثم ما أخرجه أبو داود وسكت عنه ولم يضعفه (وليس كل ما سكت عنه صحيح لكن هذا هو الغالب)

ثم ما أخرجه الترمذي وصححه (أما ما يحسنه فغالبه ضعيف وأما ما يقول فيه حسن غريب أو غريب فهو ضعيف)

أما ما تفرد به ابن ماجة فأكثره ضعيف.

وموطأ مالك كل رجاله ثقات تقريباً إلا أن في موطئه مراسيل

أما الحديث التي لا تجدها إلا في الكتب الغير مخصصة للحديث مثل كتب الأدب والسمر والمعاجم وكتب تراجم الرجال وأشباه ذلك، فهي أحاديث موضوعة.

قال السيوطي في مقدمته للجامع الكبير: «وكل ما كان في:

١-كتاب الضعفاء للعقيلي.

٢-الكامل لابن عدي.

٣-التاريخ للخطيب.

٤-ولابن عساكر.

٥-وللحاكم.

٦-الحكيم الترمذي في نوادر الاصول.

٧-التاريخ لابن النجار.

٨- والفردوس للديلمي.

فهو ضعيف». يقصد ما تفردوا به ولم يأت في كتاب غيره.

محمّد ٠٧-٢٠-٠٣ ١٢:٥٧ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : سني و الحمد لله

بارك الله فيك وجزاك الله خيرا يا شيخنا الفاضل

سؤالي التالي:

ما معنى حديث صحيح على شرط البخاري مثلا ؟

هذا السؤال أجهد أهل الحديث إلى هذا العصر. فمنهج البخاري دقيق للغاية، وللأسف هو لم يكتبه ويوضحه، لكنك تجده في تصرفاته وأقوال مشايخه ومعاصريه والحفاظ الذين جاؤوا بعده.

قال الحافظ أبو بكر الحازمي رحمه الله ما حاصله (كما لخصه ابن حجر) أن شرط الصحيح أن يكون إسناده متصلا وأن يكون راوية مسلما مدلس ولا مختلط متصفا بصفات العدالة ضابطا متحفظا سليم الذهن قليل الوهم سليم الاعتقاد.

قال ومذهب من يخرج الصحيح أن يعتبر حال الراوي العدل في مشايخه العدول فبعضهم حديثه صحيح ثابت وبعضهم حديثه مدخول

قال وهذا باب فيه غموض وطريق إيضاحه معرفة طبقات الرواة عن راوي الأصل ومراتب مداركهم فلنوضح ذلك بمثال:

وهو أن تعلم أن أصحاب الزهري مثلا على خمس طبقات ولكل طبقة منها مزية على التي تليها فمن كان في الطبقة الأولى فهو الغاية في الصحة وهو مقصد البخاري والطبقة الثانية شاركت الأولى في التثبت الا أن الأولى جمعت بين الحفظ والإتقان وبين طول الملازمة للزهري حتى كان فيهم من يزامله في السفر ويلازمه في الحضر والطبقة الثانية لم تلازم الزهري الا مدة يسيرة فلم تمارس حديثه فكانوا في الإتقان دون الأولى وهم شرط مسلم.

ثم مثّل الطبقة الأولى بيونس بن يزيد وعقيل بن خالد الايليين ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وشعيب بن أبي حمزة والثانية بالأوزاعي والليث بن سعد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر وابن أبي ذئب

قال والطبقة الثالثة نحو جعفر بن برقان وسفيان بن حسين وإسحاق والرابعة نحو زمعة بن صالح ومعاوية بن يحيى الصدفي والمثنى والخامسة نحو عبد القدوس بن حبيب والحكم بن عبد الله الأيلي ومحمد بن سعيد المصلوب

فأما الطبقة الأولى فهم شرط البخاري وقد يخرج من حديث أهل الطبقة الثانية ما يعتمده استيعاب وأما مسلم فيخرج أحاديث الطبقتين على سبيل الاستيعاب ويخرج أحاديث أهل الطبقة الثالثة على النحو الذي يصنعه البخاري في الثانية وأما الرابعة والخامسة فلا يعرجان عليهما قلت وأكثر ما يخرج البخاري حديث الطبقة الثانية تعليقا وربما أخرج اليسير من حديث الطبقة الثالثة تعليقا أيضا

إذا نصل إلى نتيجة مهمة جداً وهي: حتى لو وجدت سنداً قد احتج بمثله البخاري فلا يعني هذا أن الحديث على شرطه لاحتمال وجود علة في الحديث.

وحتى لو وجدت راوياً احتج به البخاري فلا يعني هذا أنه ثقة في كل شيء. فقد يكون حافظاً عن شيوخ معينين ولا يكون حافظا عن باقي المشايخ.

فمثلاً حماد بن سلمة فيه بعض اللين، لكن احتج به مسلم عن ثابت البناني لأن ثابت كان زوج أمه فحفظ حماد حديثه وأتقنه، حتى صار أثبت الناس في ثابت. وهذا علم دقيق جداً كما ترى. فكل راوية له شيوخ هو أحفظ لحديثهم من باقي الشيوخ لأنه لازمهم أكثر واعتنى بحديثهم أكثر.

والرافضة لحمقهم يأتوننا براو ويقولون كيف أخرج له البخاري مثلا وقد قيل أن فيه ضعفا؟ والجواب أنه قد قيل أن فيه ضعف عن شيخ معين، بينما البخاري يروي له حديثه عن الشيوخ الذين حفظ حديثهم.

قال ابن القيم في زاد المعاد (١\٣٦٤): «وعلّله ابن القطان بمطر الوراق، وقال: كان يشبهه في سوء الحفظ محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى وعيب على مسلم إخراج حديثه. انتهى كلامه. ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه، لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه حفظه. كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه. فغلط في هذا المقام من استدرك عليه إخراج جميع حديث الثقة، ومن ضَعَّفَ جميع حديث سيىء الحفظ. فالأُولى طريقة الحاكم وأمثاله.

والثانية طريقة أبي محمد بن حزم وأشكاله. وطريقة مسلم هي طريقة أئمة هذا الشأن. والله المستعان».

ونقل الترمذي في العلل الكبير (٩٧٨/٢ حمزة ديب، ص ٣٩٤ السامرائي) عن شيخه البخاري قوله: «وكل رجل لا أعرف صحيح حديثه من سقيمه، لا أروي عنه ولا أكتب حديثه».

خالد القسري ‏ ٠٧-٢٠-٠٣ ٠٨:١٨ AM

بارك الله فيك أخي محمد وجزاك الله خيرا

الهاوي ‏ ٠٧-٢٠-٠٣ ٠٨:٣٤ PM

يا اخي جزاك الله خيرا

يا اخي الفاضل -- دائما اسمع كلام عن المدلس

فلقد كلمني احد الاشخاص و قال لي اتعرف بأن ابي هريرة رض كان يدلس

فقلت له الرجاء لا تفتح معي هذا الموضوع -- لأنني لست من اهل الاختصاص

في علم الحديث -- فلا احب ان اخوض في شيء اجهله

و لكن أيضا رأيت بأن بعض أسانيد الاحاديث -- يقول بها البعض بأن رجل من الرواة كلن يدلس او مدلس

و لا اعرف لماذا -- احساس شخصي -- بأن المدلس هو كذاب

هل هذا صحيح تعريف المدلس -- ام هناك تعريف آخر؟؟؟؟؟

و هل اذا وجد مدلس في الحديث -- يعتبر هذا الحديث صحيحا او ....الخ

و يقول البعض كان يدلس في آخر ايامه !!!!!!!!!

لقد أثقلنا عليك يا اخي

و لكن العشم كبير فيك :)

=======

محمّد ٠٧-٢٠-٠٣، ١١:٥٠ PM

أخي الفاضل

جزاك الله خيراً على طرح هذا السؤال المهم، فإن الرافضة يتخذون التدليس مطعناً على الراوي ويستنكرون على أهل السنة قولهم: "ثقة مدلِّس" لأنهم لا يفهمون ما هو التدليس.

التدليس في اللغة: كِتْمان عَيبِ السّلعةِ عن المشتري. وأصل التدليس مشتق من "الدَّلَس"، وهو الظلمة أو اختلاط الظلام.

التدليس في الاصطلاح: إخفاءُ عيبٍ في الإسناد، وتحسينٌ لظاهره.

وهناك أقسام كثيرة للتدليس أهمها:

١- الإرسال الخفي: وهو أن يروي الراوي عن شيخ أدركه لكنه لم يسمع منه. والعيب فيه أنك تظن الراوي عندما يروي عن شيخ معاصر له أنه قد سمع هذا الحديث منه، لكنه في الحقيقة لم يسمع منه، وإنما سمع عن رجل سمع منه. وقد كثر هذا النوع عند كبار التابعين.

ومثاله: حديث الحسن البصري عن ابن عباس. فإنه قد أدرك ابن عباس، لكن الحسن كان في المدينة لما كان ابن عباس والياً لعلي على البصرة. فلما عاد الحسن إلى البصرة، كان ابن عباس قد غادرها. ثم تجد الحسن البصري يقول: قال ابن عباس كذا وكذا. فمن لم يعرف هذه الحادثة، ظن أن الحسن البصري قد التقى ابن عباس وسمع منه. بينما في الحقيقة أن الحسن البصري قد سمع أحاديث ابن عباس ممن كان في البصرة من التابعين.

ومن كان يفعل ذلك من التابعين، فعلينا أن ننظر عمن شيوخه الذين يروي عنهم. فمن ثبت له منه السماع، كان ذلك دليلاً على أنه قد سمع باقي حديثه.

٢- تدليس الإسناد: وهو أن يَروي الراوي عمن قد سمع منه ما لم يسمع منه من غير أن يَذكُرَ أنه سمعه منه.

ومعنى هذا أن يروي الراوي عن شيخٍ قد سَمِعَ منه بعضَ الأحاديث، لكن هذا الحديث الذي دلّسه لم يسمعه منه، وإنما سمعه من شيخ آخر عنه. فيُسقِطُ ذلك الشيخَ، ويرويه عنه بلفظٍ محتملٍ للسماع ومحتمل لغير السماع، مثل "قال" و "عن" لِيُهِمَ غيره أنه سمعه منه. لكنه لا يصرح بأنه سمع منه هذا الحديث، أي لا يقول "سمعت" أو "حدثني" حتى لا يصير كذاباً بذلك.

مثاله ما أخرجه الحاكم في "معرفة علوم الحديث" (ص١٣٠) بسنده إلى علي بن خَشْرَم قال: قال لنا ابن عُيَيْنة: "عن الزهري...". فقيل له: سمِعتَه من الزهري؟ فقال: لا، ولا ممّن سمعه من الزهري. حدثني عبد الرزاق عن مَعْمُر عن الزُّهري...

ففي هذا المثال أسقط سفيان بنُ عيينة اثنين بينه وبين الزهري. ومعلومٌ بأن ابن عيينة قد سمع بعض الأحاديث من الزهري. فعندما يروي عن الزهري ويكون بينهما واسطة، فلا يبيّنها، يصير ذلك تدليساً.

والفرق بين تدليس الإسناد والإرسال الخفي أنه في الإرسال الخفي لا يكون الراوي قد سمع من شيخه شيئاً، فإن الحسن البصري لم يلتق بابن عباس أبداً. أما في تدليس الإسناد يكون الراوي قد سمع بعض الاحاديث من الشيخ.

وهذا التدليس هو أشكل أنواع التدليس. وقد اختلف العلماء في طريقة التعامل معه.

المذهب الأول: مذهب من لا يقبل رواية المدلس مطلقاً سواء عنعن أو صرح بالتحديث. وقد تبنى هذا بهز بن أسد وغيره.

المذهب الثاني: مذهب من يقبل ما صرح فيه المدلس بالتحديث ويرد ما عنعن فيه (أي ما لم يصرح فيه بالسماع) حتى يثبت التصريح أو ما يقويه. وهذا حكاه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه عن جمهور المحدثين. ويُستثنى من هذا ما كان قليل التدليس جداً، وهم الطبقة الثانية من المدلسين على تقسيم ابن حجر.

المذهب الثالث: مذهب من يقبل روايات المدلّسين مطلقاً. وهو قولٌ شاذٌّ مثل القول الأول. وقد تبناه بعض المعاصرين مثل الشيخ ناصر الفهد.

٣- تدليس التسوية: هو رواية الراوي عن شيخه، ثم إسقاط راوٍ ضعيفٍ بين ثقتين، لَقِيَ أحدُهما الآخَرَ. وصورة ذلك أن يروي الراوي حديثاً عن شيخٍ ثقة، وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة، ويكون الثقتان قد لقي أحدهما الآخر. فيأتي المدلس الذي سمع الحديث من الثقة الأول، فيُسقط الضعيفَ الذي في السند، ويجعل الإسناد عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني بلفظٍ محتمل، فيُسَوِّي بذلك الإسنادَ كلَّه ثقات.

ومثاله أن الوليد بن مسلم كان يسمع حديثه شيخه الإمام الأوزاعي عن رجل ضعيف عن يحيى بن أبي كثير (وهو ثقة) فيحذف من الإسناد الرجل الضعيف، فيصير الإسناد عن الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير.

وهذا شر أنواع التدليس، لأنك لا تقبل حديثاً فيه مدلّسٌ من هذا النوع حتى يكون الإسناد كله صيغة السماع والتحديث، حتى تضمن عدم حصول التدليس. ولحسن الحظ فإن من يفعله قليل.

والثقات الذين ثبت عنهم التسوية:

١- الوليد بن مسلم

٢- بقية بن الوليد

٣- أصحاب بقية بن الوليد (وكان بعضهم ضعيفاً يقلب العنعنة إلى تحديث، وهو أمر لا يجوز)

٤- صفوان بن صالح

٤- تدليس الشيوخ: هو أن يروي الراوي عن شيخ حديثاً سمعه منه، فيُسمّي شيخه بغير إسمه المشهور كي لا يُعرَف.

وهذا التدليس ليس فيه إسقاط أحد من السند، لكنه يجعل معرفة هذا الشيخ صعبة.

===============

وكما ترى أخي الفاضل، فإن التدليس مذموم، لكنه ليس جرحاً إلا إن تعمد الراوي إسقاط الضعيف فقط من الإسناد. وهذا يكون عملاً محرّماً لا يجوز، لكنه لا يجرح عدالة الراوي. وأما إن كان الراوي لا يدلّس إلا عن ثقات، أي كما كان يفعل ابن عيينة، فلا يضر هذا في قبول حديثه.

والرافضة يقولون بأن صغار الصحابة مدلسين لأنهم يروون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث لم يسمعوها منه، وإنما سمعوها من كبار الصحابة. لكن الصحيح أن هذا ليس تدليساً لأن جميع الصحابة عدول بالإجماع. والتدليس هو إخفاءُ عيبٍ في الإسناد. وهنا لا عيب في الإسناد أبداً، فسقطت دعوى الرافضة أخزاهم الله.

سني و الحمد لله ٠٧-٢١-٠٣ ١٠:٢١ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : محمّد

وموطأ مالك كل رجاله ثقات تقريباً إلا أن في موطئه مراسيل

أخي الكريم بارك الله فيك

لم أفهم مصطلح مراسيل في موطأ مالك

محمّد ٠٧-٢١-٠٣ ٠٦:٤١ PM

المراسيل جمع "مُرْسَل"

والحديث المرسَل هو الذي فيه انقطاع في سنده. وعند المتأخرين المرسل هو فقط ما تم حذف الصحابي من إسناده، أي أن يكون مثلاً مالك عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن النبي صلى الله عليه وسلم. وسعيد بن المسيب تابعي، فهناك انقطاع في الإسناد.

الدوسري السلفي ٠٧-٢١-٠٣ ٠٧:٢٢ PM

بسم الله الرحمن الرحيم

الأخ محمد

جزاك الله كل خير

يا أخي عندي سؤال لو سمحت ,,

ما معنى (صححه الأباني – أو غيره من أهل العلم –) ؟

كيف يكون صححه أو ضعفه وقد كان هناك من أئمة الحديث من حكم على الحديث بغير ما حكم عليه الأباني رحمه الله – أو غيره من أهل العلم –

مثال :

إذا أنصرفت من صلاة المغرب فقل قبل تكلم أحد اللهم أجرني من النار سبع مرات فإذا مت من ليلتك كتب لك جوار منها .... أخرجه أبو داود وأبن حبان وصححه .

هذا الحديث صححه أبن حبان رحمه الله لكن الأباني رحمه الله ضعفه .

لماذا ضعفه ؟

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

محمّد ٠٧-٢١-٠٣ ١٠:٢٤ PM

من الطبيعي أن يختلف العلماء حول تصحيح بعض الأحاديث

وهناك عدة مناهج مستخدمة، افضلها بلا ريب هو منهج السلف المتقدمين أي الذين توفوا قبل عام ٣٠٠ هـ تقريباً. وهذا يشمل أحمد والبخاري ومسلم والنسائي وابن معين وابن المديني وغيرهم.

وابن حبان جاء بعدهم وله منهج متساهل في التوثيق أخذه من شيخه ابن خزيمة وأخذه عنه الحاكم في مستدركه.

وهذا الحديث علامات الوضع عليه واضحة. ولك أن تتأمل ما جاء في آخره:

قال فلما قبض الله رسوله أتيت أبا بكر بالكتاب ففضه فقرأه وأمر لي بعطاء أتيت به عمر فقرأه وأمر لي وختم عليه ثم أتيت به عثمان ففعل مثل ذلك قال مسلم بن الحارث توفي الحارث بن مسلم في خلافة عثمان وترك الكتاب عندنا فلم يزل عندنا حتى كتب عمر بن عبد العزيز إلى الوالي ببلدنا يأمره بإشخاصي إليه والكتاب فقدمت عليه ففضه وأمر لي وختم عليه ... إلخ

وهذا افتراء واضح، فليس هناك أحاديث نبوية سرية. ولا يحتاج أحد لادعاء ذلك إلا إذا كان كذابا يروج لحديث موضوع يستغرب الناس تفرده به.

وهذا الحديث يرويه مسلم بن الحارث عن أبيه، لكنه شخصية مجهولة لا يعرفها أحد. قال الدراقطني: مجهول لا يروى عن أبيه غيره .

قال ابن حجر: و لم أجد فى " التابعين " توثيقا إلا ما اقتضاه صنيع ابن حبان حيث أخرج الحديث فى " صحيحه " . و قد جزم الدارقطنى بأنه مجهول . و الحديث الذى رواه أصله تفرد به ، ما رأيته إلا من روايته ، و تصحيح مثل هذا فى غاية البعد ، لكن ابن حبان على عادته فى توثيق من لم يرو عنه إلا واحد إذا لم يكن فيما رواه ما ينكر . اهـ .

المرسال ٠٧-٢٢-٠٣ ٠١:٥٣ AM

حياك الله شيخنا محمد ونفعنا الله بعلمك

وجعل ما تكتبه في ميزان حسناتك

واكثر الله من امثالك

سني و الحمد لله ٠٧-٢٢-٠٣ ٠٩:١٥ AM

السلام عليكم

بارك الله فيك أخي محمد

سؤالي التالي يتعلق حول علم الجرح و التعديل :

١- ما هي أصناف الرجال الرواة

٢- ما هي المقاييس التي يعرف بها الرجال , مثلا كيف يعرف الصدوق من الكذوب

المثنى٨٨ ٠٧-٢٣-٠٣ ٠٢:٥٧ AM

بارك الله في علمك يا شيخ محمد ووالله لقد أحببناك فيه

لدي سؤالين لو سمحت :

١- إذا قيل هذا الحديث منكر ... ما وزنه في المصطلح ؟

وهل يختلف المنكر كاختلاف الصحيح والضعيف والحسن ؟

وهل هناك فرق بين منكر المتن ومنكر السند ؟

٢- سمعت في أحد دروس العلامة أبي إسحاق الحويني حفظه الله أنه قال : إذا تفرد ابن سعد بالحكم على راوٍ فإنه لايعتد به .. "

السؤال : نريد مثل هذه التنبيهات المهمة بقدر الإستطاعة حول أصحاب التراجم أو أصحاب السنن والمسانيد وغيرها ..

وجزاكم الله خير

المثنى٨٨ ٠٧-٢٣-٠٣ ٠٥:١١ AM

وهناك سؤال ثالث وأخير عن العنعنة وغيرها ..

مالفرق بين قوله ((عن)) فلان

وحدثنا فلان

وأنا فلان

ونا فلان

ومثل هذه الألفاظ وماذا تعني ..؟

ذو البجادين ٠٧-٢٣-٠٣ ٠٣:٥٨ PM

شيخنا محمد جزاك الله خيرا.......

ما هو الرد على من يرد حديث الآحاد ويستدل بأن حديث الآحاد مظنة عدم الثبوت ويستدل أيضا بأن عائشة رضي الله عنهاردت حديث عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وكذلك ردت حديث المرأة االتي عذبت الهرة بقولها أن المؤمن أكرم عند الله من أن يعذبه بهرة؟؟؟؟

محمّد ٠٧-٢٥-٠٣ ٠٣:٥٧ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : سني و الحمد لله

السلام عليكم

بارك الله فيك أخي محمد

سؤالي التالي يتعلق حول علم الجرح و التعديل :

١- ما هي أصناف الرجال الرواة

٢- ما هي المقاييس التي يعرف بها الرجال , مثلا كيف يعرف الصدوق من الكذوب

أخي الفاضل

سؤالك إجابته طويلة للغاية. وأحيلك على كتاب سهل إسمه "تيسير مصطلح الحديث" لمحمود الطحان، وهو -رغم بعض الملاحظات عليه- سهل جداً للمبتدئين.

بشكل عام الحجة هو من مرتبة: "ثقة ثقة" أو "ثقة ثبت" أو "ثقة"

أما ما دون ذلك من أمثال "صدوق" (ما عدا عند ابن حجر في التقريب) أو "لا بأس به" (ما عدا عن ابن معين) أو "صالح" أو "مقبول" فهذا لا يُحتج به إذا تفرد. ولكن يُعتبر بحديثه.

أيضاً كلمة "مدلس" ليست جرحاً كما سبق بيانه.

أما كيف يعرف الصدوق من الكذوب فعند المتقدمين كانت لهم طرق كثيرة، فمنها أن يسألوا عليه جيرانه ومعارفه وينظروا إلى أدق تفاصيل حياته. ومنها أن يسألوه عن الحديث مرات كثيرة في سنين متباعدة، فإن تغيرت سياقته قليلاً عرفوا أنه ضعيف. ومنها سبر حديثه ومقارنته مع أحاديث الثقات.

أما نحن فلا بد أن نعتمد على أقوالهم ومعارفهم. ويمكننا أحياناً سبر حديث من ليس له إلا بضعة أحاديث ضمن شروط صعبة.

محمّد ٠٧-٢٥-٠٣ ٠٤:٢٥ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : المثنى٨٨

بارك الله في علمك يا شيخ محمد ووالله لقد أحببناك فيه

لدي سؤالين لو سمحت :

١- إذا قيل هذا الحديث منكر ... ما وزنه في المصطلح ؟

وهل يختلف المنكر كاختلاف الصحيح والضعيف والحسن ؟

وهل هناك فرق بين منكر المتن ومنكر السند ؟

٢- سمعت في أحد دروس العلامة أبي إسحاق الحويني حفظه الله أنه قال : إذا تفرد ابن سعد بالحكم على راوٍ فإنه لايعتد به .. "

السؤال : نريد مثل هذه التنبيهات المهمة بقدر الإستطاعة حول أصحاب التراجم أو أصحاب السنن والمسانيد وغيرها ..

وجزاكم الله خير

أحبك الله الذي أحببتنا فيه

١- المنكر إما أن يكون كذباً أو يكون خطأً. ولذلك يقول الإمام أحمد: المنكر دوماً منكر. أي أنه لا يتقوى بكثرة الطرق ولا يُعتبر به أصلاً. والمتأخرون قد يخالفون هذه القاعدة.

أما النكارة في المتن فقد تكون عند قوم ولا تكون عند قوم آخرين. ولذلك غالبا لا ضابط قوي لها.

٢- المقصود من كلام الشيخ الحويني هو أن مخالفة ابن سعد لباقي الرواة في الحكم على راو لا يعتد بها كما أشار ابن حجر في مقدمة الفتح. ذلك أن غالب مادته مأخوذة من الواقدي المتروك، والمعروف بتحيزه كذلك.

٣- أما عن منهج كل شخص من أصحاب السنن والتراجم وغير ذلك فأمر يطول جداً. وأنا أكتب كتاباً عليه منذ أكثر من سنة ولم ينته بعد.

فارس النهار ٠٧-٢٥-٠٣ ٠٤:٤٦ AM

السلام عليكم ..

الأخ الفاضل / محمد ..

بارك الله فيكم

في أثناء حواري مع أحد الرافضة حول كون منهج الرواية عندهم ليس بشيء ، أراد أن يطرح علي بعض الشبهات ..

فقال :

ولكي اوضح لك انكم لستم على شيء من رواياتكم فاليك هذه الامور:

أ-تعمد علماء الرجال اخفاء حال الرواة عندكم

فهذا الحاكم ذكر أقسام التدليس ، ثم قال: ((قد ذكرت في هذه الأجناس الستة أنواع التدليس، ليتأمله طالب هذا العلم، فيقيس بالأقل على الأكثر. ولم استحسن ذكر أسامي من دلس من أئمة المسلمين صيانة للحديث ورواته))(١).

(١) معرفة علوم الحديث ص:١١١.

وقال الذهبي: ((وكذا لم اعتن بمن ضعف من الشيوخ ممن كان في المائة الرابعة وبعدها. ولو فتحت هذا الباب لما سلم أحد، إلا النادر من رواة الكتب والأجزاء))(٢).

(٢) المغني في الضعفاء ص:٤.

وقال أيضاً: ((ثم من المعلوم أنه لابد من صون الراوي وستره. فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاثمائة. ولو فتحت على نفسي تليين هذا الباب لما سلم معي إلا القليل. إذ الأكثر لا يدرون ما يروون، ولا يعرفون هذا الشأن، إنما سمعوا في الصغر، واحتيج إلى علو سندهم في الكبر، فالعمدة ((والعهدة))(٣) على من قرأ لهم، وعلى من أثبت طباق السماع لهم، كما هو مبسوط في علوم الحديث))(٤).

(٣) لسان الميزان ج:١ ص:٩ عند ذكره خطبة الأصل.

(٤) ميزان الاعتدال ج:١ ص:١١٥ في المقدمة.

انتهى .

فما معنى هذا الكلام وكيف نرد عليه أخي الفاضل ؟

عاشق الإمام المهدي ‎ ٠٧-٢٥-٠٣ ١١:٢٣ AM

:D سؤالي ياشيخ

هل ورد في الاحاديث الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ علي وفاطمة والحسن والحسين عند المباهلة ؟؟

ونشكر لكم اجابتكم

محمّد ‎ ٠٧-٢٦-٠٣ ١٢:٤٨ AM

أخي فارس النهار

هذا تدليس واضح من الرافضة

فلو رجعت لكتاب الحاكم لوجدت أنه تكلم على المدلسين من الصفحة ١٠٣ إلى الصفحة ١١١ وهذا كلام طويل فعلاً

بدأه قوله: " ذكر النوع السادس والعشرين من علوم الحديث هذا النوع من هذه العلوم معرفة المدلسين الذين لا يميز من كتب عنهم بين ما سمعوه وما لم يسمعوه"

وذكر صفحات طويلة، ثم قال ص١١١:

قال أبو عبد الله هذا باب المطلوب فليعلم صاحب الحديث أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة ولا من جابر ولا من بن عمر ولا من بن عباس شيئا قط وان الأعمش لم يسمع من أنس وأن الشعبي لم يسمع من أنس وأن الشعبي لم يسمع من عائشة ولا من عبد الله بن مسعود ولا من أسامة بن زيد ولا من علي انما رآه رؤية ولا من معاذ بن جبل ولا من زيد بن ثابت وأن قتادة لم يسمع من أنس وأن عامة حديث عمرو بن دينار عن مسموعة وأن عامة حديث مكحول عن الصحابة حوالة وأن ذلك كان كله يخفى الا على الحفاظ للحديث وقال أبو عبد الله قد ذكرت في هذه الأجناس الستة أنواع التدليس ليتأمله طالب هذا العلم فيقيس بالأقل على الأكثر ولم أستحسن ذكر أسامي من دلس من أئمة المسلمين صيانة للحديث أن أدل على جملة يهتدي إليها الباحث عن الأئمة الذين دلسوا والذين تورعوا عن التدليس.... إلخ.

ألا ترى أنه ذكر أسماء الكثير من المدلسين فعلاً؟ لكن قصده من العبارة أنه يخشى أن طالب العلم يسمع براو دلس حديثاً واحدا فيعمم هذا على مروياته كلها ويردها. وهذا خطأ إذ المعتمد هو أن من كان قليل التدليس لا يعتبر مدلسا ولا ترد عنعنته.

أما كلام الذهبي فمقصوده أن رواة الحديث بعد المئة الثالثة كانوا يروون من الكتب فحسب، فلم يعد للحفظ من أهمية كبيرة. لذلك تغيرت صفة التوثيق وصار الاهتمام بالعدالة وحدها لضمان الضبط بالكتاب.

محمّد ٠٧-٢٦-٠٣ ١٢:٥١ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : المثنى٨٨

وهناك سؤال ثالث وأخير عن العنعنة وغيرها ..

مالفرق بين قوله ((عن)) فلان

وحدثنا فلان

وأنا فلان

ونا فلان

ومثل هذه الألفاظ وماذا تعني ..؟

أخي الفاضل

قوله "عن" فلان أي أن فلان قال كذا. لكن هذه الصيغة قد تعني أنه سمع الحديث من فلان وقد لا تعني ذلك أيضاً. فهي صيغة محتملة للانقطاع أو للاتصال.

أما نا فلان فهي اختصار حدثنا فلان. وأنا فلان اختصار أنبأنا فلان. وكلاهما عند المتقدمين تعني اتصال السند، إلا عند القليل جدا من الرواة مثل الحسن البصري، فهذا لا بد أن يصرح بكلمة سمعت من فلان، حتى يثبت السماع.

محمّد ٠٧-٢٦-٠٣ ٠١:٠٢ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : ذو البجادين

شيخنا محمد جزاك الله خيرا.......

ما هو الرد على من يرد حديث الآحاد ويستدل بأن حديث الآحاد مظنة عدم الثبوت ويستدل أيضا بأن عائشة رضي الله عنهاردت حديث عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وكذلك ردت حديث المرأة االتي عذبت الهرة بقولها أن المؤمن أكرم عند الله من أن يعذبه بهرة؟؟؟؟

أخي الفاضل

حديث الآحاد حجة بإجماع المسلمين كافة بجميع فرقهم بما فيهم المعتزلة الأوئل في المئة الأولى كما حقق ذلك ابن حزم. لكن المعتزلة بعد ذلك لما أعياهم أهل السنة بالأحاديث الصحيحة الصريحة الرادة عليهم، اخترعوا مسألة أحاديث الآحاد ليتهربوا من تلك الحجج. لكنهم مع ذلك احتجوا في دينهم بأشعار النصراني الأخطل لعنه الله وجعلوها حجة في مسائل عقائدية كالاستواء والإيمان. فرد عليهم أهل السنة الردود القوية المفحمة كما فعل الشافعي والدرامي وغيرهما من أئمة المسلمين.

فلما جاء الأشاعرة اتخذوا منهجاً وسطا بين السلف والمعتزلة، فعملوا بأحاديث الآحاد في الفقه وتركوها في العقيدة لأن الأحاديث الصحيحة تنقض منهجهم من أصله. وهذا التفريق ليس له أي أساس وما قاله أحد من أئمة السلف.

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسل إلى الملوك والحكام والقبائل الرجل الواحد يدعوهم للإسلام ويعلمهم شرائعه. فكيف يرسل عليه الصلاة والسلام وهو المعصوم رجلاً واحدا يكون خبره خبر آحاد إلى هؤلاء الملوك إن لم يكن خبره حجة؟! :confused:

أما قصة رد أمنا عائشة لقصة المرأة التي عذبتها الهرة فلم أسمع بها من قبل ولم أجدها.

أما قصة رد حديث تعذيب الميت فإليك هذا الرد الذي كنت قد كتبته في كتابي "حوار هادي مع الشيخ القرضاوي" وهو رد على الدكتور المعتزلي محمد الغزالي:

٢– زعمهم أن أمنا عائشة رضي الله عنها ردت حديث سيدنا ابن عمر رضي الله عنه لأنه يعارض القرآن

أهم الأحاديث الصحيحة في هذا الموضوع أخرجها البخاري في صحيحه (١\٤٣٢: #١٢٢٦):

قال عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة: توفيت ابنة لعثمان بمكة وجئنا لنشهدها، وحضرها بن عمر وابن عباس —رضي الله عنهم— وإني لجالس بينهما. فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان: ألا تنهى عن البكاء؟ فإن رسول الله قال: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه». فقال بن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث قال صدرت مع عمر رضي الله عنه من مكة حتى إذا كنا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل سمرة، فقال: اذهب فانظر من هؤلاء الركب. قال فنظرت فإذا صهيب، فأخبرته فقال ادعه لي. فرجعت إلى صهيب، فقلت ارتحل فالحق أمير المؤمنين. فلما أصيب عمر، دخل صهيب يبكي يقول: وا أخاه وا صاحباه. فقال عمر : يا صهيب، أتبكي عليَّ وقد قال رسول الله : «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه»؟ قال ابن عباس : فلما مات عمر ، ذكرت ذلك لعائشة ، فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله : «إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه»، ولكن رسول الله قال: «إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه». وقالت: «حسبكم القرآن: ولا تزر وازرة وزر أخرى». قال ابن عباس : ثم ذلك والله هو أضحك وأبكى. قال ابن أبي مليكة: والله ما قال ابن عمر شيئاً.

وعن المغيرة قال سمعت النبي يقول: «إن كذبا علي ليس ككذب على أحد. من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». سمعت النبي يقول: «من نيح عليه يعذب بما نيح عليه».

وعن النعمان بن بشير قال: «أغمي على عبد الله بن رواحة. فجعلت أخته تبكي واجبلاه واكذا واكذا، تعدد عليه. فقال حين أفاق: ما قلت شيئاً إلاّ قيل لي: أنت كذا؟ فلما مات لم تبك عليه».

نقول من البداية بأنه ليس من المستحيل عقلياً أن يغلط راوي الحديث. أما أن يغلط هو ثم يغلط راوٍ آخر نفس الخطأ ثم يتابعهم على هذا الخطأ عدد من الرواة الثقات، فهذا مستحيلٌ عقلاً وشرعاً. خاصة مع ما عرف عن هؤلاء الصحابة من قوة الحفظ وشدة العناية بألفاظ الحديث والورع في الرواية عن رسول الله . فهذه الأحاديث الصحيحة التي يرويها عمر بن الخطاب وابنه عبد الله و المغيرة بن شعبة وأبي موسى الأشعري وعمران بن حصين وصهيب وغيرهم من الحفظة من الصحابة —رضي الله عنهم أجمعين—، كل هذه الأحاديث تصل إلى مرتبة التواتر القطعي الذي لا يمكن فيه ادعاء الوهم أو الغلط.

ومن ظن بأن أمنا عائشة كانت ترد الحديث إذا لم يكن موافقاً للقرآن حتى لو كان رواته ثقات، فهو ظنٌّ باطلٌ مردودٌ، وإنّ بعض الظنّ إثم، وإن كان ظاهر الحديث الأول قد يوهم بذلك. بل ليس كذلك. فإن أمنا عائشة قد أنكرت على ابن عمر تعميمه للحديث الخاص باليهودية، كما أنها أنكرت على فاطمة بنت قيس تعميمها لحديث لا سكنى ولا نفقة للبائنة مع أن ذلك الحديث كان خاصاً بحالتها. وهذا يبدو لنا جليّاً في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه (٢\٦٤٣): أن أمنا عائشة ، ذُكِر لها أن عبد الله بن عمر يقول: «إن الميت ليعذب ببكاء الحي». فقالت عائشة : «يغفر الله لأبي عبد الرحمن. أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ. إنما مر رسول الله على يهودية يُبْكى عليها، فقال: إنهم ليبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها».

فقد حملت الحديث الثاني على أنه مقيّدٌ للأول وفق القاعدة الفقهية بحمل المقيد على المطلق. فيكون معنى الحديث أن الكافر وغيره من أصحاب الذنوب يعذب في حال بكاء أهله عليه بذنبه لا ببكائهم. فأمنا عائشة لم تردّ الحديث الصحيح، بل فسّرت الحديث الأول الصحيح بالحديث الثاني الصحيح، واستشهدت لتفسيرها ذلك بالقرآن، لأن من غير الممكن أن يعذب الله نفساً بذنب لم ترتكبه. و هذا لا غبار عليه البتة. فانتقادها إذاً لإبن عمر هو أنه أخطأ

بعدم ذكره القصة كاملة، لأن الحديث خاص بالكفار. لكن يظهر ابن عمر لم يخطئ بذكر الحادثة، إنما هو يتحدث عن قصة أخرى.

فقد أخرج البخاري في صحيحه (١\٤٣٩): عن عبد الله بن عمر ، قال: اشتكى سعد بن عبادة شكوى له. فأتاه النبي يعوده مع عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود —رضي الله عنهم—. فلما دخل عليه فوجده في غاشية أهله فقال: «قد قضى». قالوا: «لا يا رسول الله»، فبكى النبي . فلما رأى القوم بكاء النبي بكوا، فقال: «ألا تسمعون؟ إن الله لا يُعذب بدمع العين ولا بحزن القلب، ولكن يعذب بهذا —وأشار إلى لسانه— أو يرحم. وإن الميت يعذَّب ببكاء أهله عليه». وكان عمر يضرب فيه بالعصا، ويرمى بالحجارة، و يحثي بالتراب.

فظهر غلط من قال بحصر الحديث بالكافر الميت، مع ما في ذلك التأويل من تكلف. وهنا اختلف العلماء كثيراً في معنى الحديث، فقالت طائفة أنه يعذب فقط إذا أوصى قبل موته بالنياحة عليه، أو أن ذلك كان مذهبه في حياته، وهذا اختيار الإمام البخاري كما يظهر في تبويبه لهذا الحديث. وهو قول ليس عليه دليل، بل يبطله الحديث السابق، لأن سعد لم يوص بذلك ولم يكن ينوح على الموتى في حياته. والجمع بين هذه الأحاديث أبسط من هذا بكثير لو تأملناها. فإن من أنكر الحديث الأول إنما ظنّ أن معناه أن الله يعذب الميت بنحو عذاب القبر ببكاء أهله. وليس في الحديث ما يدل على هذا. فالحديث الذي رواه عمر هو: «إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه». وقالت أمنا عائشة : والله ما حدث رسول الله : «إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه»، ولكن رسول الله قال: «إن الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه». فلو تأملت النصوص بتمعّن، لوجدت أن أمنا عائشة ، لم تنكر حديث عمر بألفاظه، إنما أنكرت ما قد يفهمه بعض الناس من ظاهره.

وحديث عمر صحيحٌ بلا ريب، وكذلك ما قالته أمنا عائشة . فإن الله لا يعذب الميت ببكاء أهله عليه، مؤمناً كان أم كافراً. إنما أهله هم الذين يعذبونه بنحيبهم عليه. ذلك أن الميّت يسمع أصوات الأحياء على قول جمهور العلماء، فلذلك يتعذب بسماعه بكاء أهله ويرق لهم. خاصة أن العلماء أجمعوا كلهم على اختلاف مذاهبهم أن المراد بالبكاء بصوت ونياحة، لا مجرد دمع العين الذي لا يشاهده الميت. فإذا تدبرت هذا المعنى وراجعت النصوص كلها، لم تجد أدنى تعارض بينها. وإلى هذا ذهب إمام المفسّرين محمد بن جرير الطبري. وقال القاضي عياض وهو أولى الأقوال. واستشهدوا له بحديث أخرجه ابن أبي شيبة بإسناد حسّنه الحافظ ابن حجر، عن قَيْلة بنت مَخْرمة، قلت: «يا رسول الله، قد ولدته فقاتل معك يوم الربذة، ثم أصابته الحمى فمات ونزل على البكاء». فقال رسول الله : «أيغلب أحدكم أن يصاحب صويحبه في الدنيا معروفاً، وإذا مات استرجع؟ فوا الذي نفس محمد بيده، إن أحدكم ليبكي فيستعبر إليه صويحبه. فيا عباد الله لا تعذبوا موتاكم».

وقد انتصر شيخ الإسلام ابن تيمية لهذا المذهب، فقال في مجموع فتاواه (٢٤\٣٧٤): «وأما تعذيب الميت، فهو لم يقل إن الميت يعاقب ببكاء أهله عليه، بل قال يعذب. والعذاب أعم من العقاب. فإن العذاب هو الألم، وليس كل من تألم بسبب كان ذلك عقابا له على ذلك السبب. فإن النبي قال: "السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه". فسمى السفر عذاباً. وليس هو عقابا على ذنب. والإنسان يعذب بالأمور المكروهة التي يشعر بها، مثل الأصوات الهائلة والأرواح الخبيثة والصور القبيحة. فهو يتعذب بسماع هذا وشم هذا ورؤية هذا، ولم يكن ذلك عملا له عوقب عليه. فكيف يُنكرُ أن يعذب الميت بالنياحة؟ وإن لم تكن النياحة عملا له يعاقب عليه». ثم قال: «وقد يندفع حكم السبب بما يعارضه. فقد يكون في الميت من قوة الكرامة ما يدفع عنه من العذاب، كما يكون في بعض الناس من القوة ما يدفع ضرر الأصوات الهائلة والأرواح والصور القبيحة».

فظهر بذلك بشكل جليٍّ أنه لا تعارض بين الأحاديث الصحيحة أبداً. وأن خلاف العلماء هو في تفسيرها وفقاً للظروف التي قيلت به، وبحسب الآيات القرآنية، لا رداً للأحاديث الصحيحة والعياذ بالله. والله الموفق للصواب بمنّه وفضله وكرمه.

المثنى٨٨ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ٠٧-٢٦-٠٣ ٠٤:٣٧ AM

مالفرق بين طريقة المتقدمين والمتاخرين شيخنا الفاضل .

وحبذا ذكر أهم النقاط التنبيهية كقولك أن الترمذي إذا قال غريب فإنه يميل إلى الضعف

وأن ابن سعد إذا تفرد لايعتد به لأن أكثر أقوله عن المؤرخ الشيعي الكذاب الواقدي .

المثنى٨٨ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ٠٧-٢٧-٠٣ ٠٣:٠٢ AM

ما نصيحتكم يا شيخ في البدء بطلب الحديث

١- وهل يحق لي أن أخرج حديثاً وأبحث طرقه للتدريب والتبيين واترك الحكم لأهل العلم ..؟

أم أن هذا العمل مخالف للشرع

٢- ومتى نقول كلمة ((أخرج فلان)) فمن الذي يختص بالتخريج عن غيره .

٣- وأريد رأيك يا شيخ ومشورتك ..

ماهي خير كتب المصطلح بالترتيب وأشملها وأجملها صياغة . حتى تقرب المعلومة بشكل كبير .. وترسخ بشكل أفضل .

٤- متى تحصل لدي الملكة ..؟؟؟

٥- ومن هو أفضل إلقاء ودراية الشيخ أبي اسحاق أم الشيخ عبد الكريم الخضير ..

ونحتاج إلى نصيحتك إن كان هناك أعلم منهما .

فبمن نبدأ جزاك الله خير .

٦- وأخيراً هل معاني اللغة العربية حجة على معاني المحدثين .. ؟؟

يعني ياشيخ معنى المنكر عند اللغويين ربما يختلف مع المحدثين ... وهذا مثال .. !

اعتقد أن هذا يكفي فقد أثقلت عليك

ولكنها فرصة لاتعوض بالغرف من بحر علمك الوافر ..

جزاك الله خير يا شيخ وكثر من أمثالك

AntiShea ‎٠٧-٢٧-٠٣ ‎٠٣:٢٩ AM

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

جزاك الله خيرا شيخنا العزيز محمد

عندي سؤال

بالنسبة للحديث المنسوب كذبا وزورا على امنا عائشه رضي الله عنها ((اقتلوا نعثلاً فقد كفر)) !!

بين الاخوه ضعفها ولله الحمد وهو:

أقتلوا نعثلا فانه كفر (قول منسوب لعائشة يطعن بعثمان)

فيه نصر بن مزاحم قال فيه العقيلي »كان يذهب إلى التشيع وفي حديثه اضطراب وخطأ كثير« (الضعفاء للعقيلي (٣٠٠/٤) رقم (١٨٩٩) وقال الذهبي » رافضي جلد، تركوه وقال أبو خيثمة: كان كذاباً، وقال أبو حاتم: واهي الحديث، متروك، وقال الدارقطني: ضعيف« (الميزان للذهبي ٢٥٣/٤) رقم (٩٠٤٦).) وقال الجوزجاني: كان نصر زائفاً عن الحق مائلاً، وقال صالح بن محمد: نصر بن مزاحم روى عن الضعفاء أحاديث مناكير، وقال الحافظ أبي الفتح محمد بن الحسين: نصر بن مزاحم غال في مذهبه « (تاريخ بغداد ٢٨٣/١٣) وعلى ذلك فهذه الرواية لا يعول عليها ولا يلتفت إليها إضافة إلى مخالفتها للروايات الصحيحة الناقضة لها.

السؤال هو:

هل نصر بن مزاحم موجود في كل الروايات اللتي تقول ((اقتلوا نعثلاً فقد كفر)) !!

او

يوجد رجل آخر يروي نفس الحديث مع العلم لاحظت ان الشيعه يقولون ان الحديث موجود في الكتب التاليه:

تاريخ الطبري ج ٤ ص ٤٠٧ .

الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٣ ص ٢٠٦ .

تذكرة الخواص لابن الجوزي ص٦١ و ٦٤ .

الإمامة والسياسة لابن قتيبة ج١ ص ٤٩ .

لسان العرب ج١٤ ص ١٩٣.

تاج العروس ج ٨ ص ١٤١ .

العقد الفريد ج٤ ص٢٩٠ .

طبقات ابن سعد ، ج ٥ ص ٢٥ .

أنساب البلاذري ، ج ٥ ص ٧٠ ، ٧٥ ، ٩١ .

الإمامة والسياسة ، ج ١ ص ٤٣ ، ٤٦ ، ٥٧ .

تاريخ الطبري ، ج ٥ ص ١٤٠ ، ١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٧٦ .

العقد الفريد ، ج ٢ ص ٢٦٧ ، ٢٧٢ .

تاريخ ابن عساكر ، ج ٧ ص ٣١٩ .

الاستيعاب ترجمة الأحنف صخر بن قيس .

تاريخ أبي الفداء ج ١ ص ١٧٢ .

شرح ابن أبي الحديد ، ج ٢ ص ٧٧ ، ٥٠٦ .

تذكرة السبط ص ٣٨ ، ٤٠ .

نهاية ابن الأثير ، ج ٤ : ١٦٦ .

أسد الغابة ، ج ٣ ص ١٥ .

الكامل لابن الأثير ، ج ٣ ص ٨٧ .

الفتوح لابن أعثم ، ج١ ص ٤٣٤ .

القاموس ، ج ٤ ص ٥٩ .

حياة الحيوان ، ج ٢ ص ٣٥٩ .

السيرة الحلبية ، ج ٣ ص ٣١٤ .

لسان العرب ، ج ١٤ ص ١٩٣ .

تاج العروس ، ج ٨ ص ١٤١

سني و الحمد لله ٠٧-٣٠-٠٣ ١٠:١٨ AM

السلام عليكم ورحمه الله وبركاته

اريد السؤال عن حديث سمعته عن ان ادم عليه السلام قد توسل برسول الله صلى الله عليه وسلم

و قد سمعته في أحد خطب الجمعة, و قد ذكر الخطيب أنه مروي من الحاكم في مستدركه و قال أنه صحيح لا شبهة فيه و ذلك بغية إقناع الناس بمشروعية التوسل بجاه الأنبياء!!!

فأرجو من فضيلة الشيخ أن يوضح لنا مدى صحة هذا الحديث

وجزاكم الله خيرا

محمّد ٠٧-٣١-٠٣ ٠٦:٥١ PM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : المثنى٨٨

مالفرق بين طريقة المتقدمين والمتاخرين شيخنا الفاضل .

وحبذا ذكر أهم النقاط التنبيهية كقولك أن الترمذي إذا قال غريب فإنه يميل إلى الضعف

وأن ابن سعد إذا تفرد لايعتد به لأن أكثر أقوله عن المؤرخ الشيعي الكذاب الواقدي .

أخي الفاضل

الفروق كبيرة فعلا بين طريقة المتقدمين والمتأخرين

والحكم على الحديث عند المتقدمين قائم على النظر في الحديث نفسه متنا وسنداً والبحث في القرائن. ويشرح ذلك قول ابن القيم.

قال ابن القيم في زاد المعاد (١\٣٦٤): «وعلّله ابن القطان بمطر الوراق، وقال: كان يشبهه في سوء الحفظ محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى وعيب على مسلم إخراج حديثه. انتهى كلامه. ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه، لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه حفظه. كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه. فغلط في هذا المقام من استدرك عليه إخراج جميع حديث الثقة، ومن ضَعَّفَ جميع حديث سيىء الحفظ. فالأُولى طريقة الحاكم وأمثاله. والثانية طريقة أبي محمد بن حزم وأشكاله. وطريقة مسلم هي طريقة أئمة هذا الشأن. والله المستعان».

فكمى ترى أحيانا يصححون من حديث المليّن حديثه ما عرفوا أنه من صحيح حديثه. ويضعفون أحيانا من حديث الثقة ما تبين لهم أنه أخطأ به ولم يحفظه. وهذا هو المبدأ الذي سار عليه الجهابذة في كتب علل الحديث. وليس عندهم قاعدة ثابتة في مسألة زيادة الثقة بل كل حديث له نظر مختلف عن الآخر.

وهم لا يصححون الأحاديث بطرقها إلا إن كانت تلك الطرق بمرتبة الحديث الحسن في اصطلاح اليوم. وكم من حديث له طرق كثيرة جدا ورغم ذلك بقي ضعيفا عند المتقدمين. أما المتأخرون فيصححونها ويعدونها من المتواتر!!!

أما عن الفوائد الأخرى فكثيرة لعلي أذكر شيئاً منها:

ينبغي لطالب علم الحديث أن يعرف أن العلماء في الجرح والتعديل على أربع مراتب:

المتشددون: أبو حاتم الرازي (١٩٥-٢٧٧هـ)، يحيى بن سعيد القطان (١٢٠-١٩٨هـ)، العُقَيْلي (٣٢٢هـ)، أبو الفتح الأزدي (٣٧٤هـ)، ابن حِبَّان (في كتابه المجروحين) (٣٥٤هـ)، أبو نعيم الفضل بن دكين المِلائي (١٣٠-٢١٩هـ)، عفان بن مسلم الصَفّار (ت٢٢٠هـ).

المعتدلون مع بعض التشدد: البُخاري (١٩٤-٢٥٦هـ)، مُسلم (٢٦١هـ)، يحيى بن معين (١٥٨-٢٣٣هـ)، أبو زُرعة الرازي (٢٠٠-٢٦٤هـ)، النَّسائي (٢١٥-٣٠٣هـ)، علي بن المِديْني (١٦١-٢٣٤هـ)، مالِك (٩٣-١٧٩هـ)، شُعْبة بن الحجاج (١٦٠هـ)، عبد الرحمان بن مهدي (١٣٥-١٩٨هـ)، أبو إسحاق إبراهيم الجُوزجاني السعدي (قد يتعنت مع الكوفيين) (٢٥٩هـ)، أبو الحسن بن القطان الفاسي (٦٢٨هـ).

المعتدلون مع بعض التساهل: أحمد (١٦٤-٢٤١هـ)، أبو داود (٢٧٥هـ)، أبو الحسن الدّارَقَطْني (٣٨٥هـ)، ابن عدي (٣٦٥هـ)، ابن سعد (١٦٨-٢٣٠هـ)، الذهبي (٧٤٨هـ)، ابن حجر (٨٥٢هـ).

المتساهلون: ابن خُزَيْمة (٣١١هـ)، ابن حِبَّان (بذكره بكتاب "الثقات" أو بصحيحه) (٣٥٤هـ)، الحاكم (٣٢١-٤٠٥هـ)، البَيْهُقي (٣٨٤-٤٥٨هـ) (وهم تلامذة بعض)، العِجلي (٢٦١هـ)، أبو عيسى التِّرمِذِي (٢٧٩هـ)، أبو بكر البزّار (٢٩٢هـ)، أبو جعفر أحمد بن صالح المصري (١٧٠-٢٤٨هـ)، وتلميذه يعقوب بن سُفْيَان (٢٧٧هـ)، أبو حفص بن شاهين (٣٠٨-٣٨٥هـ).

=========

أهم المراجع لهذا البحث: ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل للذهبي (ص١٥٨-١٥٩). وذكر الذهبي قريباً من هذا فى الموقظة (ص٨٣). وأشار إلى ذلك ابن ناصر الدين في الرد الوافر (ص١٠)، وابن حجر في النكت (ص٤٨٢). إضافة إلى الاستقراء وإلى الأقوال الكثيرة المتفرقة التي أشرنا لبعضها في كل رجل من هؤلاء.

وهذا التقسيم لا يرجع له عموماً إلا عند اختلاف الجرح والتعديل. وقد رسم الحافظ الذهبي في ذلك السبيل الواضح لمن وجد اختلافا في الكلام على الرجل الواحد من الأئمة النقاد وكان من هم متشدد وآخر متساهل فقال في رسالته

القيمة "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل" (١٧٢)عن الرواة: «قسم منهم متعنت في الجرح متثبت في التعديل يغمز الراوي بالغلطتين والثلاث ويلين

بذلك حديثه. فهذا إذا وثق شخصاً فعض على قوله بناجذيك وتمسك بتوثيقه. وإذا ضعف رجلاً فانظر هل وافقه غيره على تضعيفه: فإن وافقه ولم يوثق ذاك أحد من

الحذاق، فهو ضعيف. وإن وثقه أحد، فهذا الذي قالوا فيه لايقبل تجريحه إلا مفسراً». قال المعلمي في مقدمة الفوائد المجموعة: «ما اشتهر من أن فلاناً من الأئمة مسهل وفلاناً متشدد ليس على إطلاقه. فإن منهم من يسهل تارة ويشدد تارة، بحسب

أحوال مختلفة. ومعرفة هذا وغيره من صفات الأئمة التي لها أثر في أحكامهم لا تحصل إلا باستقراء بالغ لأحكامهم، مع التدبر التام». وعليه : فلا يعني وصف الإمام بالتشديد إهدار تضعيفه ، ولا وصفه بالتساهل إهدار توثيقه ، ولا وصفه بالإنصاف اعتماد حكمه مطلقاً . وإنما فائدة هذه الأوصاف اعتبارها قرينة من قرائن الترجيح عند التعارض.

هذا كله في حال أن الرجل الراوي كثير الحديث. وأما إذا كان قليل الحديث فالترتيب مختلف تماماً. فهناك من هو غاية في التساهل مثل ابن حبان والعجلي وابن خزيمة والحاكم. وهناك من عنده تساهل لكن ليس بمفرط مثل النسائي. وأكثر العلماء معتدل. وهناك من يتشدد في هذا مثل ابن حزم وابن القطان.

قال الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء (١١\٨٢): «ونحن لا ندعي العصمة في أئمة الجرح والتعديل. لكنهم أكثر الناس صواباً وأندرهم خطأً وأشدهم إنصافاً وأبعدهم عن التحامل. وإذا اتفقوا على تعديلٍ أو جرحٍ، فتمسك به واعضض عليه بناجذيك، ولا تتجاوزه فتندم. ومن

شذ منهم فلا عِبْرة به. فخَلِّ عنك العَناء، وأعط القوس باريها. فو الله لولا الحفاظ الأكابر لخطبت الزنادقة على المنابر. ولئن خطب خاطبٌ من أهل البدع، فإنما هو بسيف الإسلام وبلسان الشريعة وبجاه السنة وبإظهار متابعة ما جاء به الرسول (ص). فنعوذ بالله من الخذلان».

خالد أهل السنة ٠٨-٠١-٠٣ ٠٥:٢٧ AM

المحدث الفاضل / محمد الأمين - أعانه الله ونفعنا بعلمه - آمين-

هل تتحفنا بنبذة عن الدكتور يحيى إسماعيل

أستاذ الحديث وعلومه بجامعة الأزهر

القائل :

"التقريب بين السنة والشيعة لن يحدث إلا إذا تخلى أحدهما عن مذهبه"

"مخططات شيعية لغزو المسلمين السنة عن طريق الصوفية"

فإن الرابط لا يعمل عندي

وما هي كتبه أو أبرز كتبه

أجزل الله لك الثواب

محمّد ٠٨-٠١-٠٣ ٠٦:٥٣ AM

أخي الحبيب خالد أهل السنة

قمت بنشر المقالة كاملة هنا: http://www.d-sunnah.net/forum/showt...8962#post128962

حتى لا تضيع مع الزمن. وأشكرك على تنبيهي بأن الرابط لا يعمل.

خالد أهل السنة ٠٨-٠٥-٠٣ ٠٣:١٤ AM

الشيخ / محمد الأمين- نفعنا الله بعلومه- آمين

اصطلاح كلمة (حسن) في الحكم على الأحاديث

كانت ابتداءً عند الإمام الترمذي -رحمه الله تعالى-

وهي عنده لا تعني (الصحة مطلقاً) بل لعله يقول حسن لايحتج به

وله اصطلاح خاص في قوله (حسن)

سؤالي لفضيلتكم كالتالي:

هل تعلمون أن أحداً سبق الترمذي - رحمه الله - الى هذا الإصطلاح..؟

هل استخدمه الإمام البخاري أو الإمام مسلم مثلاً..؟

نريد كلاماً شافياً في هذا الموضوع بما يفتح الله عليكم

StraightPath ٠٨-٠٥-٠٣ ٠٧:٥٤ AM

جزاك الله خيرا يا شيخ محمد وأفاد بك المسلمين

لدي سؤال

اذا قيل ان حديث ما ضعيف هل يعني هذا ان ليس له طريق صحيح؟ حسب فهمي هناك طريقتان عند علماء الحديث فقد يقصدون ان الطريق ضعيف (لكن قد يكون له طرق أخرى صحيحة) وقد يكون الحكم عام , أي على الحديث بعد دراسة كل طرقه

هل فهمي هذا خاطيء؟ و ان كان صحيحا فكيف نعرف ما يقصده المحدث اذا قال هذا ضعيف؟ هل هناك عبارات معينة نفهم منها انه حكم على طريق واحد أو حكم على الحديث بمجموع طرقه؟

جزاك الله خيرا كثيرا

محمّد ٠٨-٠٥-٠٣، ٠٧:٥٦ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : عاشق الإمام المهدي

سؤالي ياشيخ :D

هل ورد في الاحاديث الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ علي وفاطمة والحسن والحسين عند المباهلة ؟؟

ونشكر لكم اجابتكم

نعم أخي الكريم وقد أخرجه الإمام مسلم في صحيحه #٢٤٠٤ وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح غريب

محمّد ٠٨-٠٥-٠٣، ٠٨:٥٤ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : المثنى٨٨

ما نصيحتكم يا شيخ في البدء بطلب الحديث

١- وهل يحق لي أن أخرج حديثاً وأبحث طرقه للتدريب والتبيين واترك الحكم لأهل العلم ..؟

أم أن هذا العمل مخالف للشرع

٢- ومتى نقول كلمة ((أخرج فلان)) فمن الذي يختص بالتخريج عن غيره .

٣- وأريد رأيك يا شيخ ومشورتك ..

ماهي خير كتب المصطلح بالترتيب وأشملها وأجملها صياغة . حتى تقرب المعلومة بشكل كبير .. وترسخ بشكل أفضل .

٤- متى تحصل لدي الملكة ..؟؟؟

٥- ومن هو أفضل إلقاء ودراية الشيخ أبي اسحاق أم الشيخ عبد الكريم الخضير ..

ونحتاج إلى نصيحتك إن كان هناك أعلم منهما .

فبمن نبدأ جزاك الله خير .

٦- وأخيراً هل معاني اللغة العربية حجة على معاني المحدثين .. ؟؟

يعني ياشيخ معنى المنكر عند اللغويين ربما يختلف مع المحدثين ... وهذا مثال .. !

اعتقد أن هذا يكفي فقد أثقلت عليك

ولكنها فرصة لاتعوض بالغرف من بحر علمك الوافر ..

جزاك الله خير يا شيخ وكثر من أمثالك

أخي الفاضل المثنى سدده المولى

١- افضل وسيلة لتعلم هذا العلم الشريف هو أن تقوم بتخريج الحديث وأن تبذل به الجهد الكبير لجمع طرقه ودراسة رجاله، ثم تقارن هذا مع أقوال الأئمة في كتب العلل. وحتى أسهل عليك هذا الطريق، إذهب لكتاب التمييز للإمام مسلم لأنه أسهل كتب العلل، ثم اختر حديثا منه دون أن تقرأ ما كتب عليه الإمام مسلم، وخذ وقتك في تخريجه وكشف علته. حتى إذا انتهيت، اقرأ كلام مسلم و قارن النتيجة التي وصلت إليها مع ما ذكره في شرح العلة.

وعندما تنتهي راجع كذلك كتاب علل الدراقطني وخاصة الأحاديث المشهورة التي أطال الحديث بها. فهذه أفضل وسيلة حتى تحصل لك الملكة في علم العلل.

أما علم الرجال فهو أصعب لصعوبة وجود مرجعية, لكن أفضل شيء أن تحاول أن تعرف لماذا أخرج مسلم حديث هذا الراوي ولم يخرجه البخاري مثلا. فهذا يساعد كثيراً.

٢- أي باحث يذكر الحديث بإسناده في كتابه فقد أخرج الحديث. لكنك هذه الكلمة صارت تطلق حديثا على من قام بالحكم على الحديث من جهة الصحة والضعف.

٣- أسهل كتاب كبداية هو كتاب تيسير مصطلح الحديث لمحمود الطحان، وهو الذي تعتمده الكثير من الجامعات رغم ما في الكتاب من الملاحظات، لكنه مكتوب بشكل عصري وسهل.

ثم إن هناك الكثير من الكتب ويعجبني منها "توجيه النظر لأصول الأثر" لطاهر الجزائري الدمشقي، وقد طبع بمجلدين بتحقيق الشيخ أبو غدة. واخترت هذا الكتاب لأن مؤلفه استوعب تقريبا غالب ما تحتاجه من كتب المصطلح.

ثم يأتي بعد ذلك الكتب التي تتحدث عن مناهج المتقدمين وبخاصة كتيبات الدكتور المليباري وشرح علل الترمذي لابن رجب بتحقيق الشيخ عبد الله السعد.

٤- قال إمام الرجال العلامة الذهبي –رحمه الله– في تذكرة الحفاظ (١\٤): «حقٌ على المحدّث أن يتورّع في ما يؤديه، وأن يسأل أهل المعرفة والورع ليعينوه على إيضاح مَروياته. ولا سبيل إلى أن يصير العارف –الذي يُزكّي نقَلَة الأخبار ويجرحُهم– جِهْبِذاً، إلا بإدمان الطلب والفحص عن هذا الشأن، وكثرة المذاكرة والسهر والتيقظ والفهم، مع التقوى والدين المتين والإنصاف والتردد إلى مجالس العلماء، والتحري والإتقان».

فالأمر يحتاج لوقت طويل. وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء. فتجد الإمام البخاري بدأ ينقد الروايات فيصيب وعمره ١١ عاماً. بينما تجد بعض الحفاظ المتأخرين يمضي سبعين سنة في دراسة المصطلح وهو لا يحسن معرفة علة حديث. فلا بد أن يكون التلقي بالأصل صحيحاً عن مصادر موثوقة، ولا بد من مراجعة شيخ معروف قوي في الحديث.

أيضاً لا بد أن تصل لدرجة إدمان كتب العلل وبالذات كتب المتقدمين العارفين حتى أنك تشعر بأنك تعيش بينهم لكثرة ما تقرأ لهم. فإذا حصل ذلك فكلما مضت عليك سنة وجدت نفسك قد تعلمت الكثير جداً. تعرف ذلك بمراجعة كتاباتك القديمة.

٥- الله أعلم.

٦- مصطلحات أهل الحديث يجب أن تفهم على كيفية فهمهم لها وكيفية استعمالهم لها، ولا يجوز أن نعيد تفسيرها من اللغة العربية. وبشكل عام فمن الصعب أن تجد لهم مصطلح يتفقون عليه ولا يخالفه أحد أبداً. لكن يجب فهم هذه المصطلحات وفق ما اصطلحت عليه لا حسب المعنى في اللغة.

وسأعطيك مثالا أسهل في الفقه:

قال الله تعالى {...وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا...} (٦) سورة المائدة

والغائط هو المكان المنخفض من الأرض, لكن لا يجوز أن تفسر الآية هكذا باللغة وحدها وأن تهمل أنه وفق الاصطلاح الإسلامي فإنها كناية عن قضاء الحاجة.

خالد أهل السنة ٠٨-٠٦-٠٣ ١٠:٠٣ AM

الشيخ محمد الأمين -نفعنا الله بعلمكم - آمين-

هل شروط الأئمة الستة منصوص عليها من قبلهم أم أن العلماء استنبطوها بالاستقراء والتتبع..؟

ولو أتحفتنا بشرط كل إمام على حدةٍ فهذا يسر النفس كثيراً

مع فائق الإحترام والتقدير

أخوكم

خالد أهل السنة

ولا تنس مراجعة بريدك الخاص

عاشق الإمام المهدي ٠٨-٠٦-٠٣ ٠١:٥٩ PM

سؤالي ياشيخ

هل ورد في الاحاديث الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ علي وفاطمة والحسن والحسين عند المباهلة ؟؟

ونشكر لكم اجابتكم

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : محمّد

نعم أخي الكريم وقد أخرجه الإمام مسلم في صحيحه #٢٤٠٤ وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح غريب

نشكركم مولانا

هل يفهم من هذا الحديث كما فهم الشيعة ان أهل البيت هم فقط علي وفاطمة والحسن والحسين وكما في حديث الكساء :confused:

المضري ٠٨-٠٦-٠٣ ٠٣:٤٥ PM

شيخنا محمد أحسن الله إليك :

١- هل يمكن ان تشرح لي شرح تطبيقي مبسط , آلية (ح) التحويل الموجودة في اسناد بعض الأحاديث ؟

٢- مامعني الزوائد ومامعنى الأطراف ؟!

٣- الموقوفات هي التي يتوقف اسنادها عند الصحابي , ماهو الفروقات التفصيلية بينها وبين المرفوعات ؟

وجزاك الله خيراً وطيب انفاسك :)

محمّد ٠٨-٠٧-٠٣ ٠٣:٠٢ AM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : AntiShea

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

جزاك الله خيرا شيخنا العزيز محمد

عندي سؤال

بالنسبة للحديث المنسوب كذبا وزورا على امنا عائشه رضي الله عنها ((اقتلوا نعثلاً فقد كفر)) !! ئين الاخوه ضعفها ولله الحمد وهو: أقتلوا نعثلا فانه كفر (قول منسوب لعائشة يطعن بعثمان) فيه نصر بن مزاحم قال فيه العقيلي »كان يذهب إلى التشيع وفي حديثه اضطراب وخطأ كثير« (الضعفاء للعقيلي (٣٠٠/٤) رقم (١٨٩٩) وقال الذهبي » رافضي جلد، تركوه وقال أبو خيثمة: كان كذاباً، وقال أبو حاتم: واهي الحديث، متروك، وقال الدارقطني: ضعيف« (الميزان للذهبي ٢٥٣/٤) رقم (٩٠٤٦).) وقال الجوزجاني: كان نصر زائفاً عن الحق مائلاً، وقال صالح بن محمد: نصر بن مزاحم روى عن الضعفاء أحاديث مناكير، وقال الحافظ أبي الفتح محمد بن الحسين: نصر بن مزاحم غال في مذهبه « (تاريخ بغداد ٢٨٣/١٣) وعلى ذلك فهذه الرواية لا يعول عليها ولا يلتفت إليها إضافة إلى مخالفتها للروايات الصحيحة الناقضة لها.

السؤال هو: هل نصر بن مزاحم موجود في كل الروايات اللتي تقول ((اقتلوا نعثلاً فقد كفر)) !!

أخي الحبيب

هذا السؤال يجب أن يُوجه للرافضة أنفسهم، فعلى المدعي البينة كما هو معلوم. والذي في تاريخ الطبري هو عن نصر بن مزاحم الرافضي. وأكثر هذه الكتب تأخذ منه. مثل الكامل لابن أثير (وقد تكرر ذكره مرتين) والسيرة الحلبية. وهناك كتب لغة لا تهتم بإثبات الروايات ولا بإسنادها وإنما تذكر الرواية من أجل الفائدة اللغوية أو تفسير الكلمة المجهولة. وقد ذكرها الكاتب الرافضي عدة مرات من باب تنويع المصادر مثل لسان العرب وتاج العروس. وبعض الكتب للمعتزلة ككتاب الحيوان. وبعضها للشيعة كتذكرة السبط والعقد الفريد والإمامة والسياسة وشرح ابن أبي الحديد وغيرها. أما طبقات ابن سعد فلم أجد الرواية فيه مع العلم أن غالب مادة ابن سعد من الواقدي المتروك. فهذا كله لا يعتد به. والحجة عندنا هو الإسناد الصحيح والذي لا يقدر الرافضة ابدا على الإتيان به.

خالد أهل السنة ٠٨-٠٧-٠٣ ٠٧:٠٠ AM

شيخنا الفاضل/ محمد الأمين- نفعنا الله بكم - آمين-

هل تعطينا نبذة نافعة في بيان عوار الرافضة في علم الحديث وتناقضاتهم ومتى احتاجوا إليه وهل عندهم نهضة في علم الحديث مجاراة لأهل السنة الذين ايقظوهم

وهل معاييرهم منضبطة وهل تعريفهم للحديث الصحيح ينطبق عليه ولو حديث واحد من أحاديثهم

وفقكم الله تعالى

خالد أهل السنة ٠٨-٠٧-٠٣ ١١:٥٠ AM

شيخنا المفضال / محمد الأمين - نفعنا الله بعلومكم - آمين-

تعلمون أن الرافضة لا يقبلون أحاديث الآحاد في العقيدة

ولا يقبلون الا ما كان متواتراً - زعموا-

فهل حديث الولاية متواتر

وهل حديث المنزلة متواتر

وهل حديث الكساء متواتر

ونحوها

وهل يعنون بالمتواتر

المتواتر اللفظي أم المتواتر المعنوي

- حرسكم الله بعينه التي لاتنام-

آميـــن

c&s ‏٠٨-٠٨-٠٣ ١٢:٥١ AM

اخي محمد هناك اقوالا كثيره في الامام ابي حنيفه النعمان منها ان الشيخ الالباني يضعفه؟!

ممكن نعرف القول الفصل في هذا الموضوع وعلي ماذا استند الشيخ الالباني وكيف يضعف امام مشهور كابي حنيفه؟

جزاكم الله خيرا

الدوسري السلفي ‏٠٨-٠٩-٠٣ ٠٦:٠٨ AM

بسم الله الحي القيوم

ألأخ المحترم محمد

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أسأل الله تعالى أن ينفع بعلمك ويجعله في موازين أعمالك

عندي سؤال لو سمحت ....

هل كتاب (الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين) ل المحدث مقبل الوداعي

جامع لجميع الأحاديث الصحيحة التي لم ترد في البخاري ومسلم ؟

أم أنه غير جامع ؟

وجزاك الله خير

الأعشى٠٨-٠٩-٠٣ ٠١:٣٢ PM

السلام عليكم,

الأخ محمد- وفقه الله-,

ما حكم رواية العبادلة عن ابن لهيعة؟

هل يحسن الإسناد بروايتهم كما وجدنا الشيخ الألباني يفعل ذلك, أم ان الإسناد يبقى ضعيفا كما ذكر العلوان:

"وابن لهيعة ضعيف الحديث مطلقاً قاله البخاري ويحى بن معين وأبو حاتم وغيرهم وهذا المشهور عن أئمة السلف وأكابر المحدثين فلا يفرقون بين رواية العبادلةعن ابن لهيعة وبين رواية غيرهم وإن كانت رواية العبادلة عنه أعدل وأقوى من غيرها غير أن هذا لا يعني تصحيح مروياتهم فابن لهيعة سيء الحفظ في رواية العبادلة عنه وفي رواية غيرهم والكل ضعيف وأقوى هذا الضعيف ما رواه القدامى عنه والله أعلم"

أفيدونا جزاكم الله خيرا

محمّد ٠٨-٠٩-٠٣ ٠٦:٠٩ PM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : خالد اهل السنة

الشيخ / محمد الأمين- نفعنا الله بعلومه- آمين

اصطلاح كلمة (حسن) في الحكم على الأحاديث

كانت ابتداءً عند الإمام الترمذي -رحمه الله تعالى-

وهي عنده لا تعني (الصحة مطلقاً) بل لعله يقول حسن لايحتج به

وله اصطلاح خاص في قوله (حسن)

سؤالي لفضيلتكم كالتالي:

هل تعلمون أن أحداً سبق الترمذي - رحمه الله - الى هذا الإصطلاح..؟

هل استخدمه الإمام البخاري أو الإمام مسلم مثلاً..؟

نريد كلاماً شافياً في هذا الموضوع بما يفتح الله عليكم

الأخ المكرّم خالد أهل السنة وفقه الله

سؤالك جيد جداً، وقد احتار فيه العلماء كثيراً. إذ أن غياب مصطلح الحديث الحسن عند المتقدمين ما عدا الترمذي أمر أثار حيرتهم كثيراً. ثم إن مصطلح الحسن عند الترمذي لم يتفق بتاتا مع مصطلحهم فاتهموه بالتساهل والتناقض، رغم أنهم أولى بذلك!

والذي زعمه ابن حجر أن أول من جاء بهذا الاصطلاح هو ابن المديني، ثم تبعه تلامذته يعقوب بن شيبة والبخاري وغيرهم ثم أخذه الترمذي من البخاري. فقمت بدراسة مجموعة كبيرة من تلك الأحاديث التي حسنها هؤلاء ثم بينت بوضوح أنه لو كان لهم اصطلاح في الحديث الحسن فهو مختلف تماما عن هذا المصطلح الذي ألمح إليه الخطابي (وهو متأخر) ثم أعاد تعريفه ابن الصلاح فقلده من جاء بعده.

كيف لا وقد حسن البخاري أحاديث أخرجها في صحيحه. فهذا يلزم المتأخرين بأن بعض ما في صحيح البخاري حسن وليس صحيح، وهذا لا يقبلونه. وقد حسن البخاري والترمذي أحاديث هي غاية في الصحة. وفي نفس الوقت حسنوا أحاديث هي غاية في الضعف. والسبب أن كون الحديث حسناً لا يتناقض مع كونه صحيحا أو ضعيفاً. ولا يلزم طبعا أن يكون حجة، فهم لم يزعموا ذلك أبداً. أما أول من أحدث التقسيم الثلاثي فهو الخطابي لكن بشكل غامض، ثم تبنى ذلك ابن الصلاح في مقدمته ونشر ذلك.

ثم أتبعت الدراسة بنماذج من الأحاديث التي يحسنها المتأخرون رغم اتفاق المتقدمين على أنها باطلة موضوعة، وفي أسانيدها كذابين. وهذا يظهر أن الصواب في الحديث الحسن أنه لا يجوز الاحتجاج به لأنه من جنس الحديث الضعيف.

وأنوي طبع هذا الكتاب قريباً جدا إن شاء الله تعالى، نسأل الله أن ييسر ذلك.

محمّد ٠٨-٠٩-٠٣، ٠٦:١٥ PM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : StraightPath

جزاك الله خيرا يا شيخ محمد وأفاد بك المسلمين

لدي سؤال

اذا قيل ان حديث ما ضعيف هل يعني هذا ان ليس له طريق صحيح؟ حسب فهمي هناك طريقتان عند علماء الحديث فقد يقصدون ان الطريق ضعيف (لكن قد يكون له طرق أخرى صحيحة) وقد يكون الحكم عام , أي على الحديث بعد دراسة كل طرقه

هل فهمي هذا خاطيء؟ و ان كان صحيحا فكيف نعرف ما يقصده المحدث اذا قال هذا ضعيف؟ هل هناك عبارات معينة نفهم منها انه حكم على طريق واحد أو حكم على الحديث بمجموع طرقه؟

جزاك الله خيرا كثيرا

هذا يظهر من سياق السؤال غالباً. أي إذا سُئِلَ الإمام عن حديث بإسناده، فضعفه، فغالبا يكون قصده هذا الإسناد بعينه، ولا يتجاوزه لأن السائل عادة ليس من العوام وإنما طالب حديث يسأل عن علة معينة في الإسناد. أما عندما يكون السؤال عن المتن فقط دون ذكر السند، فإذا ضعفه، فهذا يدل على أن كل طرقه ضعيفة.

هذا مع العلم أن تصحيح الأحاديث الضعيفة بمجموع الأسانيد كان قليلاً عند المتقدمين نسبياً.

AntiShea ٠٨-١١-٠٣ ٠٦:٠٣ PM

اقتباس:

كاتب الرسالة الأصلية : محمّد

أخي الحبيب

هذا السؤال يجب أن يُوجه للرافضة أنفسهم، فعلى المدعي البينة كما هو معلوم. والذي في تاريخ الطبري هو عن نصر بن مزاحم الرافضي. وأكثر هذه الكتب تأخذ منه. مثل الكامل لابن أثير (وقد تكرر ذكره مرتين) والسيرة الحلبية. وهناك كتب لغة لا تهتم بإثبات الروايات ولا بإسنادها وإنما تذكر الرواية من أجل الفائدة اللغوية أو تفسير الكلمة المجهولة. وقد ذكرها الكاتب الرافضي عدة مرات من باب تنويع المصادر مثل لسان العرب وتاج العروس. وبعض الكتب للمعتزلة ككتاب الحيوان. وبعضها للشيعة كتذكرة السبط والعقد الفريد والإمامة والسياسة وشرح ابن أبي الحديد وغيرها. أما طبقات ابن سعد فلم أجد الرواية فيه مع العلم أن غالب مادة ابن سعد من الواقدي المتروك. فهذا كله لا يعتد به. والحجة عندنا هو الإسناد الصحيح والذي لا يقدر الرافضة ابدا على الإتيان به.

جزاك الله خيرا شيخنا الحبيب

محمّد ٠٨-١٢-٠٣ ٠٨:٢٩ AM

الأخ الحبيب خالد وفقه الله

أرجو إلغاء تثبيت الموضوع ريثما أعود من سفري إذ أني خلال هذه الفترة لن أكون قادراً على المشاركة في المنتديات.

والسلام عليكم ورحمة الله

خالد أهل السنة ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ٠٨-١٢-٠٣ ١٢:٥٨ PM

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته

سمعاً وطاعة شيخنا الحبيب / محمد بن الأمين

حفظك الله في حلك وترحالك ونفعنا بعلومكم - آمين

السعدي ٢ ‏ ‏ ‏ ‏ ٠٨-١٥-٠٣ ٠٥:٥٩ PM

نسأل الله ان يعيد الشيخ محمّد بالسلامة .

أخوكم السعدي ٢ ...

محمّد ‏ ‏ ٠٤-٣٠-٠٤ ٠٧:١١ PM

اقتباس:

أضيف بواسطة محمّد

نعم أخي الكريم وقد أخرجه الإمام مسلم في صحيحه #٢٤٠٤ وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح غريب

وأخرج ابن حبان في صحيحه (١٥\٤٣٢): أخبرنا عبد الله بن محمد بن سلم حدثنا عبد الرحمن بن إبراهيم (دحيم، ثقة ثبت) حدثنا الوليد بن مسلم (ثقة ثبت) وعمر بن عبد الواحد

(ثقة) قالا حدثنا الأوزاعي (ثقة ثبت) عن شداد أبي عمار (ثقة ثبت) عن واثلة بن الأسقع قال: سألت عن علي في منزله، فقيل لي ذهب يأتي برسول الله . إذ جاء، فدخل رسول الله ودخلت. فجلس رسول الله على الفراش، وأجلس فاطمة عن يمينه وعلياً عن يساره وحسناً وحُسَيناً بين يديه، وقال: «{إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً}. اللهم هؤلاء أهلي». قال واثلة: فقلت من ناحية البيت: «وأنا يا رسول الله، من أهلك؟». قال: «وأنت من أهلي». قال واثلة: «إنها لمن أرجى ما أرتجي». وهذا حديثٌ صحيحٌ على شرطَيّ البخاري ومسلم.

وهذا صريحٌ في أن الآية غير خاصة في عليٍّ وبنيه. بل هي عامة لمن اتبع النبي بدليل دخول واثلة فيه. أي أن أهل البيت هم نفسهم آل محمد (أي أتباعه). وهذا لا يتعارض مع ما صحّ عن ابن عباس : {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت} قال: «نزلت في نساء النبي خاصة». فإن الآية نزلت في الأزواج خاصة، ولا مانع أن تشمل غيرهن كذلك.

أما الحديث الذي في صحيح مسلم فقد تكلموا على إسناده. والله أعلم.

محمّد ٠٤-٣٠-٠٤ ٠٧:١٥ PM

اقتباس:

أضيف بواسطة الأعشى

السلام عليكم,

الأخ محمد- وفقه الله-,

ما حكم رواية العبادلة عن ابن لهيعة؟

هل يحسن الإسناد بروايتهم كما وجدنا الشيخ الألباني يفعل ذلك, أم ان الإسناد يبقى ضعيفا كما ذكر العلوان:

"وابن لهيعة ضعيف الحديث مطلقاً قاله البخاري ويحى بن معين وأبو حاتم وغيرهم وهذا المشهور عن أئمة السلف وأكابر المحدثين فلا يفرقون بين رواية العبادلةعن ابن لهيعة وبين رواية غيرهم وإن كانت رواية العبادلة عنه أعدل وأقوى من غيرها غير أن هذا لا يعني تصحيح مروياتهم فابن لهيعة سيء الحفظ في رواية العبادلة عنه وفي رواية غيرهم والكل ضعيف وأقوى هذا الضعيف ما رواه القدامى عنه والله أعلم"

أفيدونا جزاكم الله خيرا

ابن لهيعة سيء الحفظ فعلاً طوال عمره. وهو شيعي غالي كما أفاد ابن عدي في الكامل. لكن احترقت بعض كتبه في آخره عمره، فصار يتلقن، مما زاد كثيراً في ضعف أحاديثه.

لذلك حديثه على قسمين:

١- أحاديث رواها عنه العبادلة وقتيبة، فهذه يُعتبر بها، لكن لا يُحتجّ بها بمفردها

٢- أحاديث رواها عنه غير هؤلاء، فهذه شديدة الضعف، لا يمكن أن تستعمل للتحسين بمجموع الطرق

مع أخذ العلم بأنه مدلس وبأنه شيعي

AntiShea ٠٤-٣٠-٠٤ ٠٧:٥٤ PM

شيخنا محمد هل سب الشعبه بن المغيرة عليا رضي الله عنهما كما صحح الألباني رحمه الله في صحيحه بارك الله فيكم

محمّد ٠٥-٠١-٠٤ ٠٨:٣٥ PM

أخي الفاضل

هل تعني هذا الحديث؟

مسند أحمد (٤ | ٣٧١): ثنا وكيع ثنا مسعر (ثبت) عن (الحجاج) أبي أيوب مولى لبنى ثعلبة (مجهول، كما قال الحسيني في الإكمال) عن قطبة بن مالك (رضي الله عنه) قال ثم سب أمير من الأمراء عليا رضي الله عنه فقام زيد بن أرقم فقال أما ان قد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن سب الموتى فلم تسب عليا وقد مات

وهو -لو صح- حجة على الشيعة، فهم أكثر الناس لعناً للأموات ولخيرة المؤمنين. بل لا أعلم في سائل الملل والديانات من يجعل في أصل دينه لعن أمهات المؤمنين وخيرة أصحاب نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، إلا هذه الطائفة المارقة... لا اليهود ولا النصارى ولا المجوس ولا الهندوس ولا الخوارج ولا غيرهم، عنده من اللعن ما عند هؤلاء. وما دعاء صنمي قريش إلا غيض من فيض.

يا أمتي دينُ الروافضِ بدعةٌ *** بذرُ اليهودِ وعابدِ الصلبان

يا أمتي علمُ الروافضِ كذبةٌ ***قامت على التزويرِ والبهتانِ

يا أمتي خلقُ الروافضِ ضحكةٌ ***من سنِ◌ِ◌ِ◌ِ◌ِ◌ِ◌ِ خداعٍ حقيرِ الشان

أهلُ الغلوِ من الروافضِ كفّروا *** شيخان للإسلامِ هم تيجان

وكذلك الصحبُ الكرامُ مع النساء *** أزواجِ من قد جاءَ بالفرقانِ

جمعوا الغلوَ مع الجهالةِ مثلما *** فعلَ النصارى قبلَهم بزمانِ

وكذاك مكرٌ لليهودِ وخبثُهم ***قد بان هذا ظاهراً لِعَيان

عبدوا القبورَ مع الترابِ وإنما*** ذا فعلُ من لا يَرتجي لجِنان

لا عقلَ عندهموا ولا فهمٌ لهم***كشياهِ ضانٍ في يدي رُعيان

إني عرفتُ ضغائناً بصدورِهم*** لعساكرِ التوحيدِ والقرآن

هم مركزٌ للكفرِ في أرضٍ لنا*** قامتْ على التوحيدِ للرحمن

يا ربِ طهِّر أرضَنا من رجسِهم*** تطهير ماءٍ قد صَلى نيران

يا ربِ أنزِل لعنةً ترديهموا*** في النارِ أو في حفرةِ الجُبان

يا أهلَ ملتِنا فلا تَبقوا على*** صافِ المحبةِ مع بني الكفران

أبدوا العداوةَ إن أردتم جنةَ الـ*** فردوسِ من ربٍ عظيمِ الشان

رضيَ الإلهُ عن الصحابةِ كلِهم*** ذا قولُ أهلِ الدينِ والإيمان

ثم الصلاة على النبي المصطفى ***والآلِ والأزواجِ مجتمعان

تعذيب المتَّهَم

السؤال: متى يجوز تعذيب المتهم بجريمة مثل المتهم بالسرقة؟

الجواب: بالنسبة لتعذيب المتهم، فقد اختلف الفقهاء في تفصيل هذا. فعلى سبيل المثال، لا يجوز أن يتم تعذيب رجل مسلم صالح لمجرد أن اتهمه أحد بالسرقة. أما لو تم القبض على لص واعترف بالسرقة، فيجوز تعذيبه من القاضي حتى يعترف أين أخفى المال المسروق. وحتى أختصر عليك البحث آتي بالموسوعة الكويتية الفقهية بعد اختصاره:

تَعْذِيبُ الْمُتَّهَمِ :

٨ - قَسَّمَ الْفُقَهَاءُ الْمُتَّهَمَ بِسَرِقَةٍ وَنَحْوِهَا إِلَى ثَلاثَةِ أَقْسَامٍ :

إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُتَّهَمُ مَعْرُوفًا بِالصَّلاحِ ، فَلا تَجُوزُ عُقُوبَتُهُ اتِّفَاقًا .

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُتَّهَمُ مَجْهُولَ الْحَالِ لا يُعْرَفُ بِبِرٍّ وَلا فُجُورٍ ، فَهَذَا يُحْبَسُ حَتَّى يَنْكَشِفَ حَالُهُ ، وَهَذَا عِنْدَ جُمْهُورِ الْفُقَهَاءِ . وَالْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَكْثَرِ الأَئِمَّةِ : أَنَّهُ يَحْبِسُهُ الْقَاضِي وَالْوَالِي.

وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُتَّهَمُ مَعْرُوفًا بِالْفُجُورِ ، كَالسَّرِقَةِ ، وَقَطْعِ الطَّرِيقِ ، وَالْقَتْلِ ، وَنَحْوِ ذَلِكَ ، فَيَجُوزُ حَبْسُهُ وَضَرْبُهُ ، كَمَا < أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزُّبَيْرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، بِتَعْذِيبِ الْمُتَّهَمِ الَّذِي غَيَّبَ مَالَهُ حَتَّى أَقَرَّ بِهِ > . وَقَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ : مَا عَلِمْتُ أَحَدًا مِنْ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ يَقُولُ : إِنَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ هَذِهِ الدَّعَاوَى يَحْلِفُ ، وَيُرْسَلُ بِلا حَبْسٍ ، وَلا غَيْرِهِ . وَقَالَ الْبُجَيْرِمِيُّ : وَالظَّاهِرُ أَنَّ الضَّرْبَ حَرَامٌ فِي الشِّقَّيْنِ ، أَيْ سَوَاءٌ كَانَ ضُرِبَ لِيُقِرَّ ، أَوْ لِيَصْدُقَ ، خِلافًا لِمَا تُوُهِّمَ حِلُّهُ إِذَا ضُرِبَ لِيَصْدُقَ .

وَقَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ : وَاخْتَلَفُوا فِيهِ : هَلِ الَّذِي يَضْرِبُهُ الْوَالِي دُونَ الْقَاضِي ، أَوْ كِلاهُمَا ؟ أَوْ لا يُسَوَّغُ ضَرْبُهُ ، عَلَى ثَلاثَةِ أَقْوَالٍ :

أَحَدُهَا : أَنَّهُ يَضْرِبُهُ الْوَالِي وَالْقَاضِي ، وَهَذَا قَوْلُ طَائِفَةٍ مِنْ أَصْحَابِ مَالِكٍ وَأَحْمَدَ ، مِنْهُمْ أَشْهَبُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، فَإِنَّهُ قَالَ : يُمْتَحَنُ بِالْحَبْسِ وَالضَّرْبِ ، وَيُضْرَبُ بِالسَّوْطِ مُجَرَّدًا .

الْقَوْلُ الثَّانِي : أَنَّهُ يَضْرِبُهُ الْوَالِي دُونَ الْقَاضِي ، وَهَذَا قَوْلُ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ ، وَأَحْمَدَ .

الْقَوْلُ الثَّالِثُ : أَنَّهُ يُحْبَسُ وَلا يُضْرَبُ ، وَهَذَا قَوْلُ أَصْبَغَ ، ثُمَّ قَالَتْ طَائِفَةٌ ، مِنْهُمْ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، وَمُطَرِّفٌ ، وَابْنُ الْمَاجِشُونِ : إِنَّهُ يُحْبَسُ حَتَّى يَمُوتَ (١) .

(١)المبسوط ٩ / ١٩٥ و ٢٤ / ٥١ ، ٧٠ ، وابن عابدين ٣ / ١٩٥ ، والمدونة ٦ / ٢٩٣ ، والدسوقي ٤ / ٣٤٥ ، والزرقاني ٨ / ١٠٦ . ١٠٧ ، والطرق الحكمية ١٠٠ . ١٠٤ ، وحاشية البجيرمي ٣ / ٧٣ ، ونهاية المحتاج ٥ / ٧١ .

٩ - أَمَّا النَّوْعُ الثَّانِي : وَهُوَ التَّعْذِيبُ غَيْرُ الْمَشْرُوعِ لِلإِنْسَانِ ، فَمِنْهُ تَعْذِيبُ الأَسْرَى ، فَقَدْ ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ عَدَمَ جَوَازِ تَعْذِيبِهِمْ ، لأَنَّ الإِسْلامَ يَدْعُو إِلَى الرِّفْقِ بِالأَسْرَى ، وَإِطْعَامِهِمْ ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : { وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا }. وَإِذَا كَانَ هُنَاكَ خَوْفُ الْفِرَارِ ، فَيَصِحُّ حَبْسُ الأَسِيرِ مِنْ غَيْرِ تَعْذِيبٍ ، وَإِذَا رُجِيَ أَنْ يَدُلَّ عَلَى أَسْرَارِ الْعَدُوِّ جَازَ تَهْدِيدُهُ وَتَعْذِيبُهُ بِالْقَدْرِ الْكَافِي ، لِتَحْقِيقِ ذَلِكَ ، وَدَلِيلُ ذَلِكَ : مَا رُوِيَ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : < أَنَّهُ أَمَرَ الزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ بِتَعْذِيبِ مَنْ كَتَمَ خَبَرَ الْمَالِ ، الَّذِي كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ عَاهَدَهُمْ عَلَيْهِ ، وَقَالَ لَهُ : أَيْنَ كَنْزُ حُيَيِّ بْنِ أَخْطَبَ ؟ فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ ، أَنْفَذَتْهُ النَّفَقَاتُ وَالْحُرُوبُ ، فَقَالَ : الْمَالُ كَثِيرٌ وَالْمَسْأَلَةُ أَقْرَبُ ، وَقَالَ لِلزُّبَيْرِ : دُونَكَ هَذَا . فَمَسَّهُ الزُّبَيْرُ بِشَيْءٍ مِنَ الْعَذَابِ ، فَدَلَّهُمْ عَلَى الْمَالِ > .

(٣)شرح السير الكبير ٣ / ١٠٢٩ ، وفتح الباري ١ / ٥٥٥ ، والتاج والإكليل بهامش مواهب الجليل ٣ / ٣٥٣ ، والنووي شرح صحيح مسلم ١٣ / ٨٧ .

لَكِنْ إذَا كَانُوا يُعَذِّبُونَ أَسْرَى الْمُسْلِمِينَ يَجُوزُ مُعَامَلَتُهُمْ بِالْمِثْلِ ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى : { وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ } وَقَوْلُهُ أَيْضًا { وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ } قَالَ الْبَاجِيُّ : لا يُمَثَّلُ بِالأَسِيرِ ، إلا أَنْ يَكُونُوا مَثَّلُوا بِالْمُسْلِمِينَ . وَقَالَ ابْنُ حَبِيبٍ : قَتْلُ الأَسِيرِ بِضَرْبِ عُنُقِهِ ، لا يُمَثَّلُ بِهِ ، وَلا يُعْبَثُ عَلَيْهِ . قِيلَ لِمَالِكٍ : أَيُضْرَبُ وَسَطُهُ ؟ فَقَالَ : قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ { فَضَرْبَ الرِّقَابِ } لا خَيْرَ فِي الْعَبَثِ (٤) .

(٤) شرح السير الكبير ٣ / ١٠٢٩، وفتح الباري ١ / ٥٥٥، والتاج والإكليل ٣ / ٣٥٣.

وقد جاء في الصحيح أن رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم قال لأحد اليهود: " مَا فعل مسك حييّ الَّذِي جَاءَ بِهِ من النَّضِير؟ " قَالَ: أذهبته النَّفَقَات والحروب. فَقَالَ: " الْعَهْد قريبٌ، وَالْمَال أَكثر من ذَلِك " وَقد كَانَ حييّ قتل قبل ذَلِك، فَدفع رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم سَعْيه إِلَيّ الزبير، فمسه بعذابٍ. انتهى. فهذا دليل صريح على جواز تعذيب المتهم المعروف بالفجور حتى يعترف. وطبعا هناك فرق بين الاتهام المجرد بدون دليل، والاتهام المبني على قرينة، وهذا الأخير كان له قرينة لأن المال كان أكثر قبل عهد قريب. والله أعلم.

أجوبة الشيخ أبو عبد الملك عن أسئلة متعلقة بالثورة السورية

هذه أجوبة صديقي الشيخ أبو عبد الملك (تقبله الله شهيدا) الشرعي العام لأحرار الشام. ويظهر بها علمه الشرعي ووضوح الرؤيا عنده، مع العلم أنه كتبها في بدايات الثورة السورية. وأنقل الأجوبة كما هي حرفيا، مع تغيير الترتيب حسب التسلسل، إلا أني أبقيت ترقيمه كما هو. مع التأكيد أن نقلي لها لا يعني بالضرورة الإقرار بها.

- الطائفة النصيرية؟

ج١١- النصيرية طائفة حربية، وعلى قول الجماهير من مختلف علماء المذاهب الأربعة هي طائفة ردة، ولا فرق بين المدني والعسكري في الطائفة الحربية، وإنما الضابط التفريق بين المقاتلة (الذكور البالغين عند الشافعي، وزاد الجمهور المطيقين للقتال) وغير المقاتلة، وأما النساء فليس من المصلحة التعرض لهم من باب المصلحة، وأما الأطفال فلا يقتلون بالإجماع، وأما على القول بأنهم طائفة ردة فتقتل النساء عند الجمهور و والشيوخ عند الأئمة الأربعة، كما يترتب على ذلك أنه لا أمان لهم "فلو سلموا أنفسهم بعد إعطائهم الأمان فالأمان باطل، لكن يشملهم عموم النهي عن الغدر لذا ففي هذه الحالة يُعطَون سلاحهم ويعادوا للقتال" وإذا كان هناك ضرورة بإعطائهم الأمان فيمكن إعطاؤهم هذا الأمان من باب الوعد، والممتلكات في الطائفة الحربية كلها سواء على التفصيل السابق.

- حكم موالاة الكفار (سياق السؤال عن جنود النظام وشبيحته)؟

ج٣- الموالاة نوعان: موالاة مكفِّرة: وهي كل إعانة تؤدي إلى كسر شوكة المسلمين سواء أكانت بالمال أم بالنفس أو بأي شيء آخر. وموالاة غير مكفرة: كالتسمي بأسماء الكافرين والتعييد معهم، والإعانة المطروحة في السؤال تدخل في النوع الأول من الموالاة المكفرة، لأنه بكسر شوكة المسلمين تقوم دولة الكفر، قال الله سبحانه: {لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين} وقد نقل ابن حزم الإجماع على كفر من والى غير المسلمين.

أما مال هذا الموالي إما أن يكون فيئاً أو غنيمة أو سلباً، فإن أُخذ بالقتال فهو غنيمة، وإن أخذ بدون قتال فهو فيء، والسلب "من قتل قتيلاً فله سلبه" وفق شروط السلب المعروفة، وفي سياق الحديث عن أحكام السلب يقول ابن المنذر وأبو ثور: "له سلبه" سواء أكان ذلك داخل المعركة أو خارجها، بإذن الإمام وبدون إذنه، بخلاف كثير من أهل العلم الذين اشترطوا أن يكون قتله داخل المعركة وبإذن الإمام. والقول باشتراط اذن الامام قول قوي وهو مذهب المالكية والحنفية.

- حكم الجاسوس؟

ج٢- حكم الجاسوس الذي يدلي بمعلومات تؤدي إلى كسر شوكة المسلمين أنه كافر، وعليه فهو مباح الدم والمال، والذي يقوم على هدر ماله ودمه اللجنة الشرعية التابعة للمحكمة، ولا يمنع من قتله ولو قلنا بعدم تكفيره.

- تأييد النظام؟

ج٧- التأييد: إن كان المقصود به الإعانة بالرأي فهو ردة، وإن كان بمعنى تحبيط الناس كنشر مساوئ الثوار ونحو ذلك فهذا يتبع جلب المصلحة ودفع المفسدة.

- الاستيلاء على منازل الشبيحة؟

ج٥- السكن في بيوتهم جائز: لأنها أموال مباحة لنا، لكن إن كانت عوائلهم فيها فيُتركون فيها درئا للمفسدة وهذا من باب السياسة الشرعية.

- مجند قبض عليه في إجازة؟

ج١٣- إن كان في إجازة فيفرق بين القادم والذاهب، فالذاهب أثبت على نفسه أنه غير مكره فيُقتل، والقادم يُحقَق معه فإن قال إنه منشق فنصدقه ونقوم بما يضمن لي عدم عودته للقتال

كتمزيق هويته بعد التحري في انه لم يلغ في دماء المسلمين، أما مسألة الجندي في المهام الإدارية البحتة، فهذا يُعتقل عدة أيام، ونقوم بما يضمن عدم عودته كتمزيق هويته.

- الأسير المجند من جنود النظام؟

ج٤- يُحقَقُ معه: إن ثبت أنه مكره، ولم يثبت ولوغه في الدم أو الأعراض، فيُترك ولا يقتل.

- إطلاق سراح الجندي أو الشبيح مقابل المال؟

ج١٤- إن قلنا بأنه مرتد: فلا يفادى بالمال بالإجماع، وإنما يفادى بالمسلمين الأسرى، والشبيح مرتد، وأما الجندي فيعطى حكم الردة إن ثبت أنه غير مكره، أما إن ثبت أنه مكره فهذا يترك بعد أن يعتقل عدة أيام مع التحري في انه لم يلغ في دماء المسلمين.

- الغنائم من جيش النظام والأملاك الحكومية؟

ج٦- ليست غنيمة، وإنما هي أموال مسلمين مغتَصَبة، توضع في مصلحة المسلمين، وإن اشتركت عدة مجموعات في الحصول عليها فتتقاسمها بالسوية، وتبقى عند التنظيم لحين قيام دولة إسلامية وتسلَّم لها إن كانت الدولة إسلامية. والسلب يكون للأموال الخاصة لأفراد الأمن والشبيحة المحمولة معهم، لا لمال الدولة، الذي هو مال مغتَصَب للمسلمين، وفي هذا السياق فإن الحنفية والحنابلة والمالكية قالوا بأن استيلاء الكفار على أموال المسلمين يجعلها ملكاً لهم، وبالتالي تكون غنيمة إن أخذت بالقتال، وقال الشافعية والظاهرية: بأن استيلاء الكفار على أموال المسلمين لا يجعل هذه الأموال ملكاً لهم، بل هي أموال مغتَصَبة للمسلمين، (وهو ما أرجحه). وهذا في الأموال التي لم يُعرَف صاحبها بخلاف الأموال العينية المعروف صاحبها،

فهي لصاحبها قبل القسمة باتفاق الائمة الاربعة ونقل عليه الاجماع {وليس كذلك}، وبعدها على الراجح.

- المرافق العامة؟

ج١٥- أخذ الممتلكات التي لا تضر بمصلحة الناس جائز لكن ليس على سبيل التملك، وإنما توضع في مصلحة أرجح، ويحق ذلك لأهل الحل والعقد من قواد المجموعات وفق فتاوى شرعية.

- شراء الغنائم؟

ج٨- إن كان له حق التملك فيها فيجوز شراؤها.

- ضرب المتَّهَم؟

ج٩- المتهَم: إما أن يكون اتهامه بناء على شبهة أو بدون شبهة، فإن كان بدون شبهة فلا يجوز ضربه، أما إن كان بناء على شبهة معتبرة كاعتراف شاهد أو تسجيل صوتي فيُضرب، وحدُّ الضرب اجتناب الوجه، وعدم إتلاف عضو، وعدم إبطال منفعة.

- قطع رأس الجندي أو تعذيبه؟

ج١٠- ليس من السياسة الشرعية قطع الرؤوس، وإن كان في الأصل جائزاً، فيصبح محرَّماً لغيره، وهذا الحاصل، لأنه يترتب عليه حصول مفاسد، وأما التمثيل به فمنهي عنه إلا إن كان

على سبيل المقابلة أو فيه مصلحة كالردع، وأما تعذيبه قبل القتل فيكون فقط على سبيل المقابلة "إن عذبوا نعذب" والامتناع عنه أولى، إلا إن كان في تعذيبه جلب معلومات.

- من قتل خارج المعركة هل هو شهيد؟

ج١٢ – عند الجمهور ليس بشهيد دنيا، ولا يترتب عليه أحكام الشهيد إن كان مدنياً، أما إن كان مشاركاً في المعارك والعمليات القتالية لكنه قتل وهو جالس في المقرات فله حكم المعركة، بخلاف ما لو كان جالساً في بيته، بدليل أن سعد بن معاذ جرح يوم الخندق ومع ذلك عندما مات متأثراً بجراحه غُسِّل وككفن وصلي عليه، وهناك أقوال ضعيفة (عند المالكية وفي قول غير مفتى به عند الشافعية) أنه كيفما قتله الكفار فهو شهيد، سواء أكان رجلاً أم امرأة أم طفلاً، والقول بان من يقتل تحت القصف انه شهيد له وجه من القوة من حيث أن هذه المناطق قد تعتبر كلها ساحة معركة، وفي سياق الحديث عن شهيد المعركة فيجدر التذكير بأنه لا يغسل ولا يكفن باتفاق الأئمة الأربعة، ويحرم الصلاة عليه عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، وتجب الصلاة عليه عند الحنفية، وهناك قول ثالث لابن حزم وهو رواية عن أحمد وذهب إليه ابن القيم في زاد المعاد وهو جواز الأمرين (وهو ما أرجحه).

- هل يشترك حمل الراية ليكون الجهاد صحيحا؟

ج ١٦–... وأما حمل الراية فليس بشرط، وحمل الراية في زمن النبي كان من أجل تمايز الجيوش، ويشترط في الراية حتى تكون جائزة أن لا يكون فيها محظر شرعي وأن لا تكون راية لمجموعة كفرية أو شركية أو اهل بدع وفسوق، والرسول صلى الله عليه وسلم ثبت أنه حمل الراية السوداء والبيضاء، وهناك ضعف في رواية حمله لراية صفراء أو حمراء، ورواية الكتابة على الراية ضعيفة يقيناً، حيث أوردها أبو الشيخ عن ابن عباس، قال ابن حجر في فتح الباري عنها : إسنادها واه، لذا فرفع الراية ليس بشرط ولا بواجب ولم يقل بوجوبه أحد من أهل العلم.

- الديمقراطية؟

ج١٧- الديمقراطية بمعناها الكفري الذي يعني الحكم المطلق والسيادة المطلقة للشعب من آمن بها فهو كافر، أما إن كانت بمعنى الحرية فإطلاق الديمقراطية على الحرية خطأ.

- إقامة الحدود؟

ج ١٨- إقامة الحدود وقت الحرب ليس من المصلحة، وهي أمر مختلف فيه، أما حقوق العباد كالقصاص وكل ما يتعلق بالحرب والمقاتلة فتقام من باب الضرورة، وحفظاً لحقوق الناس حتى لا يأخذ الناس حقهم بأيديهم.

الشيخ محمود طيبة (أبو عبد الملك)

الجامعة الإسلامية

متى تكون الاستعانة بالكافر جائزة؟ ومتى تكون كفرا؟

الاستعانة بالكافر ضد الكافر جائزة، فقد استعان النبي صلى الله عليه وسلم باليهود وعقد معهم معاهدة للدفاع عن المدينة. واستعان ببعض المشركين في غزوة حنين مثل صفوان بن أمية واستعار منه دروعا. وحالف عددا من القبائل التي كانت على الشرك.

وفي الحديث الصحيح عند أبي داود وأحمد: «ستُصَالِحون الرومَ صُلْحاً آمِناً، وتَغزُون أنتم وهم عَدُوّاً من ورائِكم...». أي يتحالف المسلمون والنصارى لقتال عدو مشترك.

أما عندما يكون العدو مسلما، فيجب هنا التفريق بين الاستعانة بالكفار لقتال مسلمين. وبين مظاهرة الكفار على المسلمين.

المثال الأول: جماعة مسلمة استعانة بالكفار على جماعة مسلمة أخرى، بحيث تكون الغلبة للمسلمين. أي لما انتصرت الجماعة الأولى المسلمة بقي الحكم لها وليس للكفار. ففي هذه الحالة: إن كانت الجماعة الثانية معتدية باغية وكانت الجماعة المسلمة الأولى محتاجة للاستعانة بالكفار، كان ذلك الفعل جائرا ولا إثم عليهم.

وإن لم تكن الجماعة الثانية من الخوارج أو البغاة كانت الجماعة الأولى آثمة فاسقة، ولا تكفر.

المثال الثاني: جماعة مسلمة أعانت دولة كافر تحارب المسلمين وتحتل بلدهم، وإن حدثت الغلبة كان الحكم للكفار. ففي هذه الحالة تكفر الجماعة المسلمة ويحكم عليها بالردة، لأنها ساعدت على نشر الكفر والتمكين له.

قال الإمام ابن حزم الأندلسي في المحلى بالآثار (١٢ | ١٢٦): «وأما من حَمَلَتهُ الحَمِيَّةُ من أهلِ الثَّغرِ من المسلمين فاستعانَ بالمشركينَ الحربيّينَ، وأطلقَ أيديَهُم على قتْلِ من خالفهُ من المسلمينَ، أو على أخذِ أموالهِم، أو سَبْيِهِمْ. فإن كانت يدُهُ هي الغالبةُ وكان الكفار له كأتباع، فهو هالكٌ في غايةِ الفُسوقِ، ولا يكون بذلك كافراً، لأنه لم يأتِ شيئاً أوجبَ به عليه كُفرا: قرآنٌ أو إجماع. وإن كان حُكْمُ الكفارِ جارياً عليهِ، فهو بذلك كافرٌ».

والبعض اليوم يستغرب من أن الحالة الأولى جائزة، لذلك أحببت نقل عدد من أقوال العلماء. وسترى أن المذاهب الأربعة تجيز الاستعانة في حال الضرورة (وبعضهم ذكر عند الحاجة). أما في حال عدم الضرورة فلم يجيزه إلا الأحناف.

قال ابن قدامة الحنبلي (٦٢٠هـ) في المغني (٨ | ٥٢٩): «وقال أصحاب الرأي (أي الحنفية): لا بأس أن يستعين عليهم بأهل الذمة والمستأمنين وصنف آخر منهم، إذا كان أهل العدل هم الظاهرين على من يستعينون به. ولنا (أي الحنابلة)، أن القصد كفهم، وردهم إلى الطاعة، دون قتلهم، وإن دعت الحاجة إلى الاستعانة بهم، فإن كان يقدر على كفهم، استعان بهم، وإن لم يقدر، لم يجز».

وقال زكريا الأنصاري (فقيه شافعي ت٩٢٦هـ) في منهج الطلاب في فقه الإمام الشافعي رضي الله عنه (ص١٥٧) عن البغاة: «ولا يُستعانُ عليهم بكافرٍ إلا لضرورة».

وأصل الكلام ما ذكره الإمام النووي في روضة الطالبين (١٠|٦٠): «لا يجوز أن يُستعان عليهم بكفار... إلا أن يحتاج إلى الاستعانة بهم، فيجوز بشرطين، أحدهما: أن تكون فيهم جرأة وحسن إقدام، والثاني: أن يتمكن من منعهم لو ابتغوا أهل البغي بعد هزيمتهم، ولا بد من اجتماع الشرطين لجواز الاستعانة، كذا حكاه ابن الصباغ والروياني وغيرهما عن اتفاق الأصحاب ولفظ البغوي يقتضي جوازها بأحدهما».

وقال الشربيني الشافعي (٩٧٧هـ) في الإقناع (٢|٥٤٩): «وَلَا يستعان عَلَيْهِم بِكَافِر لِأَنَّهُ يحرم تسليطه على الْمُسلم إِلَّا لضَرُورَة».

وقال الرملي الشافعي (١٠٠٤هـ) في نهاية المحتاج (٧|٤٠٧): «يجوز الاستعانة بهم عند الضرورة».

وقال البهوتي الحنبلي في شرح منتهى الإرادات (٣|٣٩٠) عن البغاة: «(و) يحرم (استعانة) عليهم (بكافر) لأنه تسليط له على دماء المسلمين وقال تعالى: {ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا} [النساء: ١٤١] (إلا لضرورة) كعجز أهل الحق عنهم (وكفعلهم) بنا (إن لم نفعله) بهم فيجوز رميهم بما يعم إتلافه إذا فعلوه بنا لو لم نفعله، وكذا الاستعانة بكافر». وقد قال الله تعالى: {وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه}.

وقال ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) في كتابه المحلّى بالآثار (١١| ٣٥٥): «فإن أشرفوا على الهلكة واضطروا ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجئوا إلى أهل الحرب».

وفي الموسوعة الفقهية الكويتية (٨| ١٥٠): «اتفق المالكية والشافعية والحنابلة على تحريم الاستعانة بالكفار في قتال البغاة؛ لأن القصد كفهم لا قتلهم، والكفار لا يقصدون إلا قتلهم، وإن دعت الحاجة إلى الاستعانة بهم، فإن كان من الممكن القدرة على كف هؤلاء الكفار المستعان بهم جاز.

ويتفق الحنفية مع الجمهور في أنه لا يحل الاستعانة بأهل الشرك إذا كان حكم أهل الشرك، هو الظاهر. أما إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر فلا بأس بالاستعانة بالذميين وصنف من البغاة، ولو لم تكن هناك حاجة؛ لأن أهل العدل يقاتلون لإعزاز الدين، والاستعانة على البغاة بهم كالاستعانة عليهم بأدوات القتال».

منهاج كامل لدراسة الشريعة

هذا منهاج كامل لعلوم الشريعة، أنصح باتباعه لكل مسلم، من باب الحديث الصحيح "من يرد الله به خيراً يفقّهه بالدين". لا يلزم أن تكون شيخا حتى تطلب العلم الشرعي. ركز على الأمور التي تحتاجها في حياتك. ولا تقرأ أكثر من كتاب بنفس الوقت حتى لا يتشتت انتباهك.

منهج العامي وهو يصلح لأي مسلم مهما كان مبتدئا.

١) العقيدة

كتاب بسيط ابدأ به كمقدمة لما فيه من أسلوب بسيط وممتع: "تعريف عام بدين الإسلام" للشيخ علي الطنطاوي. يصلح للصغير وللكبير، لأنه مكتوب بلغة سهلة بسيطة، يعطي أساسيات عقيدة الإسلام بأسلوب معاصر جميل.

مختصر العقيدة الإسلامية من الكتاب والسنة الصحيحة للشيخ محمد جميل زينو الحلبي.

٢) الحديث و السنة

الأربعون حديثا النووية، وتكملتها لابن رجب. مع أي شرح معاصر مختصر.

رياض الصالحين للنووي.

عمدة الأحكام.

٣) القرآن

أي تفسير مبسط للقرآن مثل تفسير السعدي، أو التفسير الوسيط لطنطاوي وكومي، أو صفوة التفاسير للصابوني.

٤) الفقه

عمدة السالك لابن النقيب، كتاب نافع بالفقه الشافعي ومشايخ الشام كانوا ينهونه خلال دورة في رمضان.

إذا لم تجد شيئا يدرّسك الفقه، فاختار كتابا مبسطا مكتوبا بلغة عصرية، مثل كتاب "الفقه المنهجي"، تدرس به الأبواب التي تحتاجها خاصة الصلاة والصيام والمعاملات.

٥) الفكر المعاصر

"أجنحة المكر الثلاثة" للشيخ حسن حبنكة الدمشقي الميداني، وكل كتبه جيدة ومناسبة.

"ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" لأبي الحسن الندوي.

٦) اللغة العربية

"قطر الندى" لإبن هشام أو "التحفة السَّنية بشرح المقدمة الأجرومية" لمحيي الدين عبد الحميد.

٧) التاريخ الإسلامي

"الرحيق المختوم"، للمباركفوري.

عبقرية خالد بن الوليد، للعقاد.

حقبة من التاريخ، عثمان الخميس.

منهج طالب العلم

١) العقيدة

كتب أساسية لطالب العلم:

شرح الطحاوية لإبن أبي العز الحنفي.

مختصر الولاء و البراء للقحطاني.

"الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان المعاصرة".

كتب صغيرة ينصح بقراءتها:

كشف الشبهات لمحمد بن عبدالوهاب.

حتى لا ننخدع.

تلبيس ابليس لابن الجوزي.

٢) الحديث و السنة

"بلوغ المرام في أحاديث الأحكام".

كتاب "حجية السنة" لعبد الغني عبد الخالق، أو كتاب "السنة و مكانتها في التشريع الإسلامي" لمصطفى السباعي، أو "السنة قبل التدوين" لعجاج خطيب.

كتاب "تيسير مصطلح الحديث" لمحمود الطحان.

كتاب "أصول التخريج و دراسة الأسانيد" لمحمود الطحان.

كتب ينصح بقراءتها بعد إتمام الكتب السابقة:

توجيه النظر لأصول الأثر، لطاهر الجزائري، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لإبن القيم الجوزية، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة.

فقه الحديث: من كتاب شرح النووي لصحيح مسلم، الأبواب: الإيمان، البيوع، البر، الصلة، العلم، و الفتن.

٣) القرآن

مقدمة في أصول التفسير، لإبن تيمية.

مباحث في علوم القرآن لمناع القطان.

قراءة الجزء الأول والجزء الأخير من كتاب مختصر تفسير إبن كثير للقرآن الكريم، مع التركيز على ما تعلمته في علوم القرآن من أحكام التفسير وغيره.

٤) الفقه

من الضروري أن تبدأ بدراسة الفقه أولا على أحد من المذاهب الأربعة ولا تشتت نفسك بكتب مقارنة أو اختيار معاصرين مثل كتاب فقه السنة.

المرحلة الأولى:

وأنصح بكتاب معاصر سهل الأسلوب وهو كتاب "الفقه المنهجي" بالفقه الشافعي، تأليف: مصطفى سعيد الخن – مصطفى البغا – علي الشربجي.

أي كتاب "تاريخ الفقه" مثل لمحمد الخضري أو لمناع القطان أو عمر الأشقر.

"الواضح في أصول الفقه" لمحمد الأشقر (للمبتدئين).

و ينصح باقتناء أحد الكتب التي تخرج الأحاديث الفقهية بشكل مختصر مثل: الدراري المضيّة للشوكاني.

المرحلة الثانية

فإذا أكملت كل هذا وأردت التوسع فعليك بكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد القرطبي، فهو كتاب ممتاز يذكر لك خلاف العلماء ويشرح سبب الخلاف، ويربط الأصول بالفروع.

فإذا أنهيته فبإمكانك أن تقرأ كتبا أعمق بالفقه مثل سواء من الكتب المتأخرة مثل منهاج الطالبين للنووي أو الكتب المتقدمة مثل الأم للشافعي.

فإذا أنهيت هذا فبإمكانك التوجه لموسوعات الفقه الجامعة مثل كتاب المغني لابن قدامة المقدسي، والذي يذكر لك المذاهب كلها.

٥) الفكر المعاصر

كتاب "العلمانية" لسفر الحوالي.

كتاب "ظاهرة الإرجاء في العالم الإسلامي" لسفر الحوالي.

"في ظلال القرآن" لسيد قطب، تفسير سورة الأنفال، والمائدة، والفتح.

٦) اللغة العربية

شرح ابن عقيل لألفية إبن مالك.

٧) التاريخ الإسلامي

في السيرة النبوية أنصح بكتاب "صحيح السيرة النبوية" لإبراهيم العلي.

في تاريخ الخلفاء كتاب "العواصم من القواصم"، لابن العربي.

لمزيد من الفائدة راجع هذه الدورة المركزة (خاصة بطلاب العلم الشرعي وليس العوام).

المواشي التي يصيبها القصف

السؤال: الغنم والبقر وغيرها من المواشي التي ينالها القصف بالبراميل والصواريخ، فهذه منها ما يدرك جريحا فيذكى، ومنها ما لا يدرك إلا أنه أصابته جراحة شديدة فيموت بسرعة، وقد تكون في موضع النحر، ومنها ما يموت ولم يصبه جراحة.

الجواب:

إذا ذبح الحيوان المصاب أو المريض وفيه حياة أثناء الذبح، حل أكله، ولو لم تكن هذه الحياة مستقرة يعيش الحيوان بمثلها. وتعرف حياة الحيوان بحركة عضو له (يد أو ذنب) أو جريان نفسه، ونحو ذلك. وإلا فهو يعتبر من الميتة ولا تفيد فيه الزكاة، لقول الله سبحانه: {حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم}.

قال ابن عبد البر في الاستذكار (٥ | ٢٦٢): «أجمعوا –في المريضة التي لا ترجى حياتها– أن ذبحها ذكاة لها، إذا كانت فيها الحياة في حين ذبحها وعلم ذلك منها بما ذكروا من حركة يدها أو رجلها أو ذنبها ونحو ذلك. وأجمعوا أنها إذا صارت في حال النزع ولم تحرك يداً ولا رجلاً، أنه لا ذكاة فيها». وأصل الإجماع ذكره الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (٣ | ٢٠٤). مع الانتباه إلى أن الإجماع هو في المريضة، وأما المصابة فالجمهور يراها مثل المريضة.

قال ابن حزم في مراتب الإجماع (ص١٤٨) ما مختصره: «وَاتَّفَقُوا ان مَا قدر عَلَيْهِ من الأنعام –وَهِي الضَّأْن وَالْبَقر والإبل والماعز– وَمَا قدر عَلَيْهِ من الصَّيْد وَفِي كل مَا يُؤْكَل لَحْمه من دَوَاب، فَقتل بِغَيْر ذبح من حلق أَو قفا فِي صدر أَو لبة، أَنه لَا يحل أكله.

وَاتَّفَقُوا أَن ما ذبحه الذَّابِح على الصِّفَات الَّتِي قدمنَا أَو نَحره الناحر على مَا وَصفنَا، أَنه إِن كَانَ ذَلِك فِي حَيَوَان مرجو الْحَيَاة غير مُتَيَقن الْمَوْت أَن أكله جَائِز. وَاخْتلفُوا إِذا كَانَ فِيهِ الرّوح إلا أَنه لَا ترجى حَيَاته بعلة أَصَابَته أَو بِفعل إنسانٍ أَو سبع حَيَوَان آخر فِيهِ أَو بترديه أَو انخناقه أَو غير ذَلِك.

وَاتَّفَقُوا أَن كل مَا مَاتَ وَخرجت نَفسه بالبت وَلم تدْرك ذَكَاته فِي شَيْء من ذَلِك قبل زهوق نَفسه، أَنه لَا يُؤْكَل إِذا كَانَ من غير صيد المَاء».

والمروي عن الصحابة كله ضعيف (راجع المصنف والتمهيد والمحلى). وقد روي عن بعض السلف أن الحيوان إن يطرف بعينه أو يحرك شيئا، ففيه حياة ويجوز ذبحه. إلا أن عطاء استثنى من هذا الدابة التي سقطت فانقطع رأسها، فهذه لا تعتبر حية وإن بقيت بها حركة. كذا في مصنف عبد الرزاق (٤ | ٥٠٠).

جرح الحيوان عند تعذر الذكاة: الحيوان الذي يحل بالذكاة إن قدر على ذكاته ذكي في محل الذبح، وإن لم يقدر عليها كانت ذكاته بجرح جزء منه في أي موضع من بدنه بشرط أن يكون الجرح مدميا يجوز وقوع القتل به. وهو مذهب الجمهور خلافا لما يروى عن مالك.

أخرج البخاري (٥٥٠٣) ومسلم (١٩٦٨) عن رافع بن خديج: إنا لاقوا العدو غدا، وليست معنا مدى، قال صلى الله عليه وسلم: «أعجل ما أنهر الدم، وذكر اسم الله، فكل، ليس السن، والظفر، وسأحدثك، أما السن فعظم، وأما الظفر فمدى الحبشة». قال: وأصبنا نهب إبل وغنم، فند (أي هرب) منها بعير، فرماه رجل بسهم فحبسه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش، فإذا غلبكم منها شيء فاصنعوا به هكذا».

قال البخاري: «باب ما ند (أي نفر ولم يقدر عليه) من البهائم فهو بمنزلة الوحش. وأجازه ابن مسعود وقال ابن عباس: "ما أعجزك من البهائم مما في يديك فهو كالصيد، وفي بعير تردى في بئر: من حيث قدرت عليه فذكه". ورأى ذلك علي، وابن عمر، وعائشة».

فنقول عن السؤال: أن كل ما أصابه القصف، فما أدركته جريحا وإن كان ينازع فلك أن تنحره (أو تذبحه إن لم تقدر على نحره) فيجوز أكله. وأما سائر ذلك مما مات قبل أن تدركه، سواء أصابته جراحة في موضع النحر أم لم يجرح أصلا، فلا يجوز أكله. ويجوز إطعامه للبهائم، والاستفادة من شعره وجلده وأمثال ذلك. والله أعلم.

الإِرْتِثَاثُ

حكم الذي يستشهد خارج المعركة

مَنْ أُصيب في الحرب وبَقي حياً في مكانه، ولم يُنقل حتى مات، وكان ذلك قبل انتهاء المعركة، فإنه شهيد في أحكام الدنيا والآخرة، سواءٌ أكلَ أو شربَ أو تكلمَ، طالتِ المعركة أم قصرت. لذلك يُدفن بدمه وثوبه دون غسل أو كفن. هذا شبه إجماع، لحديث «ادفنوهم في دمائهم» –يعني يوم أحد– ولم يغسلهم (بخاري #١٣٤٦). لكن أن يحمل الجريح من المعركة، وهو ضعيف قد أثخنته الجراح، فيعيش حياة مستقرة، ثم يموت بعد ذلك متأثراً بجراحه، فهذا يسمى بالارتثاث، ومن يحصل له هذا يسمى "المرتَث".

وفسّر الكاساني الحياة المستقرة بقوله في بدائع الصنائع (١|٣٢١): «من حُمِل من المعركة مستقر الحياة، بأنْ تكلم، أو أكلَ أو شربَ، أو نامَ، أو باعَ أو ابتاعَ، أو طال بقاؤه عُرفاً، ثم مات بعد ذلك». والمرتث لا تنطبق عليه أحكام الشهيد في الدنيا، فيُغسَّل ويُكفّن ويُصلى عليه، ولكنه يأخذ ثواب الشهداء في الآخرة.

لذلك فالحكم الراجح أن المجاهد في سبيل الله إذا وُجِدَ في أرض المعركة (مسرح العمليات) بعد انتهاء القتال وبه رمق حياة، ولو تكلم أو أكل أو شرب أو نقل من المعركة ثم مات بعد ذلك بزمن قصير عرفا، فإنه شهيد معركة: لا يغسل ولا يصلى عليه، ويدفن بثيابه التي قتل فيها. وإلا كان مرتثاً فيجب غسله وتكفينه. وفي هذا الشروط بعض الخلاف.

وقال ابن حزم الظاهري في المحلى (٣|٣٣٦): «فإنْ حُمل عن المعركة وهو حيٌّ فمات: غُسّل وكُفنّ وصُلي عليه». فجعل مجرد حمله دليلا على ارتثاثه، وفي هذا نظر سيأتي الرد عليه.

وجاء في مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله (ص١٣٨ #٥١١): «قلت من قُتِلَ فِي المعركة وَبِه رَمق (يقصد حياة مستقرة) حُمِلَ؟ قال: يُغسل. وَمن قُتل ولا رَمق فيهِ يُدْفن في ثيابه، يُلف

في دمائه إِلَّا أن يكون عليهِ جِلد أو خف، يُنْزع ذلك عنهُ. وإن كان عليه سرد؟ قَالَ: يُعجبنِي أَن ينْزع عَنهُ الْحَدِيد». والسرد يقابله في زماننا الدرع، والحديد تقابله الخوذة والسلاح والذخيرة. ولا بأس بنزع الساعة قياسا على الخاتم. وقد قال بعض السلف بنزع الخف (الحذاء) كذلك.

وقال أبو حنيفة كما نص تلميذه محمد في الحجة على أهل المدينة (١ | ٣٥٩): «فِي الشَّهِيد يقتل فِي المعركة: يدْفن فِي دَمه وثيابه وَلَا يغسل، إلا أنه ينْزع عَنهُ الْجلد وَالسِّلَاح وَيزِيدُونَ مَا شاؤا وينقصون مَا شاؤا».

وقال مالك في الموطأ (٢ | ٤٦٣ #٣٧): «وأما من حُمِلَ منهم فعاش ما شاء الله بعد ذلك، فإنه يُغَسَّلُ ويصلى عليه. كما عُمِلَ بعمر بن الخطاب».

وقال السرخسي من الأحناف في المبسوط (٢ | ٥١): «وإن حمل من المعركة حيا ثم مات في بيته أو على أيدي الرجال، غسل لأنه صار مرتثا. وقد ورد الأثر بغسل المرتث».

وهذا كله محل إجماع بين العلماء. قال ابن عبد البر في الاستذكار (٥ | ١٢٠): «وأجمع العلماء على أن الشهيد في معترك الكفار، إذا حمل حيا ولم يمت في المعترك وعاش وأكل وشرب، فإنه يغسل ويصلى عليه كما فعل بعمر وبعلي (رضوان الله عليهما)».

وجاء في الموسوعة الفقهية عن المرتث (٣ | ٨): «وهو —وإن لم يكن شهيداً في حكم الدنيا— فهو شهيدٌ في حق الثواب، حتى إنه ينال ثواب الشهداء. وهذا باتفاقٍ فيمن مات بعد المعركة مع الكفار. أما المرتث من البغاة، أو أهل العدل في المعارك بينهم، ففيه خلاف الفقهاء من حيث الغسل والصلاة».

وأدلة ذلك:

ما جاء في الصحيحين من قصة سعد بن معاذ أنه قد أصيب في الأكحل، وأقيمت له خيمة في المسجد، ثم انفتح جرحه فمات شهيداً. وليس في القصة أنه غُسّل. وقصة تغسيله أخرجها ابن سعد في الطبقات (٣ | ٣٢٦ ط العلمية): أخبرنا الفضل بن دكين قال: أخبرنا عبد الرحمن بن سليمان بن الغسيل (لين) عن عاصم بن عمر بن قتادة عن محمود بن لبيد، وفيها: «فانتهى

رسول الله (ص) إلى البيت وهو يُغَسّل وأمه تبكيه». وهذا الإسناد ضعيف، وقد رواها غير ابن الغسيل عن عاصم، دون تلك الزيادة. فلا حجة في هذه القصة.

ثم الاستدلال بهذه القصة –لو صحت– فيه نظر. يقول ابن عثيمين عنها: «إن الدليل لا يطابق المدلول، إلا إذا فصلنا وقلنا إذا كان جرحه موحياً بمعنى أنه مميت لا يمكن أن يحيا معه. فهذا لا شك أنه في حكم من مات في المعركة ولو حمل. فلو حمل مثلاً إلى مستشفى وقد تقطعت أوصاله وأمعاؤه لكن الرجل حي، فهل نقول إن هذا كقضية سعد بن معاذ؟ لا، فلا يصح الاستدلال».

ومن الأدلة ما رواه مالك (٢|٤٦٣) عن نافع، عن عبد الله بن عمر، أن عمر بن الخطاب «غُسّل وكُفّن وصُلّي عليه، وكان شهيداً». وهذا إسناده غاية في الصحة. وقد روى يحيى بن الجزار تغسيل علي، لكنه لم يسمع منه كما نص أحمد.

بقيت مسألة هامة، وهي ما هو الحد الذي نجعل به الشهيد مرتثا؟ هل مدة حياته بعد الإصابة؟ أم هل الأكل والشرب؟ أم حتى انتهاء المعركة؟

قال ابن قدامة في المغني (٢|٣٩٧): «والصحيح: التحديد بطول الفصل، أو الأكل؛ لأن الأكل لا يكون إلا من ذي حياة مستقرة، وطول الفصل يدل على ذلك، وقد ثبت اعتباره في كثير من المواضع. وأما الكلام والشرب، وحالة الحرب، فلا يصح التحديد بشيء منها».

أقول: وطول الفصل هو محدود بالعرف، والله أعلم. قال ابن عثيمين: «إذا حمل الشهيد وبه رمق، ولكن هذا الجرح مما يقتل غالباً يعني أنه جرح موحي، فينبغي أن يُلحق بحكم من مات في أرض المعركة».

ولا فرق فيمن قتله الكفار أو من قتله البغاة، كما جاء في معركة صفين. قال ابن قدامة: «ومن قتل من أهل العدل في المعركة، فحكمه في الغسل والصلاة عليه، حكم من قتل في معركة المشركين؛ لأن عليا لم يغسل من قتل معه، وعمار أوصى أن لا يغسل، وقال: ادفنوني في ثيابي،

فإني مخاصم. قال أحمد: قد أوصى أصحاب الجمل: إنا مستشهدون غدا، فلا تنزعوا عنا ثوبا، ولا تغسلوا عنا دما. ولأنه شهيد المعركة، أشبه قتيل الكفار».

قلت: أثر عمار رواه ابن سعد في الطبقات (٣ | ١٩٨) ولا يصح لأن يحيى بن عابس مستور. وقد اختلف العلماء في حكم من قتله البغاة، فذهب البعض إلى أن عدم التغسيل هو فيمن قتلهم المشركون خاصة لحديث شهداء أحد. وذهب الآخرون لأن هذا الحكم هو في كل شهيد، حتى فيمن قتله اللصوص لحديث «من قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد». وعلى ذلك أيضا، لا فرق في كيفية القتل، سواء بالرصاص أم بالقصف أم بالمفخخات أم بغير ذلك. وقد قال أبو حنيفة كما في الجامع الصغير: «فِي مُسلم قَتله اهل الْحَرْب اَوْ اهل الْبَغي اَوْ قطاع الطَّرِيق فَبِأَي شَيْء قَتَلُوهُ لم يغسل وَمن وجد فِي المعركة قَتِيلا لم يغسل».

ومن قُتل بالمعركة بالخطأ، أو أنه قتل نفسه خطأ مثلما حصل مع عامر بن الأكوع، كأن يرجع عليه رصاصه أو تنفجر به عبوته، فهذا كقتيل الكفار، ولا يفرد عن الشهداء بحكم.

ومن شهد المعركة من رجال أو نساء أو أطفال ثم قتل في المعركة فهو شهيد لا يغسّل. وفي هذا خلاف. وإن وجد ميتا دون أن يتبين سبب له، فهنا قال أبو حنيفة وأحمد بأنه يغسل لأنه ربما مات لسبب طبيعي، وقال الشافعي أنه يغسل لاحتمال أنه مات لسبب من أسباب القتال.

وهنا تبرز مسألة أخرى، وهي المدينة الآمنة التي يطالها قصف العدو فيموت فيها أناس لا دخل لهم في الحرب فهل يعدون شهداء؟ والذي يبدو لي أن هذا فيه تفصيل. فمن كان جنديا محاربا،

ثم تم قصف مقره مثلا، أو تم اغتياله من العدو، فهذا شهيد لا يغسل. وهذا مثل عثمان بن عفان. أما شخص مدني لم يكن يقاتل ولا كان على أرض المعركة، فهذا شهيد في الآخرة فقط. والسبب أن قتيل المعركة هو الذي عرّض نفسه للقتل باختياره دفاعاً عن الإسلام، بينما والمقتول ظلماً من غير أن يقاتل وضعه مختلف جدا.

ولا يؤثر إن كان الشهيد جنبا، لأن حكم غسل الجنابة تكليف يسقط بالموت.

اللهم كن للمسلمين في الشام عوناً ونصيراً ومؤيداً وظهيراً، اللهم وتقبل شهداءهم، وداوِ جرحاهم، واشف مرضاهم، إنك سميع قريب مجيب.

جهاد الأئمة الأربعة

هل صحيح أن الأئمة الأربعة لا يعرف لهم جهاد كما زعم البعض؟

والجواب أن الإمام الشافعي رابط في ثغر الاسكندرية كما ذكر ذلك البيهقي في مناقبه. وأظن أن ابن أبي حاتم ذكره ايضا في مناقبه كذلك. رابط رحمه الله ومعه تلميذه الربيع المرادي، وذكر من عبادته وقراءته للقرآن مستقبل البحر شيئا كثيرا. قال الربيع: وكان يصلى الخمس ثم يخرج الى المحرس -قبالة البحر- ثم يقرأ القرآن، وأحصيت له ستين ختمة في رمضان. وقد بوب البيهقي في مناقبه (٢|١٢٧) بابا بعنوان "ما يستدل به على معرفة الشافعي -رحمه الله- بالرمي والفروسية" وذكر فيه بسنده عن الربيع بن سليمان قوله: كان الشافعي أفرس خلق الله وأشجعه, وكان يأخذ بأذنه وأذن الفرس, والفرس يعدو, فيثب على ظهره والفرس يعدو.

والإمام أحمد كان يرابط في ثغر طرسوس (تركيا حاليا) وكان أهل ذلك البلد يسئلونه مسائل كثيرة تجدها في كتب الحنابلة. بل إن كثيراً من أصحاب أحمد من طرسوس وغيرها لا يُعرفون، نقلوا مسائل كثيرة عن الإمام أحمد. وكان السلطان العباسي يأخذ بالمذهب الحنفي الكوفي، لكن أهل الشام وأهل الحديث كانوا ينفرون من المذهب الحنفي، فالإمام إحمد كان يبين لهم ماذا عليهم إذا خالف فتوى الائمة فتاوهم.

أبو حنيفة لم يخرج للجهاد، إذ لم تكن في عصره فتوحات، حيث كان وضع اضطراب وثورات في آخر العهد الأموي وأول العهد العباسي، وكان يرى هؤلاء الحكام ظلمة ويفتي بالخروج عليهم، فكيف يخرج معهم؟!

لكن صاحباه خرجا للجهاد، وكان أبو يوسف يخرج مع الرشيد في غزواته. وللعلم فمن أسباب انحراف أهل الشام عن مذهب أبي حنيفة أنه ألّف كتابا في السير مخالفا لما هم عليه، فرد عليه إمامهم الأوزاعي في كتاب مشهور (والأوزاعي صاحب جهاد ورباط)، ثم عندما صار أبو يوسف قاضي القضاة ألّف كتاب "الرد على سير الأوزاعي"، ثم إن الإمام الشافعي بعد زمن رد على كتاب أبي يوسف. وهذا كله يدل على اهتمامهم الشديد بالجهاد وتأليفهم الكتب فيه، وتواصلهم المستمر مع المجاهدين.

مع العلم أن الجهاد كان فرض كفاية ولم يكن متعينا كما هو اليوم ، بل كان العلم ونشره مقدما على القتال. فأي ظلم أن نتهم أئمة الإسلام بتقصيرهم عن الجهاد؟

فتوى منصفة تفصيلية حول جماعة القبيسيات

بسم الله الرحمان الرحيم

جماعة القبيسيات بدأتها داعية مخلصة اسمها منيرة قبيسي، وهي خريجة من كلية العلوم ثم من كلية الشريعة في جامعة دمشق. وبدأت تدعو النساء للالتزام بالحجاب الشرعي وإلى الالتزام بفرائض الإسلام، في وقت كان السفور منتشراً جداً. وانتشرت الدعوة بشكل بطيء للغاية في البداية.

لكن الانتشار لهذه الجماعة حدث في نهاية الثمانينات من القرن العشرين، حيث تعرضت جماعة الإخوان المسلمين للاستئصال الكامل في سوريا، مما أدى إلى إيقاف أي نشاط دعوي في سوريا. وبقيت هذه الجماعة يشفع لها قليلا كونها جماعة نسائية، وكونها تسير بعيداً عن السياسة وبدون جهر. وانتشرت الجماعة إلى دول أخرى خارج سوريا مثل الكويت والأردن ولبنان. وفي لبنان برزت سحر حلبي فصرن يعرفن فيما بعد باسم السحريات، وبالطباعيات في الأردن وذلك نسبة إلى فتاة دمشقية الأصل تدعى فادية الطباع. وهذه التسميات (القبيسيات والسحريات ...إلخ) ما هي إلا من اختراع أعدائهن فهن لم يسموا أنفسهن بأي اسم. أي كما أن الوهابية لا يسمون أنفسهم بهذا الاسم وإنما هي تسمية أعدائهم.

عموماً فهذه الحركة حققت نجاحاً كبيرا في مجال الدعوة الإسلامية. وانتشرت إلى بلدان كثيرة جداً مثل الخليج واليمن وأوربا وأميركا وأستراليا وغير ذلك. وقامت بنشاط كبير في بناء مدارس إسلامية للأطفال (على مستوى عال جداًً بعد دراسة أحدث نظم التربية العالمية) وفي إقامة منظمات خيرية لمساعدة الفقراء وفي تزويج شباب المسلمين. كما أن أساليب الدعوة متنوعة جداً، مثل "مخيمات" صيفية وغير ذلك. ولها منهج موحَّد في الدراسة وهو مجموعة معينة من المواد تدرس من كتب غالبها من تأليف الجماعة نفسها. فكتاب العقيدة المعتمد هو: "عقيدة

التوحيد من الكتاب والسنة" تأليف سعاد ميبر. ويعتنين بحفظ القرآن كثيراً وبتلاوته خاصة بقراءة حفص عن عاصم. وقد ألفت الجماعة كتاب "المفيد في علم التجويد". وأكثر أسانيدهن في القراءة ترجع إلى الشيخ أبي الحسن الكردي. وهناك كتاب "مختصر الجامع في السيرة النبوية" لسميرة زايد. ولهن كتب أخرى في مجالات مثل إحصائيات ودراسات عن العالم الإسلامي (وهو كتاب قيم). وهناك أربع كتب لفقه العبادات (فقط) على المذاهب الفقهية الأربع. وهذه الكتب هي:

فقه العبادات على المذهب الشافعي تأليف الحاجّة درية العيطة

فقه العبادات على المذهب الحنفي تأليف الحاجة نجاح الحلبي

فقه العبادات على المذهب الحنبلي تأليف الحاجّة سعاد زرزور

فقه العبادات على المذهب المالكي تأليف الحاجّة كوكب عبيد

مع التنبيه على أن استعمال لفظ "حاجة" أو "حاج" هي بدعة قبيحة، وذكري لما هو مطبوع على الكتاب لا يعني إقرار ما فيه. هذا وكتب الفقه المذكورة تمشي على نهج المتأخرين، وكنت أتمنى لو تم اعتماد كتب مشهورة بدلاً من تأليف كتب جديدة، وأظن الكتاب المشهور الوحيد الذي يدرسن به هو رياض الصالحين للإمام النووي. ويتم في العادة تدريس كتاب فقه واحد حسب المنطقة. ففي دمشق ولبنان يتم تدريس الفقه الشافعي. وفي حلب يتم تدريس الفقه الحنفي. وفي السعودية الفقه الحنبلي. و بعضهن يدرسن المذاهب الأربعة كلها. فالحركة غير متعصبة لمذهب معين لكنها تطلب من أعضائها على الأقل الإلمام بمذهب واحد في فقه العبادات. ولا يخفى أن العامي لا يملك أداة الاجتهاد، ويحتاج للتقليد.

وبالرغم من فضائل هذه الجماعة، فإن لها مساوئ كذلك وعثرات. منها الضعف العلمي العام، حيث التركيز على دعوة وهداية النساء الغير ملتزمات، وإيصالهن للحد الأدنى أو الأوسط في العلم. لكن لا منهاج لدراسة العلم بشكل أوسع، فيقمن بدخول كلية الشريعة. وهذا معناه غياب المرجعية الفقهية في الجماعة، حيث أنها جماعة دعوية بحتة لا تتكلم بتاتاً في السياسة. فهي حركة تشبه حركة تبليغ كثيراً، حيث الاهتمام بالأخلاق والدعوة والالتزام بالعبادات، دون وجود تركيز على العقيدة. وينطبق عليها أكثر ما يقال عن حركة تبليغ من مدح أو ذم.

والقبيسيات لهن انتقادات كثيرة على الصوفية وبالذات على النقشبندية. أما المزاعم بارتباط الجماعة بالصوفية وبمفتي سوريا الضال أحمد كفتارو (من أهم زعماء الطريقة النقشبندية) فمحض افتراء. بل تُمنع عضوات تلك الجماعة بشدة من حضور دروسه ولا تجيز الصلاة في مسجده "أبو النور"! والتي تفعل، تفصل من الجماعة. وكتبهن تنص على تحريم السحر والاستغاثة بغير الله وبناء المساجد على القبور، وعدت هذه الأمور من الشركيات المحرَّمة. لكن عندها احترام وتأثر بالدكتور الضال البوطي. وهناك فرق كبير (وتنافر في عدة حالات) بين تيار كفتارو (صوفي تقليدي) وبين التيار الذي يقوده البوطي والزحيلي والنابلسي وأمثالهم. وهو تيار ليس سلفياً ولا صوفياً خالصاً، وإنما خليط غير متجانس بين عدة تيارات. وجماعة القبيسيات متأثرة كذلك بالدكتور الزحيلي الذي يعتبر فقيهاً أكثر من مفكر أو فيلسوف (كما هي حال البوطي).

ولذلك تجد سعاد ميبر تصف الإمام ابن تيمية بأنه شيخ الإسلام، ومن العلماء الأعلام الذين يدفعون شبه المبطلين، وأنه داع إلى العمل بكتاب الله و سنة رسوله، وأنه الذي وضع أسس النقد المنهجي. وتجد تأثيرات سلفية في كتبهن مثل قول سعاد (ص٤٠٨): «إن النبي حارب تعليق التمائم و الودع و غيرها مما يزعم الناس أثره الخفي في العافية و الشفاء كما مرّ معنا في الحديث عن الأمور التي تنافي التوحيد». وتقول سعاد ميبر (ص١٤٤): «فلا يجوز لإنسان أن يستغيث بغير الله تعالى». ثم تقول: «و على هذا فإن الاستغاثة لا تكون إلا بالله تعالى». ثم تقول «و أما الاستغاثة الممنوعة فهي الاستغاثة بالأصنام و الأموات و الجن لأمثالهم، لأن هذا

نوع من الشرك، و بسببه ضل كثير من الناس و انحرفوا عن التوحيد الصحيح». و تقول (ص١٤٧): «و لا تجوز الاستعاذة إلا بالله». وتقول سعاد في (ص١٤): «وأما الاستعانة الممنوعة فهي: طلب النفع بأشياء لم يجعلها الله سببًا ظاهرًا له. كأن يمرض شخص فيستعين على شفائه باللجوء إلى ساحر أو دجال بدل الطبيب ليعمل على شفائه بلا علم ولا قانون بل بقوى غيبية يزعم الاتصال بها، أو يلجأ إلى قبر أحد الصالحين ويطلب منه الشفاء وهو لا يملك تحريك لسانه بالدعاء له ولا يقدر من عند نفسه على الشفاء».

وكتاب "عقيدة التوحيد" فيه التصريح بتفضيل طريقة السلف في مسائل الصفات على طريقة الأشاعرة المؤوّلة. لكن المؤلّفة قد غلطت تبعاً لغلط الشيخ سيد سابق (وكتابها متأثر بوضوح بكتابه)، فمزجت بين تفويض المعنى وتفويض الكيفية، وأتت بكلام يقبل الوجهين. إلا أنها ناقشت بعض أدلة الأشاعرة ونقضتها. كما تحدث كتابها على انحراف الفرق الأخرى أيضا (المعتزلة، القاديانية، البهائية، وغيرها). والكتاب يذكر بصراحة أن السحر والتمائم شرك مخرج من الإسلام. ويذكر الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة على وجوب قتل الساحر والساحرة!

واليوم يوجد في دمشق وحدها (مقر الجماعة) نحو ٤٠ مدرسة تابعة للشيخة منيرة القبيسي (٧٥ سنة) من أصل نحو ٨٠ مدرسة تنتشر في جميع الأحياء الدمشقية، تدور في فلكها أكثر من ٧٥ ألف امرأة ومربية لآلاف الأُسَر (تقدير عام ٢٠٠٦). وتشير التقديرات إلى أن "حلقات" الجماعة تضم نحو ٢٥ ألف امرأة وفتاة في دمشق وضواحيها. وهذا يجعلها كبرى الجماعات الإسلامية في سوريا. يقول البوطي عن نجاح هذه الدعوة: «وقد كتب لهذا العمل النجاح لأسباب متعددة منها: الابتعاد عن التيارات السياسية، والابتعاد عن المناطق والمحاور الخلافية، والتركيز على جذع الوحدة الإسلامية، والتركيز على الجانب الروحي في الإسلام مع عدم إهمال الجانب العلمي· ولعل إخفاق بعض الأنشطة الإسلامية يعود إلى التركيز على أحد الجانبين وإهمال الآخر، وعمل الأخوات يجمع بين كفتي الدعامة العلمية والدعامة الروحية».

تمتاز جماعة القبيسيات مقارنة بالجماعات الأخرى المنافسة (كالتيارات السلفية والطرق الصوفية) بأنها أكثر تنظيماً من كل منافسيها، وأنجح في التعامل مع النساء من الناحية النفسية. إنهن قادرات على اختراق المجتمع المثقف بامتياز. قمن بافتتاح مدرسة للبنات في عمان، تعد من أنجح المدارس في الأردن. في بعض المدارس الإسلامية الأخرى تتأفف الأخت إذا طلب إليها أن تقوم بعمل إضافي أو فوق الدوام، بينما معلمات المدرسة الطباعية يقمن بمسح الأرض في المدرسة وتكنيس الصفوف، دون النظر إلى راتب شهري أو اعتبار شخصي. وقد استغرب أحد المشايخ من أن أحد السلفيين المعارضين للجماعة قد سجل أولاده في مدرستهم. فسأله: كيف سجلت أولادك عند من تعتقد أنهم صوفية؟ ولماذا لا تدخلهم مدرسة سلفية؟ فأجاب: وهل يستطيع السلفيون تنظيم مدرسة؟! ثم أجاب بأن تلك المدرسة هي الأفضل من باقي المدارس الإسلامية.

أشد الانتقادات لهذه الجماعة تأتي من طرفين نقيضين: السلفيين والأحباش. فالأحباش يتهمونهن بأنهن جماعة وهابية. فيقول عنهم أحد الأحباش: «وقطعًا لسن من الصوفية، والمشهور أنهن يتبعن التنظيم النسائي لحزب الإخوان». راجع تفاصيل ذلك في كتاب "دراسة شاملة عن التنظيم النسائي السرّي الخطير لمنيرة قبيسي وأميرة جبريل وسحر حلبي وفادية الطباع وسعاد ميبر" تأليف الحبشي أسامة السيد. وفي المقابل نجد السلفيون يتهمونهن بالتصوف. وابتدأ هذا الخلاف عام ١٩٩٠ في الكويت بتحريض قبيسية سابقة (أم فهد) تمكنت من إثارة الفتنة باستغلال النقمة الكويتية ضد الفلسطينيين آنذاك، وشرعت بهجوم عنيف عبر الصحف ضد الجماعة، مستغلة أن المسئولة عن الجماعة كانت فلسطينية (أميرة جبريل).

وتعرف تلك الجماعة في الكويت تحت اسم جمعية بيادر السلام. وهي جمعية نسائية خيرية ولها جهود كبيرة في تحفيظ القرآن والسنة وتدريس العلوم الشرعية وإقامة الأسواق الخيرية ومد يد العون للفقراء والمحتاجين. وتعتبر أشهر جمعية نسائية في الكويت. ولها اتصال مع بعض اللجان الأخرى، لاسيما اللجان المنبثقة عن جمعية الإصلاح الاجتماعي. وقد نشرت جريدة السياسة اليومية –وهي من أسوأ حمالات الحطب في الكويت– تقريرا مذهلا في سنة ١٩٩٣ م تقريباً

عن حقيقة جمعية بيادر السلام وأنها تنظيم صوفي سري خطير، وأنه يرجع في قراراته إلى امرأة فلسطينية تزور الكويت بين الفينة والأخرى.

ثم تولت الطائفة الجامية الخبيثة كبر هذه الفتنة. ووصل الأمر إلى تكفير القبيسيات واستصدار فتوى بذلك. فتوى (#١٦٠١١) تاريخ: ١٤١٤/٥/١٨هـ: الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد: فقد اطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على ما ورد إلى سماحة المفتي العام من مستفتي من الكويت والمحال إلى اللجنة من الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم (١١-١٦) وتاريخ (١٤١٤/٥/١٨) وقد سأل المستفتي سؤلا هذا نصه: "بشأن جماعة من النساء في الكويت يقمن بنشر الدعوة الصوفية على الطريقة النقشبندية، وهن يعملن تحت إطار رسمي -جمعية نسائية-، ولكنهن يمارسن هذه الدعوة في الخفاء ويظهرن ما لا يبطن. وقد حصل أن اطلعنا على كتاباتهن وبعض كتبهن واعتراف بعضهن ممن كن في هذا التنظيم. وذلك يتمثل بعضه بالآتي: يقولون من لا شيخ له فشيخه الشيطان، ومن لم ينفعه أدب المربي لم ينفعه كتاب ولا سنة ومن قال لشيخه لم، لم يفلح أبداً. ويقولون بالوصل، ويقومون بعملية الذكر الصوفي مستحضرين صورة شيختهن أثناء الذكر، ويقبلون يد شيختهن والتي يطلقون عليها لقب الآنسة، وهي من بلد عربي من خارج الجزيرة، ويتبركن بشرب ما تبقى في إنائها من الماء. ومن كتاباتهن لأدعية خاصة. وإني وجدتها بعد ذلك مقتبسة من كتاب اللؤلؤ والمرجان في تسخير ملوك الجان. ويقومون بتأسيس المدارس الخاصة بهم لاحتواء الأطفال على طريقتهن ويعملن في مجال التدريس، مما يعطيهن مجال لنشر هذه الدعوة في صفوف بنات المدارس الحكومية المتوسطة والثانوية. وقد فارقت بعض من هؤلاء النسوة أزواجهن وطلبوا الطلاق عن طريق المحاكم عندما أمرهن هؤلاء الأزواج بالابتعاد عن هذا الطريق الضال. السؤال: (١) ما هو الحكم الشرعي في عقيدة هؤلاء النسوة مع إصرارهن على هذه الطريق؟ (٢) هل يجوز الزواج منهن؟ (٣) ما حكم عقد النكاح القائم بإحداهن الآن؟ (٤) النصيحة لهن وترهيبهن من هذا الطريق. وجزاكم الله عنا كل خير". وبعد دراسة اللجنة له أجابت: الطرق الصوفية، ومنها النقشبندية، كلها طرق مبتدعة مخالفة للكتاب والسنة. وقد قال صلى الله عليه و سلم:

"إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة". بل إن الطرق الصوفية لم تقتصر على كونها بدعة مع ما في البدعة من الضلال، ولكن داخلها كثير من الشرك الأكبر، وذلك بالغلو في مشائخ (كذا بالهمز!) الطرق والاستغاثة بهم من دون الله واعتقاد أن لهم تصرفاً في الكون، وقبول أقوالهم من غير نظر فيها، وعرضها على الكتاب والسنة. ومن ذلك ما ورد في السؤال من قولهم: من لا شيخ له فشيخه الشيطان. ومن لم ينفعه أدب المربي لم ينفعه كتاب ولا سنة. ومن قال لشيخه: لم لم يفلح أبدًا. وهذه كلها أقوال باطلة مخالفة للكتاب والسنة، لأن الذي يقبل قوله مطلقاً بدون مناقشة ولا معارضة هو رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول الله تعالى: {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا}. وقوله تعالى: {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى}. أما غيره من البشر مهما بلغ من العلم فإنه لا يقبل قوله إلا إذا وافق الكتاب والسنة. ومن زعم أن أحدًا تجب طاعته بعينه مطلقاً غير رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد ارتد عن الإسلام، وذلك لقوله تعالى: {اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحدًا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون}. وقد فسر العلماء هذه الآية بأن معنى اتخاذهم أرباباً من دون الله: طاعتهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال كما روي ذلك في حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه. فالواجب الحذر من الصوفية رجالاً ونساءً ومن توليهم التدريس والتربية ودخولهم في الجمعيات النسائية وغيرها لئلا يفسدوا عقائد المسلمين. والواجب على الرجل منع موليته من الدخول في تلك الجمعيات أو المدارس التي يتولاها الصوفية أو يدرسون فيها حفاظا على عقائدهن وحفاظاً على الأسر من التفكك وإفساد الزوجات على أزواجهن. ومن اعتنق مذهب الصوفية فقد فارق مذهب أهل السنة والجماعة، وإذا اعتقد في شيوخ الصوفية أنهم يمنحون البركة، أو ينفعون أو يضرون فيما لا يقدر عليه إلا الله من شفاء الأمراض وجلب الأرزاق، ودفع الأضرار أو أنهم تجب طاعتهم في كل ما يقولون ولو خالفوا الكتاب والسنة. من اعتقد ذلك فقد أشرك بالله الشرك الأكبر المخرج من الملة. لا تجوز موالاته ولا مناكحته لقوله تعالى: {ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن}. إلى قوله: {ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا}. والمرأة التي تأثرت بالتصوف إلى حد الاعتقاد المذكور لا ينبغي التزوج بها ابتداء ولا إمساكها ممن تزوجها إلا بعد مناصحتها وتوبتها إلى الله. والذي

ننصح به النسوة المذكورات هو التوبة إلى الله والرجوع إلى الحق وترك هذا المذهب الباطل والحذر من دعاة السوء والتمسك بمذهب أهل السنة والجماعة، وقراءة الكتب النافعة التي قام بإعدادها العلماء المستقيمون على العقيدة الصحيحة والاستماع للدروس والمحاضرات، والبرامج المفيدة التي يقوم بإعدادها العلماء المستقيمون على المنهج الصحيح. كما ننصح لهن بطاعة أزواجهن وأولياء أمورهن في المعروف.

والملاحظ أن فتوى اللجنة صحيحة، لكن الفتوى لا تتعلق إطلاقاً بالقبيسيات. وهذا الوصف الوارد في السؤال لا ينطبق عليهن، وإنما يفتري ذلك عليهن الجامية. أما كلمة "آنسة" فهي تعني معلمة أو مدرسة وتستعمل في سوريا لكل المدرّسات في المدراس والجامعات، فهي ليست لقباً دينياً. والسؤال لم يكن عن القبيسيات ولا عن بيادر السلام. السؤال كان بما معناه: ما رأيكم في جماعة نسائية من خارج الجزيرة وهي صوفية نقشبندية وتؤمن بعقيدة الحلول وتمارس السحر.... إلخ. فمن الطبيعي أن يكون الجواب بتحريم الانتساب لمثل هذه الجمعية. فبعض هذه التهم هي تهم كفرية. لكن رد الجماعة التي نشرته في الصحف هو أن الفتوى لا تتعلق بهن. فهن لا يمارسن السحر ولا يؤمن بعقيدة الحلول ويعتبرن ممارسة السحر كفراً. ومعلوم أنه لا السؤال ولا الفتوى فيه ذكر لهن ولا لجمعيتهن. فكيف يتم بالقوة صرف هذه الفتوى لجمعيتهن؟

أما عن اتهامات الطائفة الجامية لهن، فيجاب عليها بقول الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِين}. فإن المرء عليه أن يحتاط في ألا ينقل كل ما يسمعه في أمر لو أخطأ فيه لعاد عليه بالضرر الفادح في الآخرة. وفي مقدمة صحيح مسلم: «كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبا أَنْ يُحَدّثَ بِكُلّ مَا سَمِعَ». قال الحافظ ابن حجر: «إن الذي يتصدى لضبط الوقائع من الأقوال والأفعال والرجال، يلزمه التحري في النقل. فلا يجزم إلا بما يتحققه، ولا يكتفي بالقول الشائع، ولا سيما إن ترتب على ذلك مفسدة من الطعن في حق أحد من أهل العلم والصلاح. وإن كان في الواقعة أمر فادح، سواء

كان قولاً أو فعلاً أو موقفاً في حق المستور، فينبغي ألا يبالغ في إفشائه، ويكتفي بالإشارة، لئلا يكون وقعت منه فلتة. ولذلك يحتاج المسلم أن يكون عارفاً بمقادير الناس وأحوالهم ومنازلهم، فلا يرفع الوضيع، ولا يضع الرفيع».

ويزداد هذا الإثم عندما يتم قذف وتكفير نساء غافلات مؤمنات، فهذا من نوع الإفك الذي قال الله عز وجل عنه: {إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُم مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمٌ {*} وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ}. وفي صحيح مسلم (٤|١٩٩٧ #٢٥٨١):عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أتدرون ما المفْلِسُ؟». قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: «إن المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاةٍ وصيام وزكاة. ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا. فيُعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته. فإن فنيت حسناته قبل أن يُقضى ما عليه، أُخِذَ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طُرِحَ في النار».

أما ما ينتقد حقيقة على الجماعة، فهو المبالغة في طاعة المعلمة (الآنسة)، لكن ليس أبداً كما تصوره الفتوى أعلاه، ولا قريباً من ذلك. بل تقدير سلفيي الجزيرة لابن باز مثلاً وغلوهم به أشد بكثير. أما عن طاعة الزوج فربما من أهم تعليماتهن أن طاعة الله والرسول أولاً ثم طاعة الزوج ثانياً. فلا تحتاج الجماعة إلى المزايدة على هذا. وأما السحر والحلول والاستغاثة بغير الله، فقد تقدم أن الجماعة تكفر من يفعل ذلك، وتوافق شيخ الإسلام ابن تيمية على موقفه. وهو أهم سبب لعداوة الأحباش لهن. ومعلوم أن عقائد الجماعات يتم تقييمها من كتبهم، وليس من افتراءات الطائفة الجامية الفاسقة، وأنه لو عثر على امرأة فاسدة فلا يجوز تعميم ذلك على الجماعة كلها. إذ لا تخلو أية جماعة من أفراد منحرفين عنها.

لدى بعضهن بعض البدع مثل الاحتفال بالمولد النبوي وبعض الأذكار الغير ثابتة مثل الصلاة النارية وأمثال ذلك. الصلاة النارية هي أن يقول المرء: «اللهم صلِّ صلاة كاملة وسلم سلاماً تاماً على سيدنا محمد الذي تنحل به العقد وتنفرج به الكرب وتقضى به الحوائج وتنال به الرغائب وحسن الخواتيم ، ويستقي الغمام بوجهه الكريم ، وعلى آله وصحبه وسلم في كل لمحة

ونفس عدد كل معلوم لك». فهي كلها معناها أن الله يكشف الضر "برسول الله" (صلى الله عليه وسلم)، و هذا هو التوسل. و لو أنهم قالوا «اللهم صل على سيدنا محمد الذي يحل العقد و يفرج الكرب و يقضي الحوائج ...». عندها يكون هذا شركاً. أما أن نقول "به" يعني بواسطة الدعاء إلى الله به. و التوسل جائز عند أكثر المتأخرين، و هو بدعة سيئة عند السلف الصالح.

كما ينتقد على الجماعة ضعف الاهتمام بالأدلة، ورأيي أن هذا نتيجة هدف الجماعة. فهي تهدف إلى إيجاد مستوى متوسط من الالتزام الديني عند النساء العوام وعند الأطفال (عن طريق المدارس الإسلامية). فهي تشبه حركة تبليغ في ذلك إلى حد ما. لكن تحتاج النساء بعد ذلك إلى من يأخذ بأيدهن إلى مستوى علمي أكبر من هذا. ويؤخذ عليها طريقتها في الضغط على الطالبات، من غير السماح بأي مناقشات. وبعض المنتميات إلى الجماعة، غير مقتنعات ببعض الأمور، و مع ذلك يمنعون من السؤال لماذا؟ أما عن سبب اعتمادهن للسرية في الدعوة، فبسبب الحظر الحكومي والتضييق الشديد، عمدن إلى عقد الدروس في البيوت. ولم يسمح لهن بإعطاء الدروس في مساجد سوريا إلا في عام ٢٠٠٦. وقد ابتدأت الدعوة الإسلامية في مكة بالسر، وكان الصحابة الأوائل يجتمعون سراً في دار ابن الأرقم. وأما تركيز الجماعة على استقطاب الغنيات وذوات الشهادات العالية، فلا يعاب ذلك. وهل كان رسول الله (عليه الصلاة والسلام) مخطئاً عندما حرص على دعوة أغنياء قريش والتكلم معهم؟ أم كان مخطئاً بإرسال الكتب والمراسيل إلى ملوك الأرض؟ أما كان مصعب مخطئاً عندما حرص على هداية سعد بن معاذ وأسيد بن حضير، سادة وأغنياء أهل يثرب؟

وأما واجبنا تجاهها فهو النصح لأعضائها بتجنب تلك البدع، وبالاهتمام أكثر بطلب العلوم الشرعية من الكتب المعتبرة الصحيحة، وليس من كتب القبيسيات. وعلى أية حال فالجيل الجديد منهن أكثر انفتاحاً بكثير من القديم. وبعض المدرسات القديمات صوفيات ونقشبنديات، وليس الجيل الجديد كذلك.

وقد تكلمت مع الشيخ العلامة عبد القادر الأرناؤوط، وسألت فضيلته عن جماعة القبيسيات وعن فتوى اللجنة الدائمة المذكورة أعلاه. فقال أن الجماعة يعتبرها صوفية وأن لها أفكار مخالفة للسنة يجب الحذر منها، لكن الفتوى المذكورة مبالغ فيها، إذ لم يصل الأمر عندهن إلى ارتكاب تلك العظائم ولا الخروج من الملة. كان هذا آخر كلام لي مع الشيخ قبل قليل من وفاته رحمه الله، وإنا لله وإنا إليه راجعون. والشيخ من أعلم الناس بهذه الجماعة.

نسأل الله لهم الهداية والتوفيق للسنة، وأن يستعملهم في الخير، ويعظم لهم الأجر على ما يقدموه من الخير. والله أعلم.

========

ملحق قديم سنة ٢٠٠٧ (تغير الوضع كثيرا اليوم)

أولاً – خريطة التيار السني في سورية:

يتوزع التيار الإسلامي السني في سورية على أربعة اتجاهات هي :

١– التيار الصوفي : وهو تيار عميق الجذور في المجتمع السوري، ويكتسب شعبية كبيرة مستمدة من التبجيل والاحترام اللذين تتمتع بهما رموزه القديمة والمعاصرة. ويُعتبر التيار الصوفي من أقدم التيارات الإسلامية في سورية، حيث لعب دوراً تاريخياً هاماً في ممارسة الأنشطة الإسلامية والتعليم الديني منذ أن نشره الحكم التركي العثماني طوال أربعة قرون. وبالطبع بدأ هذا الدور يتراجع بشكل كبير لصالح باقي التيارات الإسلامية في سورية. واليوم يتركز نفوذ التيار الصوفي في سورية في مجمع أبي النور الإسلامي، وهو عبارة عن مسجد ضخم ومعهد شرعي يتولى سنوياً تخريج أعداد كبيرة من طلاب العلوم الشرعية (سوريين وعرب وأجانب). ومن أهم رموز التيار الصوفي في سورية الشيخ الراحل أحمد كفتارو مفتي سورية سابقاً، وهو يُعتبر المرشد الروحي للتيار الصوفي في سورية ممثلا بالطريقة النقشبندية. ويتمتع أحمد كفتارو باحترام كبير وتبجيل مبالغ به وسط أتباعه، وذلك وفق التقاليد الصوفية التي تتمحور حول شيخ الطريقة. ويلي كفتارو في الأهمية رجب ديب الذي يُعتبر خليفته الروحي في زعامة التيار الصوفي السوري

(يتمتع رجب ديب بنفوذ واسع النطاق في لبنان في أوساط المسلمين السنة). ويُعتبر التيار الصوفي في سورية من أكثر التيارات الإسلامية تنظيماً ونفوذاً وذلك لأسباب متعددة:

فهو يحظى بالدعم والتأييد من المؤسسة الحكومية التي ترى فيه حليفاً لها، سيما وأن التيار الصوفي يتجنب الخوض في السياسة، ويُحرّم مناقشة الشؤون السياسية في المساجد والخطب والدروس الفقهية، ويكتفي في هذا الجانب بتكرار الخطاب السياسي الحكومي من منظور إسلامي.

يقوم التيار الصوفي السوري (ممثلاً في جماعة كفتارو — أبو النور) على نظام التدرج في الإشراف على الحلقات الدينية، التي تبدأ بحلقات تحفيظ القرآن للأطفال وتنتهي بالمجلس الفقهي لمجمع أبي النور. وهذا ما يكسب التيار الصوفي قدرة فائقة على المتابعة والإشراف والتنظيم.

يمارس التيار الصوفي (أبو النور) شبكة واسعة من الأنشطة الدعوية والتعليمية والإرشادية فضلاً عن الأنشطة الاجتماعية والترفيهية لأتباعه الملتزمين بحلقاته (مثل الرحلات والنزهات).

يتمتع التيار الصوفي بعلاقات جيدة مع بعض كبار رجال الأعمال في دمشق المنتمين للتنظيمات الماسونية، مما يوفر له تمويلاً ضخماً لتغطية نشاطاته المتعددة.

وتتركز شعبية التيار الصوفي في أوساط الفئات محدودة الثقافة والتعليم، والتي تجد في تعاليمه البسيطة زاداً روحياً هاماً. في حين تتضاءل شعبيته بشكل ملحوظ في أوساط الفئات الأكثر ثقافةً وتعليماً، حيث تنظر إليه كتيار خرافي متخلف.

٢- التيار السلفي: بدأ هذا التيار يتصاعد بقوة في سورية منذ الاستقلال، مع تصاعد التيارات السلفية في الدول العربية المجاورة والإسلامية عامة. ومن أهم المرجعيات الفكرية للسلفيين السوريين: الشيخ عبد القادر الأرنؤوط والشيخ ناصر الدين الألباني -رحمهما الله- والشيخ عيد العباسي، فضلاً عن المرجعيات التاريخية المعروفة مثل ابن تيمية وابن القيم. وقد شكّل قدوم عدد كبير من الطلاب الجزائريين للدراسة في المعاهد الشرعية السورية، رافداً كبيراً للتيار السلفي.

إذ إن معظم هؤلاء الطلاب من المنتمين للتيار السلفي. وقد أصبح معهد الزهراء الشرعي (غالبية طلابه من الجزائريين السلفيين) والمسجد التابع له (مسجد دك الباب) المعقل الرئيس للتيار السلفي في سورية. كما لعبت الملحقية الثقافية السعودية دوراً في نشر الفكر السلفي، وذلك من خلال توفير الكتب والمراجع والأدبيات السلفية الفكرية.

يُعتبر التيار السلفي من التيارات المحظورة والمراقبة أمنياً في سورية. إذ لا يُسمح مثلاً بتداول الكتب السلفية، وعلى وجه الخصوص مؤلفات ابن تيمية وناصر الدين الألباني ومحمد بن عبد الوهاب ومعظم علماء السعودية. كما توقفت الملحقية الثقافية السعودية في الآونة الأخيرة عن نشاطها في توزيع المطبوعات المجانية السلفية (بتحريض من الدكتور الضال سعيد البوطي الخصم الفكري العنيد للسلفية في سورية). وبنتيجة ضغوط أمنية انتقلت دار المكتب الإسلامي (التي كانت تتولى نشر وتوزيع مصادر الفكر السلفي) إلى لبنان. وبات أتباع التيار السلفي يترقبون معرض الكتاب السنوي الذي يُقام في مكتبة الأسد للحصول على بعض الكتب السلفية التي يتمّ إدخالها تهريباً خلال فترة المعرض عبر بعض دور النشر اللبنانية والمصرية. كما تمّ تضييق الخناق على أهم منظري التيار السلفي في سورية، فمُنع عبد القادر أرنؤوط من الخطابة تحت ضغط أتباع كفتارو، وتمّ إبعاد ناصر الدين الألباني إلى الأردن. وقد شهدت سورية في الآونة الأخيرة بعض الانفراج في التعامل مع التيار السلفي، فقد لوحظ في معرض الكتاب السنوي مؤخراً وجود ملحوظ لعدد من كتب ابن تيمية والألباني وابن باز وابن عثيمين. ومن المعروف أن معرض الكتاب السنوي هو المعُبّر عن التوجهات الرقابية الرسمية حيال الكتب والمطبوعات في سورية إضافة إلى وزارة الإعلام.

٣ – التيار الأشعري : ويمثل هذا التيار في واقع الأمر طيفٌ واسعٌ جداً من الاتجاهات الفكرية التي يجمع بينها قاسم مشترك واحد وهو: رفض بعض ممارسات الصوفية، وعداء أفكار السلفية، والتعامل بشك مع الاتجاهات التحديثية في فهم الإسلام. ولعل من أهم ممثلي هذا التيار في سورية الدكتور سعيد بن رمضان البوطي الذي بدأ نجمه يلمع بقوة في أواسط الثمانينات لعاملين اثنين:

الدعم اللامحدود من المؤسسة الحاكمة في سورية للبوطي. وبموجبه تمّ منح البوطي حرية كبيرة في العمل والدعوة وممارسة الأنشطة الإسلامية، مقابل إظهار التأييد المطلق للنظام السوري. وقد عمل النظام البعثي في سوريا على إظهار البوطي في جميع المناسبات والندوات التي تتطلب وجود ممثل للتيار الإسلامي. كما تمّ تخصيص برنامج أسبوعي له في التلفزيون السوري.

امتلاك البوطي لقدرات شخصية متميزة في الخطابة والتأثير في المتلقي فضلاً عن تمكنه في اللغة العربية وأسلوبه الأدبي في الكتابة والتأليف .

وللدكتور البوطي دروس علمية أسبوعية في بعض مساجد دمشق (فضلاً عن خطبة صلاة الجمعة التي يلقيها في مسجد الرفاعي). وجميع دروسه وخطبه تنتشر بسرعة في أوساط مريديه من خلال أشرطة التسجيل السمعية وأقراص الكومبيوتر. كما أن له عدداً كبيراً من الكتب والمؤلفات التي تعالج مواضيع إسلامية مختلفة برؤية معاصرة. ويتمتع البوطي بشعبية كبيرة ومتزايدة في أوساط المثقفين والجامعيين الذين يشكلون القاعدة الأساسية لمريدي البوطي في سورية. وقد عُرف البوطي بخصومته الفكرية العنيفة مع التيار السلفي. ويبدو أنها بدأت بخلاف شخصي مع أهم منظري السلفية في سورية وهو الشيخ ناصر الدين الألباني حيث دارت بينهما سلسلة من الحوارات والتعقيبات التي لم تخلُ من قسوة العبارة أحياناً. كما أن البوطي قد لجأ إلى السلطة لتصفية بعض خصومه من السلفيين.

ومن رموز هذا التيار أيضاً الدكتور وهبة الزحيلي الباحث الفقهي المعروف، ولكن من الواضح أن سمة (الفقيه) تطغى على سمة (المفكر) عنده. ومن رموز هذا التيار هي جماعة القبيسيات. وهي وإن لم تكن أشعرية العقيدة، إلا أن تأثرها الشديد بالبوطي واضح.

٤- التيار العقلاني: وهو التيار المنادي بتقديم قراءة معاصرة للإسلام تتجاوز الفهم الحرفي والتقليدي. وتنتمي إليه مدارس التجديد التحديثية و اليسارية، وهي التي تقدم قراءة ذاتية وشخصية للنص الديني لا تنسجم بالضرورة مع أصول وقواعد فهم النص. وهذا التيار يتمثل

بعدد من المفكرين العقلانيين، لكن نسبة انتشار هذا التيار على المستوى الشعبي ضعيفة. وكأن مهمته نشر شبهاته هنا وهناك. ويتمتع هذا التيار بدعم وتمويل حكومي أو غربي قوي.

ومن أهم رموزه: الدكتور الماركسي مهندس التربة محمد شحرور الذي قدم عدداً من الأعمال الفكرية التي أثارت جدلاً كبيراً في الأوساط الإسلامية من أهمها "الكتاب والقرآن". وبالرغم من تزكية روبرت بللتشرو -وكيل وزارة الخارجية الأمريكية السابق- لكتاباته ووجهات نظره (وقد جاءت هذه التزكية في تصريح أشاد فيه بثلاثة كتّاب هم: محمد سعيد العشماوي من مصر، ومحمد أركون من الجزائر، ومحمد شحرور من سورية) فقد اتُهم محمد شحرور بالكفر ومخالفة مسلمات الإسلام، وهو واضح جداً.

وقد صدرت عدة ردود عليه لكنها ليست قوية، فهو مدعوم كثيراً من الحكومة هناك. حتى البوطي رغم ما له من نفوذ في سوريا لم يسمحوا له أن يناظره علناً، فالرجل حاصل على تزكية! وهو ينكر السنة ويدعي تفسير القرآن بدلالات اللغة العربية، رغم أنه من أجهل الناس بها. وقد كتب أحد أساتذة العربية الكبار في سوريا (يوسف صيداوي) كتاباً أسماه "بيضة الديك (نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن)". يرد على جهالاته فقط في اللغة العربية، والكتاب سميك من القطع الكبير.

والدكتور له شعبية بين العلمانيين (وهم الملحدون العلنيون) وبين العصرانيين (وهم المنافقون الذين يبطنون العلمانية ويظهرون الإسلام). وتجدهم يدافعون عنه بقوة. فهو يحاضر في سوريا ولبنان ويهاجم الصحابة بل الرسول نفسه صلى الله عليه وسلم بأبي وأمي هو. ولا أحد يستطيع أن يرد عليه الرد الحقيقي ويبين كفره للناس. مع أنه تمادى في الكفر لدرجة دعت بعض أئمة الكفر كذلك للرد عليه من أمثال البوطي في مجلة "نهج الاسلام" (العدد ٤٢، ك ١، ١٩٩٠)، تحت عنوان: "الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة". وهي مجلة غير منتشرة فلم يغير هذا الرد شيئاً.

ورد عليه المرتد المشهور نصر حامد أبو زيد، في "مجلة الهلال" (العدد ١٠، عام ١٩٩١م)، تحت عنوان: "لماذا طغت التلفيقية على كثير من مشروعات تجديد الاسلام؟"، ومقالة أخرى

تحت عنوان: "المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية" (العدد ٣، عام ١٩٩٢م). ورد عليه زعيم الطائفة القاديانية في سوريا: سليم الجابي، في كتابه: "القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم. كذب المنجمون ولو صدقوا"! وهذا الأخير صاحب منتدى "شباب لك" الساقط، وله دعم حكومي قوي. وهناك من علماء السنة من رد عليه كذلك، لكنها ردود غير قوية، لأن الردود إذا كانت قوية فلن يسمح لها بالدخول إلى سوريا ولبنان. بحجة حرية الفكر طبعاً! أما بين العوام فهم لضعفهم في العقيدة لا يفهمون غالب تلك الطوام والكفريات التي يدعو إليها.

والشيعة يشيدون بالدكتور شحرور خاصة أنه يشارك في مشروع تشييع سوريا. وله مقال ينعق فيه بما حصل في كربلاء ويمجد فيه الرافضة ويذرف فيه دموع التماسيح على الحسين رضي الله عنه.

أما عن جودت سعيد فهو أخبث بكثير من شحرور وأضر على الدين وأخطر. فإن شحرور له حماقات تنفر الناس منه ومن كتاباته. وأسلوبه استفزازي ومتعال. أما جودت سعيد فهو أذكى وأخبث من الدكتور شحرور. وأتباعه أكثر بمرات. وهي منتشرة في مجال العالم العربي. والسبب أنه يدس السم في العسل. فهو يتكلم بأسلوب فلسفي مرن. وقد يذكر أموراً صحيحة، لكنه يدس بين السطور أقوالاً كفرية مبطنة. فتمشي بين الناس. وهناك كتاب ممتاز لعادل التل يوضح فيه ضلالات هذا الملحد الإسلامي. وهناك مقالة مختصرة وممتازة تجدها في موقع الأسوة الحسنة. وألف أحد الإسلاميين كتاباً للرد على "الزنادقة الثلاثة" ويعني بهم: جودت السعيد ومحمد شحرور ومحمد إقبال.

وأنا أستغرب أني لقيت من أتباعه أقواماً مثقفين وعندهم حسن تدين. ومع ذلك هم من المعجبين به جداً. رغم أنه ليس إلا امتداداً لعمرو بن عبيد المعتزلي الذي كان يقول –بعدما يسمع الحديث الصحيح الذي لا يوافق مزاجه–: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، و لو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته، و لو سمعت عبد الله بن سعود يقول هذا ما قبلته،

و لو سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول هذا لرددته، و لو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا!

والحديث عن جودت السعيد يستدعي الحديث عن حنان اللحام التي تلتقي معه فكرياً إلى حد ما، وقد عُرفت بدعوتها إلى تجديد النظرة التقليدية للمرأة. وتتعرض للنقد من قبل الإسلاميين، وخصوصاً في موقفها من قضية تعدد الزوجات.

ومن رموز التيار التجديدي والتي ظهرت مؤخراً الدكتور محمد حبش، عضو مجلس الشعب. ورغم أنه منتمٍ الى التيار الصوفي (جماعة كفتارو – أبو النور) إلا أنه مؤخراً دخل في صدام عنيف مع هذا التيار وصل إلى حد تبرؤ كفتارو وجماعته منه في بيان شهير وُزّع في مسجد أبي النور. وقد تمّ هذا الانشقاق بينهما على خلفية كتاب ألفه محمد حبش بعنوان "المرأة بين الشريعة والحياة" تضمن أفكاراً وُصفت بـ"أفكار ضالة". واتهمه البوطي بأنه "يرفع لواء الزندقة". كما صدرت بعض الكتب التي ترد عليه وتفند أفكاره. ومن أهل من يقول: احذروا طيور الكفر الثلاثة: الشحرور والحسون (مفتي سوريا الجديد، وهو شيعي) وديك الحبش.

ثانياً – خريطة التيار الشيعي في سورية:

يُشكل الشيعة الإمامية الاثني عشرية أقلية مذهبية في سورية، ويتركز الوجود الشيعي في مناطق محدودة من دمشق (حي الأمين وزين العابدين) ومناطق من ريف دمشق (مثل الجديدة) وفي مجموعة من قرى حلب وحمص. ومن الملاحظ أن التوجهات الإعلامية والرقابية في سورية تفرض رقابة خفيفة على تداول الكتب الشيعية، مجاملة للأغلبية السنية في سورية. ولكن يبدو أن هذه الرقابة تنحصر في دمشق فقط، وتزول في مراكز ثقل الشيعة. ولذلك فقد أصبح مركز ثقل الشيعة العلمي والفكري متركز في منطقة مقام الست زينب في ريف دمشق، والتي يقطنها أعداد كبيرة من الشيعة العراقيين، كما يوجد فيها عدد من الحوزات العلمية التي أُنشئت بدعم وتمويل ايراني. وتلعب إيران دوراً هاماً في نشر الفكر الشيعي ودعم الشيعة في سورية. وتتوزع التوجهات الفكرية للشيعة في سورية على التيارات التالية:

١- تيار ولاية الفقيه وتبني مرجعية علي خامنئي: وهو التيار الذي يحظى بالدعم والتمويل الإيراني.

٢- تيار ولاية الفقيه مع تبني مرجعيات شيعية تقيم في العراق مثل الخوئي والسيستاني (الأول أرمني إيراني والثاني فارسي إيراني): وهو الغالب في أوساط الشيعة السوريين.

٣- تيار تحديث وتجديد الفكر الشيعي: ويتمثل في أتباع إياد الركابي ومحمد حسين فضل الله وعلي شريعتي وأحمد الكاتب: ووجوده محدود وقليل.

مسائل يكثر السؤال عنها في الثورة السورية

بسم الله الرحمن الرحيم

توصيف الجيش السوري

الجيش السوري التابع للنظام البعثي هو جيش ردة، فإن هذا النظام نظام كفر. وكفره مركب من: علمانية (والعلماني كافر، لأنه يجحد بعض الواجبات المعلومة من الدين بالضرورة مثل التحاكم لشرع الله، ويبيح بعض المحرمات المعلومة تحريمها من الدين بالضرورة)، وكفره مركب أيضا من مظاهرة الباطنية والرافضة على المسلمين، ومظاهرة الصليبيين على بعض المسلمين (شباب الجهاد)، والحكم بالقوانين الوضعية وتشريعها، وإكراه الناس على كلمة الكفر ("لا إله إلا بشار")، والسجود لبشار، ومحاربة بعض المظاهر الدينية (الصلاة والحجاب واللحى)، والاستهزاء بالدين عبر وسائل الإعلام الفنية، إلخ. ويضاف إلى ذلك قتل المسلمين وسفك دمائهم وارتكاب مجازر في حق أطفالهم واغتصاب نسائهم إلخ، وهذا يعطيه طابع المحارب.

فمن قاتل تحت تلك الراية يعامل على ظاهره ويلحق بالمرتدين. قال شيخ الاسلام (٢٨ | ٥٣٠) عن من يقاتل مع التتر: «وكل من قفز إليهم من أمراء العسكر وغير الأمراء فحكمه حكمهم، وفيهم من الردة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عنه من شرائع الإسلام». وكل من أعانهم من مخبر وشبيح وعنصر أمن وجندي يلحق بهم ويقاتل على أنه مرتد،حتى يكف شرهم وحتى يكون الدين كله لله. وإن كان مكرها، يبعث يوم القيامة على نيته. ودليل ذلك ما في صحيح مسلم (#٢٨٨٢) عن الجيشِ الذي يُخسف بهم، فقالت أم سلمة t: «يا رسول الله، فكيف بمن كان كارها؟»، قال: «يخسف به معهم، ولكنه يُبعث يوم القيامة على نيته». وعند البخاري (#٢١١٨) من حديث عائشة t: «وفِيهِم أَسواقُهم (أهل أسواقهم الذين يبيعون ويشترون ولم يقصدوا الغزو)، ومَن ليسَ مِنْهُم». مع أن الإكراه لا يبيح له قتل غيره من المسلمين، فليست نفسه أعز وأكرم من نفوس المسلمين.

أما الناس التي اعتزلت القتال فلا يشملها هذا الحكم، ويتركوا بسلام.

توصيف الطائفة النصيرية

الطائفة النصيرية طائفة مرتدة بإجماع العلماء المتقدمين والمتأخرين. ولم يخالف في ذلك إلا بعض من أصابته الهزيمة الفكرية بعد مجيء حافظ الأسد فقالوا النصيرية كفار أصليين، بدلا من كفار مرتدين. ومن يقول هذا عنده خلل في فهم العقيدة، لأن من يردد الشهادتين ويدعي الإسلام ويرتكب ناقضا للإسلام يكون مرتدا ولا يعامل معاملة الكافر الأصلي. وهو ما أطلق عليه بعض السلف بالزنديق (ويقصدون المنافق الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر). وتاريخ هذه الفرقة وأحكام العلماء عليها يأتي بمقالة مستقلة: النصيرية.

توصيف الطائفة الشيعية

الطائفة الشيعة الاثني عشرية، جزء من الرافضة الذين كفرهم السلف. قال الإمام مالك: «الذي يشتم أصحاب النبي ﷺ ليس له نصيب في الإسلام». كتاب السنة للخلال (٣ | ٤٨٩) وفيه ص٤٩٣: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سألت أبي عن رجل شتم رجلاً من أصحاب النبي ﷺ فقال: «ما أراه على الإسلام». وقال المروذي: سألت أبا عبد الله (يعني الإمام أحمد) عن من يشتم أبا بكر وعمر وعائشة؟ قال: «ما أُرَاهُ على الإسلام». وقال البخاري في كتابه خلق أفعال العباد (ص١٢٥): «ما أبالي صليت خلف الجهمي والرافضي، أم صليت خلف اليهود والنصارى! ولا يُسَلّم عليهم، ولا يعادون (أي لا يُزارون). ولا يناكحون، ولا يُشهدون، ولا تؤكل ذبائحهم».

قال ابن تيمية عمن يشتم الصحابة في كتابه "الصارم المسلول على شاتم الرسول" (ص٥٨٦): «وأما من جاوز ذلك إلى أن زعم أنهم (أي الصحابة) ارتدوا بعد رسول الله ﷺ إلا نفرا قليلا لا يبلغون بضعة عشر نفسا، أو أنهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب أيضا في كفره، فإنه مكذّبٌ لما نصه القران في غير موضعٍ من الرضى عنهم والثناء عليهم. بل من يشك في كفر مثل هذا فان كفره متعين. فإن مضمون هذه المقالة أن نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق وأن هذه

الأمة التي هي: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} وخيرها هو القرن الأول كان عامتهم كفارا أو فساقا! ومضمونها أن هذه الأمة شر الأمم وأن سابقي هذه الأمة هم شرارها. وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام».

وهذا صريح جداً في تكفير الشيعة المعاصرين، بل في تكفير من شك في كفرهم. والشيعة الاثني عشرية المعاصرين يقولون بتفسيق جمهور الصحابة ونصوصهم طافحة في كتبهم. علما أن الشيعة اليوم أكثر غلوا بمرات من الشيعة في زمنه. فكتب الشيعة أكثرها قد كُتب في العهد الصفوي أي بعد عصر ابن تيمية (وإن نسبت هذه الكتب زورا لزمان الأئمة الاثنا عشر). والغلو الصفوي قد غير تلك الفرقة إلى فرقة شبيهة بالإسماعيلية وبالقرامطة. اقرأ ان شئت اعترافات مفكرهم المعاصر ومنظر ثورتهم د شريعتي. هذا عدا عن الكفريات الأخرى التي وقعوا بها مثل الاستغاثة بغير الله وإعانة النصيرية على حرب المسلمين.

توصيف الطائفة النصرانية

النصارى اليوم لا دخل لهم بأهل الذمة ولا يقبلون هذا الاسم، ولا يؤدون الجزية لأحد. ولم يعطهم أحد أمانا. ومع هذا فنرى عدم التعرض لدماء وأموال وأعراض النصارى من باب السياسة الشرعية. وكذلك سائر الطوائف الكافرة، إلا الأفراد والطوائف التي ثبت ولاؤهم للنظام.

النصارى اليوم لا يُقرّون بعقد الذمة ولا يعترفون به، بل يستنكفون ويرفضون أن يكونوا أهل ذمة للمسلمين. ويرفض هؤلاء النصارى أن تكون لهم تبعية للإسلام والمسلمين، أو أن يكون للإسلام عليهم وصاية. وأكثرهم يرفضون تطبيق الشريعة الإسلامية. كما أن مفهوم أهل الذمة يعني بداهة: الضعف والصّغار والاستسلام والخضوع لأحكام الغالب والتبعية له. أما النصارى الموجودون في بلاد الإسلام، فحالهم أبعد ما يكون عن حال أهل الذمة. فهم لا يخضعون للإسلام ولا يخضعون للمسلمين، بل هم طائفة لها شوكة ومنعة يمتنعون بها عن المسلمين. فالزعم أنهم من أهل الذمة مكابرة على الواقع، وخروج من نصوص العلماء، فضلا أن النصارى أنفسهم يأبون هذا.

قال البهوتي في شرح منتهى الإرادات (٤ | ٢٨٨): «ومعنى عقد الذمة: إقرار بعض الكفار على كفرهم، بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة. والأصل فيها قوله تعالى: {قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر} وحديث المغيرة بن شعبة: قال لجند كسرى يوم نهاوند: "أمرنا رسول ربنا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية" رواه البخاري». وقال المرداوي في الإنصاف (٤ | ١٦٧): «لا يجوز عقد الذمة إلا بشرطين: بذل الجزية، والتزام أحكام الملة من جريان أحكام المسلمين عليهم». وقال (٤ | ١٨٢): «إذا امتنع الذمي من بذل الجزية أو التزام أحكام الملة، انتقض عهده». وقال القرطبي في تفسيره (٨ | ١١٤): «لو عاهد الإمام أهل بلد أو حصن، ثم نقضوا عهدهم وامتنعوا من أداء ما يلزمهم من الجزية وغيرها وامتنعوا من حكم الإسلام –من غير أن يظلموا وكان الإمام غير جائر عليهم–، وجب على المسلمين غزوهم وقتالهم مع إمامهم. فإن قاتلوا وغلبوا، حكم فيهم بالحكم في دار الحرب سواء. وقد قيل: هم ونساؤهم فيء، ولا خمس فيهم». وقد فصلنا هذا بمقال مستقل عن أهل الذمة.

وهذا واضح أنه لا يوجد اليوم لا جزية ولا التزام أحكام الملة ولا من يقبلون بتسميتهم بأهل الذمة. وتاريخيا قد ألغيت الجزية رسميا سنة ١٨٥٦ من الدولة العثمانية بقرار سمي بالخط الهيموني بعد خسارتها لحرب القرم وفرض شروط مذلة عليها. ثم جاء الاستعمار الأوربي فجعل المسلمين هم أهل ذمة عند النصارى وليس العكس خاصة في بلاد مثل لبنان (حيث الرئاسة ومقاليد الحكم حكر لهم) ومصر (حيث يسيطر ٤٪ من السكان على ثلث ثروة البلاد ولا تقدر الحكومة أن ترد لهم كلمة). ومع ذلك تدعي "هيئة الشام" المستتركة أن النصارى ما زالوا أهل ذمة أبد الدهر، وأن على المسلمين بذل أرواحهم ودمائهم في الدفاع عن النصارى. ومثلهم مثل من يكابر فيقول أن الأندلس ما تزال بلدا إسلاميا!

فإن قيل ماذا عن قول الفقهاء أن عقد الذمة مؤبد؟ جواب هذا أنه ما لم ينقض النصارى هذا أو يخلوا بشرطه. قال ابن قدامة في المغني: «ولا يجوز عقدُ الذّمّة المؤبّدة إلا بشرطين؛ أحدهما: أن يلتزموا إعطاءَ الجزيةِ في كلِّ حولٍ. والثاني: التزامُ أحكامِ الإسلام، وهو قَبولُ ما يُحكم به عليهم مِن أداء حقٍّ، أو تركِ محرّم، لقول الله تعالى: {حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون}».

فالآية قد اشترطت للذمة دفع الجزية والتزام الصغار (وهو الخضوع للمسلمين)، فمن زعم بأن الذمة يمكن أن تتحقق دون اجتماع هذين الشرطين، فهو معارض لصريح القرآن. ودعوى أنَّ الكفّارَ المقيمين في بلاد الإسلام لا يكونون إلا (ذمّيين أو مستأمنين) ادعاء ساذج مخالف للواقع، فهاهم في جبل لبنان يملكون مقاليد الحكم منذ مئتي سنة ويسومون المسلمين العذاب (خاصة الفلسطينيين منهم). مع أن لفظ بلاد الإسلام يراد به في كتب الفقه: البلاد التي تُحكَم بشريعة الإسلام، ولا يقصدون البلاد التي غالب سكانها من المسلمين، فهذا لا أثر لها على الأحكام الفقهية. قال السرخسي في شرح السير الكبير (ص٢١٩٧): «والدار تصير دار المسلمين بإجراء أحكام المسلمين». وقد حكم المسلمون بلادا شاسعة مثل الهند رغم كونهم أقلية بها، وكانت آنذاك بلادا إسلامية لأنها حُكِمَت بالشريعة، فلما زالت الشريعة الإسلامية عنها لم تعد تسمى بلادا إسلامية.

بينما هناك بلاد شعبها من المسلمين ولما تولاها من لم يحكم بالشريعة، نص العلماء على أنها أصبحت دار كفر. قال شيخ الإسلام في الفتاوى (٣٥|١٣٩) عن مصر أيام العبيديين الشيعة: «قالت فيها العلماء إنها كانت دار ردة ونفاق كدار مسيلمة الكذاب». وقال ابن القيم في أحكام أهل الذمة (٢|٧٢٨): «قال الجمهور: دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون، وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام». وقال ابن عبد الوهاب في مختصر السيرة (ص٥١) عن العبيديين: «أجمع أهل العلم: أنهم كفار، وأن دارهم دار حرب، مع إظهارهم شعائر الإسلام. وفي مصر من العلماء والعباد أناس كثير، وأكثر أهل مصر لم يدخل معهم فيما أحدثوا من الكفر. ومع ذلك أجمع العلماء على ما ذكرناه... وأكثر علماء التصنيف والكلام في كفرهم مع ما ذكرنا من إظهارهم شرائع الإسلام الظاهرة». وكلام أئمة الإسلام واضح في أن غالب أهل مصر بقوا مسلمين ومع ذلك أجمع العلماء على أنها دار حرب لأن حكامها شيعة لا يحكمون بالإسلام، مع إقامتهم لكثير من شعائر الإسلام الظاهرة كالجمع والعيدين والصلوات الخمس والأذان. واليوم نجد الدول الغربية تسمح بإقامة شعائر الإسلام وبالدعوة إليه، ومع ذلك هي ديار كفر بالإجماع. ولا تلازم بين الحكم على

الدار بأنها دار كفر وبين الحكم على أهلها بأنهم كفار، فالمسلم تبقى حرمة نفسه وماله ودمه وعرضه أينما وجد وحيثما حل.

توصيف باقي الطوائف

الإسماعيلية يدعون الإسلام. فمن كان يبطن عقائد طائفته الباطنية القديمة، فحكمه حكم النصيرية (أي مرتد)، لكن غالبهم جاهل لدينه وللإسلام كذلك، وهم بالجملة مع الثورة. والدروز كذلك، مشايخهم مرتدون، وعامتهم ممن دون الأربعين جهلة، وهم بالجملة على الحياد (بعضهم بإدلب مع الثورة، وبعضهم بدمشق والجولان محارب ضدها). علما أن الدروز في إسرائيل يصنفون أنفسهم بأنهم دين مستقل عن الإسلام، لكن في سوريا ولبنان يدعون الإسلام تقية. أما اليزيدية فهم دين مستقل متفرع عن المجوسية القديمة، وإن اختلط بتقاليد إسلامية. يعيشون في جبل سمعان قرب عفرين وفي جبل سنجار. والمرشدية هم فرع من النصيرية لكنهم على الحياد. فالذي تقتضيه المصلحة الشرعية تحييد ما استطعنا من الطوائف وعدم استعداءها عملا بحديث «لا تَذْعَرْهُمْ عَلَيَّ» (صحيح مسلم). أما بعد الثورة فتخير الطوائف التي تدعي الانتساب للإسلام بين أن تعترف أنها دين مستقل كالنصرانية، كما فعل الدروز في إسرائيل، أو عليها الالتزام بشعائر الإسلام.

ويقول ابن تيمية: «كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنها يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلمت بالشهادتين. فإذا أقروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس، وجب قتالهم حتى يصلوا. وإن امتنعوا عن الزكاة، وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة كذلك. وإن امتنعوا عن صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق، وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش أو الزنا أو الميسر أو الخمر أو غير ذلك من محرمات الشريعة، وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض و الأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنة، وكذلك إن

امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفار إلى أن يسلموا أو يؤدوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

أحكام الأسرى

الكافر الحربي الذي يدعي الإسلام عندما يقع في الأسر، يقبل إسلامه -إن كان صادقا- وينفعه في الآخرة فقط، أما في الدنيا فلا يدفع عنه الحد والعقوبة الشرعية. صحيح أن الإسلام يجب ما قبله، لكن هذا في حالة من أسلم طوعاً وقد قيل في عمرو بن العاص رضي الله عنه. أما من أسلم في الأسر فلا يمنع من قتله، لأنه كان يقاتل المسلمين، لكن يصلى عليه عملا بالظاهر أنه مسلم. وأما الزنديق فلا يقبل إسلامه في الدنيا خاصة بعدما قدرنا عليه، والله أعلم.

هل الموالاة كفر؟

من والى الكفار وظاهر معهم على المسلمين لغرض من أغراض الدنيا، كان كافرا مرتدا. وهذا أوضحناه مفصلا في مقالنا عن موالاة الكفار.
